Правительство Саратовской области
Саратовская митрополия Русской Православной Церкви
Саратовская православная духовная семинария
Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского

Двадцать вторые межрегиональные образовательные

Пименовские чтения

80-ЛЕТИЕ ВЕЛИКОЙ ПОБЕДЫ: ПАМЯТЬ И ДУХОВНЫЙ ОПЫТ ПОКОЛЕНИЙ

Сборник научных трудов

ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОЙ МИТРОПОЛИИ

Саратов 2025

ББК 86.372
В76

По благословению
митрополита Саратовского и Вольского
ИГНАТИЯ

В76 **80-летие Великой Победы: память и духовный опыт поколений.** — Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2025. — 464 с.

ISBN 978-5-98599-231-1

Предлагаемая книга — сборник докладов участников Двадцать вторых межрегиональных образовательных Пименовских чтений «80-летие Великой Победы: память и духовный опыт поколений». Этот научный форум состоялся в Саратове в декабре 2024 года в дни памяти архиепископа Саратовского и Вольского Пимена (Хмелевского, †1993).

Книга адресована широкому кругу читателей.

Список рецензентов сборника

протоиерей Сергий Штурбабин, кандидат богословия, доцент кафедры богословия, ректор Саратовской православной духовной семинарии;

протоиерей Димитрий Полохов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия, проректор по научно-богословской работе Саратовской православной духовной семинарии;

протоиерей Кирилл Краснощеков, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковной истории Саратовской православной духовной семинарии;

протоиерей Димитрий Усольцев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики, проректор по развитию Саратовской православной духовной семинарии;

иерей Антоний Давиденко, старший преподаватель кафедры библеистики, проректор по учебной работе Саратовской православной духовной семинарии;

священноинок Лука (Кузьмин), кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры богословия, секретарь ученого совета Саратовской православной духовной семинарии;

иерей Кирилл Петрович, руководитель историко-архивного отдела Саратовской епархии;

иерей Борис Бурлаков, преподаватель кафедры богословия Саратовской православной духовной семинарии;

Герасимова Л.Е., кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, заведующий кафедрой филологии Саратовской православной духовной семинарии;

Куликова С.А., доктор юридических наук, доцент, профессор кафедры конституционного и муниципального права Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского;

Уфимцева Е.И., кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии социальной работы Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского;

Данилов С.А., кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского;

Кутырева И.В., кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского.

ББК 86.372

ISBN 978-5-98599-231-1

© Издательство Саратовской митрополии, 2025
© Саратовская православная духовная семинария, 2025

Раздел I
Искусство и культура

Кулапина Ольга Ивановна,
доктор искусствоведения, профессор
(Саратовская государственная консерватория
имени Л.В. Собинова)

ИЗ ПРОШЛОГО КАФЕДРЫ ТЕОРИИ МУЗЫКИ И КОМПОЗИЦИИ САРАТОВСКОЙ КОНСЕРВАТОРИИ: ИВАН ДМИТРИЕВИЧ ТУЛУПНИКОВ

Аннотация: Материал статьи основан на единичных сведениях о жизни и творчестве Ивана Дмитриевича Тулупникова (1883–1961), включая архивные данные. Тулупников работал в музыкальных учебных заведениях Саратова с 1916 по 1944 год. Он получил известность как композитор, музыковед, преподаватель предметов музыкально-теоретического и исторического цикла, фольклорист и разносторонний общественный деятель, прежде всего просветитель, сыгравший немалую роль в развитии культуры и искусства Саратова. В становлении его личности особое значение имело обучение в Вольской учительской семинарии, продолжившей педагогический уклон Саратовской духовной семинарии.

Ключевые слова: Саратовская консерватория, история кафедры теории музыки и композиции, Вольская учительская семинария, биография И. Д. Тулупникова, его достижения в развитии культуры и искусства Саратова.

Иван Дмитриевич Тулупников родился 19 августа 1883 года в селе Рудня Камышинского уезда Саратовской губернии, происходил из крестьянской семьи. Его музыкальные способности и тяга к знаниям проявились с детских лет. В 1899 году, с отличием окончив училище ведомства Министерства народного просвещения, он был рекомендован для дальнейшего обучения в учительскую семинарию г. Вольска, которую закончил в 1902 году.

Известно, что «в Саратовской губернии первым учебным заведением, дающим педагогическое образование, стала Саратовская

духовная семинария[1], открытая в 1830 году. Сначала она имела сугубо церковное направление, но к концу века в программе обучения всё больше стал ощущаться педагогический уклон: педагогика, дидактика, история философии. Это дало основание считать, что «саратовское духовенство положило начало развитию педагогического образования в губернии, сыграло большую роль в подготовке учительских кадров для всех типов учебных заведений»[2].

Вольская семинария, открытая в 1875 году, во многом ориентировалась на педагогическую линию Саратовской семинарии. В то время она была единственным педагогическим заведением губернии, готовившим школьных учителей для сел и городов. В ней обучались представители пяти сословий («дети чиновников, лица духовного звания, городские сословия, сельские, военное казачье сословие»[3]), в основном православной веры. По «Положению об учительских семинариях» (1870) и «Инструкции для учительских семинарий» (1875) в программу обучения входили: «Библия и история Церкви; закон Божий; воспитание и педагогика; опытно-техническое обучение; русский и национальные языки; русская история и сведения по всеобщей истории; география; элементарная математика; естествознание и его история; чистописание и рисование; пение, базовое музыкальное образование (обучение гармонии); землеведение; ремесла и гимнастика».

Вольская семинария судьбоносно сказалась на жизни Тулупникова, заложив необходимый базис знаний и повлияв на выбор его профессии (пение, игра на скрипке, дирижирование, музграмота). Он был оставлен на работу педагогом, но его привлекла работа учителя в Третьем мужском приходском училище Саратова. В 1908 году Иван Дмитриевич успешно поступил в музыкальный техникум в класс композитора и теоретика Л.М. Рудольфа. Став лучшим выпускником, без экзаменов был зачислен на отделение «Теория композиции» в Саратовскую Алексеевскую консерваторию, где вместе со специальностью изучал основные предметы теории и истории музыки, а также фортепиано. Тогда же начал давать уроки пения в высших начальных училищах.

---

[1] *Когай А.И.* Вольская учительская семинария в системе педагогического образования в Саратовской губернии в XIX — начале XX вв. // Промышленность: экономика, управление, технологии. 2006. № 14. С. 194.

[2] Там же. С. 195.

[3] Там же. С. 197.

В 1916 году, получив диплом «свободного художника», Тулупников ведет цикл музыкально-теоретических дисциплин в Народной консерватории (1916–1918), в Пролетарской школе музыкального образования (1918–1919), в Двухступенной музыкальной школе (1919–1923), в Музыкальной студии Саратовского пролеткульта (1923–1925) и др., а с 1922 года — в самой консерватории, где трудится даже после ее реорганизации в 1924 году в музыкальный техникум. В 1933–1934 гг. преподает в Краевом техникуме Калмыцкого искусства им. Г. Бройдо (1931–1933), вплоть до его переезда в Астрахань[4]. После возобновления работы консерватории в 1935 году Тулупникова утверждают в должности доцента.

К этому времени Иваном Дмитриевичем написаны сочинения: Увертюра на народные темы и «Шествие» для симфонического оркестра, музыка для Калмыцкого театра на национальные темы, Соната для скрипки и фортепиано, кантата «Стенька Разин» на стихи А. С. Пушкина и «Проводы весны» на народный текст, 18 романсов для голоса с фортепиано.

Тулупников владел французским языком, а также знал латинский, греческий, немецкий. В 1919–1923 годах он обучался на историко-филологическом факультете Саратовского университета, где вел научную работу и в итоге получил специальность «литературовед».

Кроме того, в качестве музыканта-этнографа участвовал в научных экспедициях, собиравших фольклор в бывших Петровском и Камышинском, а также Саратовском уездах (правый берег Волги). В 1927 году возглавил музыкально-этнографический отдел выставки СГУ, организовал Отдел народной песни, а в 1934 году в университете, Доме ученых, музыкальном техникуме устраивал музыкально-этнографические концерты с участием симфонического оркестра, профессиональных и самодеятельных солистов. В университете, Машиностроительном институте им. Калинина, Институте сельского хозяйства, Институте мелиорации, в ряде клубов активно вел культмассовую музыкально-просветительскую работу (1930–1931) и даже открыл кружок национальной песни на Мордовском отделении госуниверситета.

---

[4] *Кулапина О.И.* Как создавался национальный театр Калмыкии // Сб. ст. по материалам VI Международной научной конференции «Музыкальное искусство и наука в современном мире: теория, история, исполнительство, педагогика» (15–16 ноября 2018 года). Астрахань: Триада, 2018. С. 240–243.

В 1933–1934 годах являлся участником ряда организационных встреч, направленных на развитие самодеятельности в Саратовском гарнизоне, на решение репертуарных вопросов по исполнению советских массовых песен. Он же входил в жюри Второй олимпиады самодеятельного искусства для красноармейцев Приволжского округа, создавал самодеятельные кружки для военнослужащих Саратовского гарнизона. В 1934–1935 годах в просветительских целях публично читал лекции перед красноармейцами по истории музыки (с иллюстрациями), выступал с пояснениями концертных программ, вел уроки по музыкальной грамоте в воинских клубах.

Общественная работа Ивана Дмитриевича связана с месткомом музыкального техникума (1932–1933), художественным советом крайисполкома Саратова (1934–1935), секцией научных работников (1934), депутатской группой горсовета (1935). От консерватории он входил в группу делегатов Первого Всесоюзного методического съезда (1936, Москва).

Тулупников являлся членом секции научных работников Историко-археолого-этнографического общества, созданного при Союзе РАБПРОСа и РАБИСа, имел публикации: «Композиция напева былины «Об Иване Гостинном Сыне»» (1927/28), «К вопросу о взаимоотношении напевов песен русских и мордовских» (1929). К печати подготовил работу «О роли напевов песен в области определения истории народа». В тематический план работы музыковедческой кафедры консерватории (1936–1937) входил его труд «Напевы народных песен в связи с различными этапами исторического развития отдельных народностей Саратовского края»[5], он же имел намерение написать кандидатскую диссертацию[6].

Композиторская, преподавательская, научная и эффективная общественная работа Тулупникова неоднократно отмечалась премиями. Но в жизни его произошел перелом. В 1937 году Иван Дмитриевич назначается директором Саратовского музыкального училища. Однако вскоре, в 1938 году, по неизвестным причинам

[5] *Тютьманов И.А.* Кафедра теории и истории музыки (исторический очерк к 50-летию консерватории) // Из архивов Саратовской государственной консерватории имени Л.В. Собинова. Научно-педагогическое наследие кафедры теории музыки и композиции. Саратов, 2020. С. 71.

[6] *Полозова И.В.* 1912–2022: научная деятельность в Саратовской консерватории // Творческие школы и научно-педагогические традиции кафедры теории музыки и композиции Саратовской государственной консерватории имени Л.В. Собинова / ред.-сост. О.И. Кулапина. Саратов, 2023. С. 12.

его арестовывают и на два года помещают в Саратовскую тюрьму НКВД, в конце 1939 года он был освобожден по прекращению дела[7].

В период Великой Отечественной войны ему отказывают в восстановлении на работе и не выплачивают положенную за годы ареста компенсацию. Однако осенью 1943 года он вновь был принят в штат консерватории на полставки с зарплатой 500 р. (отметим, что за годы непрерывной работы (1924–1938) в среднем она была в разы больше — 1500 р. — *О.К.*), стаж работы в вузе и вовсе был урезан до 5 лет 3 месяцев.

В конце 1944 года, после снятия блокады, Тулупников переехал к сыну в Ленинград, где скончался в 1961 году[8].

Ивана Дмитриевича можно считать неординарной, весьма активной и, несомненно, разносторонне талантливой личностью, это был настоящий подвижник в деле развития культуры и искусства Саратова.

[7] Архивные материалы: Личное дело Тулупникова Ивана Дмитриевича. Ед. хр. № 698. Начато 16 октября 1922 г., окончено 27 марта 1952 г. Л. 19.

[8] *Сергеева И.В.* Тулупников Иван Дмитриевич // Саратовская государственная консерватория им. Л.В. Собинова: 1912–2012: Энциклопедия. Саратов, 2012. С. 368.

Манжос Наталия Николаевна,
кандидат педагогических наук, доцент,
преподаватель
(Саратовское художественное училище
имени А.П. Боголюбова (техникум))

НАСЛЕДИЕ ИКОНОПИСЦА ПИМЕНА МАКСИМОВИЧА СОФРОНОВА

Аннотация: В данной статье прослеживается жизненный и творческий путь выдающегося иконописца Пимена Максимовича Софронова, первым учителем которого был известный иконописец Гавриил Евфимович Фролов. Он воспитал много учеников, но Пимен был самым способным и талантливым, которому Фролов передал секреты иконописи и приготовления красок.

Ключевые слова: старообрядческая вера, древлеправославное искусство иконописи, иконописец, иконописная мастерская, иконостас.

...Желание мое и попечение... в том, чтобы не погибло и не ушло в историю правильное иконописание...
(Из письма П.М. Софронова
княгине Н.Г. Яшвиль
от 12 января 1932 года)

Часто, посещая храмы, я задаюсь вопросом: «А кто же расписал церковь? Написал ту или иную икону?» В основном авторы, как правило, знакомы очень узкому кругу лиц, а хотелось бы, чтобы о них узнало как можно больше людей. Обо всех рассказать невозможно, поэтому мой выбор пал на художника-иконописца Пимена Максимовича Софронова. Странно, но об этом замечательном мастере больше знают за границей, нежели в нашей стране. Его имя золотыми буквами вписано в мировую культуру.

Родился будущий художник 4 сентября 1898 года на берегу Чудского озера, в деревне Тихотка Тартуского уезда Лифляндской губернии в семье зажиточного крестьянина старообрядческой

веры — Максима Михайловича. Нарекли его Пименом. В четырехлетнем возрасте он потерял отца, утонувшего во время рыбалки. Чудское озеро коварное, погода могла измениться неожиданно, поэтому рыбаки часто тонули.

В 12 лет у Пимена обнаружился талант к рисованию, и мать отдала его в учение в иконописную школу, которая была организована при моленной в деревне Раюши. Здесь же при школе была мастерская, в которой писал и реставрировал иконы Гавриил Евфимович Фролов. Все вырученные деньги за свои работы он отдавал общине или тратил на покупку книг. Многие ученики Фролова в дальнейшем, как и их учитель, тоже занимались благотворительностью.

В этой иконописной мастерской начинали свое обучение многие выдающиеся иконописцы XX века. Фролов передавал своим ученикам не только секреты древлеправославного искусства иконописи, но обучал их и церковному знаменному пению. Действительно, по сути своей икона и церковное пение связаны, как различные виды литургического искусства. Позже в деревне Рая была открыта школа для детей старообрядцев, где преподавались церковнославянская грамота и крюковое пение[1].

Гавриил Фролов стал первым учителем Пимена Софронова, который, безусловно, был самым известным и талантливым учеником, и посвятил юношу в тайны иконописного мастерства и искусство приготовления «вечных красок» на яичном желтке. Он внушал начинающему художнику, что для писания икон нужно знать магическую силу цвета природных красок, обладать особым состоянием духа, настроением, глубоко отличным от душевного состояния светских художников. Пимен не оставил мастера после завершения обучения и оставался с ним до самой смерти великого иконописца Фролова.

Молодой ученик участвовал в росписи храма в деревне Рая, а в 1926 году вместе с учителем был приглашен для реставрации и обновления старых икон в Кладбищенской моленной в Резекне. В этом храме Софронов написал свою первую большую икону «Благовещение»[2].

Как правило, все художники, особенно иконописцы, рецепт приготовления вечных красок хранят в тайне. И только перед

[1] См.: *Иванов И.* Гавриил Фролов // Русские Латвии. [Электронный ресурс]. URL: https://www.russkije.lv/ru/lib/read/g-frolov.html (дата обращения: 15.10.2024). Загл. с экрана.

[2] См.: *Малышев В.* Вернуться в Россию не успел...// Старая вера. № 25. С. 85–86.

смертью поверяют ее своим избранным ученикам. Целых 17 лет Пимен прислушивался к словам своего учителя и наблюдал за его работой. Неизвестно, передал ли этот великий секрет Фролов своему ученику, да и Софронов загадочно уклонялся от ответа, но с гордостью говорил, что приготовленные им краски будут жить десять и более веков. А для этого краски в виде порошка художник смешивал с яичными желтками, получая темперу, которой писал лики святителей, затем покрывал олифой, в которой содержался порошок янтаря[3].

Надо сказать, что старообрядческое иконописание развивалось в несколько этапов, один из которых связан с рижским периодом деятельности «Кружка ревнителей русской старины», организованного И.Н. Заволоко (тоже ученика Фролова). Видимо, после Первой мировой войны в Риге не осталось иконописцев, или уровень имевшихся мастеров не соответствовал требованиям И.Н. Заволоко. Это явилось причиной, по которой он решил открыть при своем кружке иконописную мастерскую.

В конце 1928 года в Ригу приехал П.М. Софронов, который возглавил мастерскую. Помимо этого, в 1928–1930 годах он преподавал на курсах иконописного искусства, которые проводились один раз в неделю. Их посещали не только старообрядцы, но и представители иных конфессий. На занятиях Пимен Михайлович знакомил слушателей курсов с техникой приготовления доски, наклейкой паволоки, наложением клеевого грунта, нанесением рисунка на грунт, составлением яичных красок, прокладкой основных цветов, последующей разделкой, прописью ликов, золочению и всему прочему.

Но курсы не были основной его деятельностью. Софронов много реставрировал, писал иконы, участвовал в выставках, организованных «Кружком ревнителей русской старины». В Риге было выпущено несколько открыток с его работами. Так, на выставке 1929 года всеобщее внимание привлекли его работы «Деисус» и «Нерукотворный образ»[4].

Постепенно имя иконописца Софронова становилось все более известным, в том числе и в Европе. Парижское общество

---

[3] См.: Изограф из Рая // Вода живая. [Электронный ресурс]. URL: https://aquaviva.ru/journal/izograf_iz_raya (дата обращения: 15.10.2024). Загл. с экрана.

[4] См.: *Зубова В.Р.* 50 лет со дня кончины П.М. Софронова // Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына. [Электронный ресурс]. URL: https://www.domrz.ru/press/memo_dates/47809_50_let_so_dnya_konchiny_p_m_sofronova_/ (дата обращения: 15.10.2024). Загл. с экрана.

«Икона» в 1931 году пригласило его руководить школой древнерусской иконописи. Он вместе с учениками участвовал в выставках, в работе Международного конгресса изографов. Будучи глубоко верующим человеком, Софронов хорошо понимал других и делился своими наблюдениями. Он говорил, что верующий, молясь, видит не просто икону, но обращается к образу, веря, что святой поможет ему[5].

В этом же году во Франции вышла книга Софронова «Целебник» — пособие по древнему иконописанию, посвященное Г.Е. Фролову.

Время было сложное, и Пимену Михайловичу приходилось часто переезжать по миру. Некоторое время мастер обучал монахов церковной живописи при монастыре в Аме (Бельгия) и написал несколько икон для этого монастыря. Среди них была икона «Матерь Божия», которая стала широко известной благодаря художественным открыткам, выпущенным в Бельгии. Данные открытки были отпечатаны тиражом в несколько сот тысяч экземпляров.

На следующий год Софронов получил приглашение из Пражского института им. Кондакова, где он также преподавал на курсах иконописи. Так же как и в Риге, их посещали не только православные, но и лютеране, и католики[6]. Историк Николай Андреев, работавший в это время в институте, вспоминал о Софронове так: «Он был тогда лет 30, одевался по-русски — поддевки, расписные рубашки-косоворотки. И был ультрарусский человек очень чистой души»[7].

Слава о талантливом иконописце донеслась до короля Югославии Александра I, и он в 1933 году пригласил Софронова расписать фресками стены дворцовой церкви в Белграде. Однако из-за интриг и зависти местных художников этот заказ ему выполнить не удалось. Но зато, по благословению патриарха Варнавы, он организовал школу-мастерскую, которой сам и руководил. Три с лишним года провел Софронов в Югославии. Некоторое время он жил в королевском дворце. Им была расписана капелла патриарха Варнавы. В Югославии художник женился на сербке.

---

[5] См.: *Малышев В.* Указ. соч. С. 86.

[6] См.: *Котковаара К.* О творчестве так называемых художников-иконописцев: мастера эмиграции первого поколения // Русская поздняя икона: от XVII до начала XX столетия: Сборник статей / ред.-сост. М.М. Красилин. М., 2001. С. 291–302.

[7] *Малышев В.* Указ. соч. С. 87.

По признанию самого иконописца, созерцание фресок в Сербии и Черногории оказало большое влияние на совершенствование его иконописного мастерства[8].

В 1939 году Софронов был приглашен в Ватикан для подготовки к всемирной выставке христианского искусства. Там он написал 54 иконы для образцового пятиярусного иконостаса, демонстрирующего внутреннее убранство православного храма для Всемирной выставки религиозного искусства в Риме. Состояться данной выставке не пришлось — помешала война, однако уже написанные к этому времени иконы были приобретены Ватиканом.

Большим событием в жизни Софронова явилась его первая персональная выставка икон, которая прошла в 1941 году в Риме с большим успехом, после чего Пимена стали считать крупнейшим иконописцем XX столетия. Успех успехом, но он был русским, поэтому жил под надзором полиции. Известен факт помощи Софронова русским военнопленным, бежавшим из лагеря. От депортации и тюрьмы его спасло то, что он работал по заказу Ватикана.

По окончании войны Софронов не решился приехать в СССР, зная, что на старообрядцев там были гонения. К тому же дома его никто не ждал. Мать умерла, а сестры вышли замуж[9].

Итальянский период в творчестве Софронова был успешным, но после войны страна была разорена, и заказов не было, да и старообрядцу в католической стране было жить как-то не очень уютно. Поэтому в 1947 году по приглашению американского архиепископа Виталия Пимен Софронов переехал в США для росписи местных православных храмов.

Он расписывал храмы в разных американских городах. Среди них старообрядческий храм святого Николы в Милвилле (штат Нью-Джерси), где поселился Пимен. Кроме того, в США был организован ряд его персональных выставок, крупнейшие из них — в Сан-Франциско (1966) и Лос-Анжелесе (1967), выпущены каталоги его работ.

Но сердце тосковало по Родине. Летом 1968 года после долгого перерыва он приезжал в Советский Союз, побывал в родных местах. В последние годы жизни стал плохо видеть, не мог писать мелкие детали, но регулярно ходил в храм и пел на клиросе. Пимен Михайлович Софронов умер в 1973 году

[8] См.: Малышев В. Указ. соч. С. 87.

[9] См.: Там же. С. 88.

и похоронен на кладбище при старообрядческом Никольском храме в Милвилле[10].

На конференции 18 февраля 2003 года в Досуговом центре Рая (Эстония), посвященной 125-летию иконописца Пимена Максимовича Софронова, была представлена книга Фёдора Маспанова под названием «Житие иконописца Пимена. По следам биографии и творчества П.М. Софронова». Было сказано много теплых слов о жизни и творчестве этого выдающегося иконописца.

Присутствующими было отмечено, что традиционная иконопись в мире была утрачена в том числе из-за так называемого «католического пути», где религиозное искусство превратилось в живопись реалистичную. Поэтому именно через русскую икону в мировой культуре произошло некое возвращение к истокам. И у старообрядцев в этом была ведущая роль. «Именно они были носителями и живыми проводниками традиционной древнерусской культуры»,— сказала в своем докладе искусствовед из С.-Петербурга Дарья Мальцева. Фёдор Маспанов дополнил ее мысль: «За рубежом Пимен Софронов совершал безмолвную проповедь в красках, нес свет древлего православия в другие конфессии. При этом он до конца жизни оставался старообрядцем»[11].

Следует еще вспомнить тот факт, что в начале своего художественного становления Софронов написал портреты А.С. Пушкина, И.А. Крылова, несколько картин («Девушка с ведром, идущая по воду» и др.), но быстро бросил светскую живопись, полагая, что иконопись требует более углубленного состояния духа и религиозного настроя.

За свою творческую деятельность Софронов удостоился целого ряда международных наград, в том числе греческого ордена святого Дионисия за работу по возрождению византийской живописи. По некоторым данным, у Софронова учились мастерству иконописи более пятидесяти человек, поэтому его жизнь продолжилась в жизни и творчестве его учеников.

[10] См.: *Шор Т.* Софронов Пимен Максимович // *Барановский В., Поташенко Г.* Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь. Вильнюс, 2005. С. 353–355.

[11] Пимен Софронов: «Чтобы не погибло и не ушло в историю правильное иконописание» // PeipsiRannik. [Электронный ресурс]. URL: https://new.peipsirannik.info/kultura/ (дата обращения: 15.10.2024). Загл. с экрана.

Сергиенко Юлия Александровна,
аспирант
(АО «НИИАС»)

ВЫШИВКА КАК СИМВОЛ: ЧУДО ГЕОРГИЯ О ЗМИЕ

Аннотация: В данной статье рассматриваются различные аспекты вышивки, связанной с образом святого великомученика Георгия Победоносца, а также ее значение в истории и современной культуре.

Ключевые слова: вышивка, православие, Отечество, церковное искусство, символизм, патриотизм, георгиевская лента, Великая Победа.

Святой великомученик Георгий Победоносец занимает особое место в православной культуре и символике России. Его образ, связанный с победой над змием, стал символом храбрости, защиты и сокрушения врага Отечества. Вышивка как вид декоративно-прикладного искусства активно используется для передачи этого образа, что делает ее не только эстетическим, но и культурным явлением. В данной статье рассматриваются различные аспекты вышивки, связанной с образом святого великомученика Георгия Победоносца, а также ее значение в истории и современной культуре.

Святой Георгий Победоносец — один из самых почитаемых святых в России. Его образ связан с легендой о победе над змием, которая символизирует борьбу добра со злом[1]. В славянском эпосе образ Георгия часто переплетается с образом богатырей, сражающихся со Змеем Горынычем[2]. Змей Горыныч является одним из центральных персонажей славянской мифологии, символизирующим иноземных захватчиков, зло, хаос и разрушение. Он

[1] См.: *Кутковой В.* О древнерусских иконах. «Чудо св. Георгия о змие» // Православие.ru.[Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/136.html (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

[2] См.: Змей Горыныч // Большая Российская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://bigenc.ru/c/zmei-gorynych-691c07 (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

представлен как могущественное чудовище, обладающее магической силой, которое нападает на деревни, города или отдельные семьи, похищая добычу, скот или даже людей, разоряющее Русские земли. Его разрушительные действия приводят к страданиям и бедствиям, а появление часто сопровождается бурями, землетрясениями и другими природными катаклизмами, что подчеркивает его разрушительную силу.

Змей Горыныч побеждается богатырями — героями славянского эпоса, такими как Илья Муромец (который признан в православии как реальный человек, совершивший множество подвигов и причисленный к лику святых), Добрыня Никитич или Алёша Попович. Эти герои обладают невероятной силой, храбростью и искусными боевыми навыками. После победы богатыри часто возвращают похищенное, помогают восстанавливать разрушенное и возвращают мир и порядок.

Во время Великой Отечественной войны образ Змея Горыныча и богатырей активно использовался в кинематографе, пропагандистских роликах и на патриотических плакатах как символ борьбы со злом и врагом. Фильмы того времени часто сочетали традиционные славянские христианские сюжеты с патриотическими мотивами, подчеркивая борьбу советского народа против фашистских захватчиков, сравнение фашистов с чудовищами, а советских солдат — с богатырями.

Фильм «Богатая невеста» (1945)[3], снятый в послевоенное время, содержит элементы славянского эпоса. В нем богатырь сражается с чудовищем, что символизирует борьбу с врагом, подчеркивает тему возрождения и победы после разрушений войны.

В фильме «Сказание о земле Сибирской» (1947)[4] образ богатыря и чудовища используется для передачи темы освоения Сибири и борьбы с природной стихией.

Современная мультипликация активно использует сюжеты славянского эпоса, включая истории о Змее Горыныче и богатырях[5]. Эти сюжеты адаптируются для современного зрителя, сохраняя

[3] Богатая невеста // Культура.рф. [Электронный ресурс]. URL: https://www.culture.ru/live/movies/20444/bogataya-nevesta (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

[4] Сказание о земле Сибирской // Мосфильм. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mosfilm.ru/cinema/films/skazanie-o-zemle-sibirskoy/ (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

[5] 7 современных российских мультфильмов // Культура.рф. [Электронный ресурс]. URL: https://www.culture.ru/materials/256968/7-sovremennykh-rossiiskikh-multfilmov (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

традиционные элементы, но добавляя новые художественные и технические решения.

Серия современных анимационных фильмов «Три богатыря» (2004–2021) созданная студией «Мельница», стала одной из самых популярных в России. В них Змей Горыныч является одним из главных антагонистов, которого побеждают богатыри. Мультфильмы сочетают славянские традиции с современным юмором и анимационными эффектами.

Фильм «Илья Муромец и Змей Горыныч» (2007) рассказывает о приключениях Ильи Муромца, который должен победить Змея Горыныча, чтобы спасти Русь. Фильм сохраняет традиционные элементы эпоса, но добавляет современные визуальные эффекты.

В мультфильме «Алёша Попович и Тугарин Змей» (2004) Алёша Попович сражается с Тугарином Змеем, который похищает княжну. Фильм подчеркивает тему храбрости и справедливости.

Одним из защитников от зла и освободителей от захватчиков для наших соотечественников стал победитель могущественного и коварного змея святой великомученик Георгий Победоносец.

Монастырь Святого Георгия в Помории[6] славится своими вышитыми хоругвями, которые являются важной частью православной традиции. Хоругви, украшенные изображениями Георгия Победоносца, символизируют духовную защиту и поддержку и выносятся по большим праздникам на крестные ходы.

Образ Георгия Победоносца широко представлен и в отечественной культуре. Иконы с его изображением украшают храмы, часовни и жилища.

Сохранившиеся старинные и лучшие современные образцы церковного шитья собраны в базе данных «Иконография восточнохристианского искусства» (проект научного отдела Факультета церковных художеств Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета)[7].

Георгиевская лента, первоначально использовавшаяся для награждения солдат за храбрость и отличие в боях, остается

[6] Монастырь Святого Георгия в Помории // Болгария. Отдых, туризм, информация. [Электронный ресурс]. URL: https://bulgaria.in-facts.info/достопримечательности/монастырь-святого-георгия (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

[7] Иконография восточнохристианского искусства // База данных памятников восточнохристианского искусства. [Электронный ресурс]. URL: https://icons.pstgu.ru/needlework (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

важным символом патриотизма и поддержки армии, символом памяти и уважения к защитникам Отечества. Она активно используется в период празднования Дня Победы и других памятных дат.

Герб нашей столицы Москвы также включает изображение святого великомученика Георгия Победоносца, что подчеркивает его значимость в истории и культуре главного города страны.

В Государственном музее истории религии Санкт-Петербурга хранится Георгиевский комплект облачения[8], изготовленный в честь юбилея Отечественной войны 1812 года и 300-летия царствования дома Романовых, воцарение которых в 1612 году также связано с военными победами. Этот комплект, украшенный вышивкой, символизирует славу и победу России. Его изготовление требовало мастерства и преданности делу, что делает его ценным не только историческим, но и культурным артефактом.

Походные иконостасы являются неотъемлемой частью православной культуры. Их применение, например, во время Отечественной войны 1812 года позволяло воинам участвовать в богослужении, что поддерживало дух армии.

И в наше время походные иконостасы помогают совершать богослужения в труднодоступных и экстремальных условиях. Они могут использоваться в миссионерской деятельности, во время строительства постоянных храмов или при отсутствии стационарных алтарей, в отдаленных населенных пунктах, на туристических и паломнических маршрутах и в многодневных крестных ходах, научных экспедициях. Во время военных действий походные иконостасы используются для совершения богослужений в полевых условиях.

Современный вышитый походный иконостас, выполненный в честь Георгия Победоносца[9], является уникальным примером как религиозного, так и патриотического искусства и может использоваться во всех вышеперечисленных ситуациях.

В современной культуре образ Георгия Победоносца продолжает жить в виде вышитых нашивок и шевронов, которые используются на одежде военных и гражданских лиц. Эти элементы символизируют патриотизм и уважение к традициям.

---

[8] См.: Особая военная награда. Золотой наперсный крест на георгиевской ленте // ANTIQUE LAND. [Электронный ресурс]. URL: https://antiqueland.ru/articles/1008/ (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

[9] Вышитый иконостас святой великомученик Георгий Победоносец — космодром Плесецк // Интернет-мастерская «Саккос». [Электронный ресурс]. URL: http://sakkos.ru/cat-icons/ikonostas/ikonostas-009.html (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

Современные наборы для вышивания и схемы вышивки крестом с образом святого Георгия Победоносца становятся популярным выбором для тех, кто ценит православное искусство и хочет воплотить этот символичный образ в своих работах, а также поддержать своим творчеством близких, ставших на защиту Отечества. Существуют специальные наборы и схемы, которые позволяют любителям вышивки воплотить этот символ. Их можно найти в онлайн-магазинах, магазинах рукоделия, на тематических форумах. Начинающим лучше выбирать простые схемы с небольшим количеством цветов. Опытным вышивальщицам подойдут сложные схемы с большим количеством деталей.

Некоторые златошвейные мастерские, специализирующиеся на православной тематике, организуют курсы и предлагают наборы с изображением святых, в том числе святым Георгием Победоносцем.

Вышивка с образом Георгия Победоносца может стать украшением дома, напоминанием о храбрости и защите. Такие работы часто дарят на памятные даты — День Победы, День защитника Отечества и разные религиозные праздники. Вышивка может использоваться как часть иконостаса, хоругви или другого религиозного предмета.

В 2024 году несколько вышивальщиц Свято-Троицкого собора города Саратова проходят дистанционный курс вышивки от златошвейной мастерской «Покров» (СПб), посвященный образу святого Георгия Победоносца. Этот курс помогает сохранить традиции вышивки древнерусского шитья, иконографии и передать их будущим поколениям. Мастерской в VK (ВКонтакте) создана учебная группа «Святой Георгий на коне». Курс рассчитан на 4 месяца обучения, за время которого изучается иконописный рисунок мужского лика в развороте три четверти, положение рук и складок одежды, анатомия коня, а также композиция всего образа и горок. Обучение проводит иконописец Олеся Анатольевна Мамонова, знаменщик мастерской. Ученицам необходимо освоить иконописный рисунок, но не для того, чтобы научиться рисовать такие прориси (для вышивки дана профессиональная прорись), а для того, чтобы уметь разбирать, точно ей следовать и видеть недостатки.

Параллельно вышивается этот образ, следуя за темами рисунка, изучается гравюра стежка, его пластика, а также техники шитья шелком в прикреп и на проем, золотные прикрепы. Этот курс создан для уже продвинутых учеников, владеющих техниками шитья, он дает возможность углубить знания и изучить сложные техники. Основная задача курса — поднять квалификацию, углубить

знания по колористике, пластике стежка, изучить новые формы (анатомия коня). А дальше — грамотно подобрать техники и материалы и начать вышивать образ с последующей возможностью завершить начатую работу. Обучает этому искусству Казарина Вера Борисовна, кандидат искусствоведения, член Союза художников России, руководитель мастерской древнерусского шитья «Покров» Константино-Еленинского женского монастыря Санкт-Петербургской епархии[10].

Вышивка как вид искусства позволяет передать символику образа святого Георгия Победоносца, делая его частью культурного наследия. От икон и хоругвей до современных нашивок и курсов по вышивке — этот образ продолжает вдохновлять и восхищать. Вышивка не только украшает, но и передает глубокий смысл, связанный с защитой, храбростью, освобождением и победой.

[10] Мастерская «Покров» объявляет набор на очные и онлайн-курсы лицевого церковного шитья // Константино-Еленинский женский монастырь. [Электронный ресурс]. URL: http://www.konst-elena.ru/news/all.21/2018/masterskaya-pokrov-obyavlyaet-nabor-na-ochnie-i-onlayn-kursi-licevogo-cerkovnogo-shitya.197.html (дата обращения: 13.12.2024). Загл. с экрана.

Раздел II
Словесность

Дорофеева Юлия Геннадьевна,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской и зарубежной литературы
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

ПАМЯТЬ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ (Н. АЛЕКСЕЕВА «ПОЛУНОЩНИЦА»)

Аннотация: В статье на примере романа Н. Алексеевой «Полунощница» рассматривается культурная память, память о героях Великой Отечественной войны. Алексеева показывает жизнь фронтовиков-инвалидов в доме-интернате на Валааме (1950–1984). В статье уделено внимание парадной и непарадной памяти, нежеланию окружающих принимать в свою жизнь покалеченных героев.

Ключевые слова: проза миллениалов, Надя Алексеева, Великая Отечественная война, Валаамский дом инвалидов.

Современное литературоведение выделяет различные «мемориальные парадигмы»: коллективная, гендерная, культурная память, память катастрофы, память в формировании нации. Классификации памяти выстраиваются, уточняются, расширяются[1]: спонтанная — неспонтанная — ритуальная — социальная — метаязыковая. В «Письмах о добром и прекрасном» Д.С. Лихачев размышляет о памяти: «Память — одно из важнейших свойств бытия, любого бытия: материального, духовного, человеческого... <...> Память противостоит уничтожающей силе времени. <...> Память — преодоление времени, преодоление

[1] См.: *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Н.Л.О., 2014; *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой. М.: Н.Л.О., 2016; *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004; *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999; *Нора П.* Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. [Электронный ресурс]. URL: https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/vsemirnoe-torzhestvo-pamyati.html (дата обращения: 10.12.2024) и др.

смерти. В этом величайшее значение памяти. <...> Совесть — это в основном память, к которой присоединяется моральная оценка совершенного. <...> Без памяти нет совести. Вот почему так важно воспитываться в моральном климате памяти: памяти семейной, памяти народной, памяти культурной»[2].

Герои романа Нади Алексеевой «Полунощница», помнящие прошлое, поступают по совести (Петр и Семен Подосёновы, Васька)[3]; только обратившиеся к прошлому (Павел) нарушают собственное духовное оцепенение, покой[4]; отворачивающиеся от прошлого, стремящиеся плотно закрыть перед ним дверь лишены будущего[5].

«Полунощница» — дебютный роман Нади Алексеевой, номинированный на премию «Ясная Поляна». Главный герой москвич Павел отправляется волонтером на Валаам, так как, похоронив последнюю родную душу, бабу Зою, воспитывавшую мальчика после гибели родителей, видит странные сны, а в голове у него звучит колокольный звон. Он хочет, должен найти Семена — сына двоюродного деда, Петра Подосёнова, не вернувшегося с войны комбрига 11-й стрелковой дивизии, участвовавшей в обороне Ленинграда. Баба Зоя, Заяц, в первые послевоенные годы отчаянно пыталась узнать судьбу брата: «каждый год ездила в Ленинград, отпуск тратила на добывание архивных справок, из которых было понятно: живым брат уже не вернется»[6]. Затем каждый праздник баба Зоя ставила на стол фотографию Пети

---

[2] *Лихачев Д.С.* Письмо сороковое О ПАМЯТИ // *Лихачев Д.С.* Письма о добром и прекрасном. М.: Дет. лит., 1985. С. 43.

[3] Одолев преступников, Петр и Васька могли бы скрыть убийства (закопать тела, сжечь документы, не вызывать участкового), но герои ВОВ даже мысли такой не допускают.

[4] Павел приезжает на остров после оправдательного приговора. Он сбил насмерть не раз бросавшуюся под машину девушку, страдающую алкоголизмом. Герой не чувствует своей вины, так как решение суда — не виновен. Однако несколько дней на Валааме, открывшаяся история его двоюродного деда встряхивают молодого мужчину. Павел «рассматривал плакат со списком грехов над столом. Было не то, что по приезде. Теперь каждый пункт относился к нему. Возьми маркер — галочки проставь, неси на исповедь. Словно плакат повесили и грехи описали так обыденно исключительно для него. Последний в списке, “излишняя тяга к покою” — был для Павла прямо-таки образом жизни» (*Алексеева Н.* Полунощница. М.: АСТ, 2024. С. 285).

[5] Ёлка (Елена Сергеевна) всю жизнь пытается забыть свою малую родину, Валаам. Первой ее любовью оказывается преступник Егор, три мужа умирают один за другим. У нее не остается родных, нет детей.

[6] *Алексеева Н.* Полунощница. М.: АСТ, 2024. С. 8.

и бокал для него. Муж отмечал ее непреходящую тоску: «Сына родного так не оплакивала»[7]. В конце жизни баба Зоя заговаривалась, называя внука именем брата. Однако в этом поклонении чувствуется и некоторая картинность: рефреном звучит описание фотографии — лобастый курчавый парень. Женщина ищет, помнит, хочет вернуть молодого здорового веселого брата, такого, каким он был, уходя на фронт. Увидев на ленинградском вокзале калеку, она то ли не узнает брата, то ли не хочет узнавать его в этом изуродованном войной виде. «На вокзале, когда Заяц ему навстречу шла, он уже уперся утюгом в перрон. Сапог, который чинил, отбросить к чертям, оттолкнуться — и к ней. Тут на черно-белом портрете, который держала вверх ногами маленькая рука сестры, самого себя узнал — того, настоящего себя: высоколобого, сильного, целого. Такого брата она искала. Не нашла. Двугривенным унизила, как и все»[8]. Этот двугривенный, как укор, Петр хранит до конца, а потом и его сын Семен.

В романе, как в большинстве произведений русских миллениалов, к каковым относится Надя Алексеева, нелинейное повествование. Действие (конец апреля 2016 года, Страстная неделя) умещается в неделю, фактически книга описывает время с 1943 по 2016 год. События прошлого представлены в форме воспоминаний героев или внезапного погружения в глубины памяти: «Начала говорить и не могла остановиться, перелистывая память, как записную книжку»[9].

На обложке книги подзаголовок — «Маленький остров. Большая история». В интервью автор объясняет свой интерес к прошлому острова: «Зацепила подлинная история с домом инвалидов, который действительно был на Валааме в прошлом веке, с нее все и началось. Меня шокировало, что я ничего об этом не знала. Все семьи затронула война, но почему никто не говорит о том, что стало с победителями? Интересно было создать именно это переплетение между прошлым и настоящим»[10].

Петра Подосёнова вместе с боевым товарищем Васькой и другими инвалидами в 1950 году перевозят на остров в интернат для покалеченных участников ВОВ. «С вокзала сгребли в одну

[7] *Алексеева Н.* Указ. соч. С. 9.
[8] Там же. С. 277.
[9] Там же. С. 227.
[10] *Сычева А.* «Полунощница» Нади Алексеевой: репортаж с презентации романа // АСТ. [Электронный ресурс]. URL: https://ast.ru/news/polunoshchnitsa-nadi-alekseevoy-reportazh-s-prezentatsii-romana/ (дата обращения: 12.12.2024).

машину, переправили на Валаам»[11]. Всех фронтовиков-инвалидов называют на острове самоварами.

В романе разворачиваются две линии памяти: память культурная и память рода.

Культурная память (память страны) стремится к забвению. Покореженные герои не нужны на Большой земле, их изуродованные тела собирают со всей страны в одном месте, словно прячут. Вечно пьющая санитарка Лаврентьева по ночам плачет у памятника Ленину: «Да как же мы, Ильич, до такого опустились, а? Ведь заперли героев, как на кладбище. Продовольствия в обрез. Дальше что будет?»[12]. Герои, защищавшие Ленинград, словно вновь переживают блокадный кошмар: еды, дров, обезболивающих практически нет. Но нелицеприятная сторона скрыта от людей с Большой земли: они не представляют суровых условий интерната. Случайный человек может не заметить трагизма происходящего. Это хорошо видно в эпизоде с участковым Захаровым. Тот впервые оказывается на острове, чтобы расследовать убийство врача. Участковый крайне пренебрежительно думает: «Окопались на острове, живут, как за границей. Вальсы у них по воскресеньям»[13]. Захаров оказывается на Валааме в праздничные майские дни, когда впервые за несколько лет ветеранов вывозят на улицу петь.

Алексеева показывает, как живым и здоровым родственникам ветеранов неудобно было бы принять в свою жизнь инвалидов, они стали бы обузой, тяжким бременем, даже стыдом. Дед Павла, получив письмо о Подосёнове, скрывает его от жены: «Ты че? Как такое скажешь? Ненаглядный ее Петя троих порешил, плюс безногий, плюс самоубийца. Плюс жена-паралитик. У деда тогда защита была, папка твой институт заканчивал, Зоечка свое отгоревала. Куда брать? Пацана и его мать лежачую!»[14].

Другая героиня, Ёлка (Елена Сергеевна), испытывает отвращение к военному интернату. Она «не могла дождаться, когда же последнего самовара свезут на кладбище и война, застрявшая тут, наконец закончится. Семьдесят четвертый на дворе, все-таки!»[15]. Она доходит до кощунства: устраивает для туристов за отдельную плату аттракцион, кунсткамеру — показывает инвалидов как необыкновенных уродов. Ёлка оправдывает своих

[11] *Алексеева Н.* Указ. соч. С. 198.
[12] Там же. С. 201.
[13] Там же. С. 281.
[14] Там же. С. 405–406.
[15] Там же. С. 93.

насильников, а спасших ее фронтовиков ненавидит. В ее голове стучит мысль: «Ветеран, инвалид, падаль»[16]. В ней нет ни благодарности, ни сочувствия, ни понимания.

Петр Подосёнов, морально так и не вернувшийся с войны, психологически не может начать новую жизнь. «В окопах под Ленинградом он воображал другую жизнь. Большой дом в деревне, где хватит места всем. Сестра, скажем, займет второй этаж, он со своей семьей — первый»[17]. Сложилось все иначе. Послевоенная жизнь только внешне кажется более или менее устроенной — у него, безногого, молодая красивая жена, растет сын, фронтовик пользуется непререкаемым авторитетом и уважением товарищей. Но он физически ощущает свою ненужность, и когда появляется повод совершить новый благородный поступок, не раздумывая, мертвой хваткой держится за дело: берет на себя вину за убийство бандитов, чтобы отвести подозрения от сына и друга. Подписав показания, Петр сбрасывается с колокольни. Участковому Захарову трудно поверить, что человек-калека способен на хороший боевой выстрел: «Не верил Захаров этому Подосёнову. Чтобы один с подбитой кожей задницей да на подшипниках уложил троих?»[18]. Спустя много лет (в 2016 году) Павел услышит иную точку зрения нового доктора острова, Данилова. Это другое поколение, выросшее на парадах, воспитывающееся на уважении к подвигу ветеранов (никто не забыт, ничто не забыто). Данилов не видел интернатовский быт — сырые пижамы, пропахшие мочой комнаты, пьяных санитарок, неспособных или забывающих вымыть больных раз в неделю, — «Во люди были: на одних руках влез. Сейчас таких нет. Кстати, они, инвалиды, прямо в кельях лежали. Как святые...»[19].

В стране память о войне сохраняется торжественная — на парады Победы, на Валааме она была ежедневная, мучительная, непарадная. «Валаамских инвалидов на настоящие парады не звали, на острове не горел Вечный огонь. Разве что по радио в День Победы благодарили всех оптом: живых, мертвых, искореженных — “за подвиг”»[20]. Алексеева отмечает, что у фронтовиков-инвалидов сложилось иное отношение к майскому празднику: 22 июня «ветераны чтили больше майских празд-

[16] *Алексеева Н.* Указ. соч. С. 259.
[17] Там же. С. 273.
[18] Там же. С. 281.
[19] Там же. С. 288.
[20] Там же. С. 74.

ников, Победы, октябрьской. Это был их день, день, когда жизнь, вильнув в сторону, пошла вкривь и вкось»[21].

Алексеева штрихами, обрывками фраз рисует трагический конец героев: «один безногий кинулся под поезд», «глухой Виктор повесился», «двое сбежали босиком по замерзшей Ладоге. Пока хватились, те закоченели насмерть»[22]. Ветеранов-инвалидов сломила не война, но пришедшее за ней ощущение ненужности: «вернулся из госпиталя — победили — никому не нужен»[23]. В Ленинграде их прогоняют даже из подвала, где они пытаются выжить. В окопах бойцов одолевали вши[24], голод. Не хватало оружия, но было ощущение справедливости и единства. В романе ветераны «горланят» песню:

Десять винтовок на весь батальон,
В каждой винтовке — последний патрон.
В рваных шинелях, в дырявых лаптях
Били мы немца на разных путях...

Это первый куплет песни (мотив «Крутится, вертится шар голубой»), написанный В.И. Лебедевым-Кумачом в 1939 году. В 1941 году появилось продолжение песни-переделки. Интересно, что ветераны поют именно первый куплет, где говорится непосредственно о солдатах, живой силе, о победе фактически «голыми руками». Последняя строфа, та, где в бой вступает техника, не вспоминается:

Пушки и танки фашистов громят,
Летчики наши на запад летят.
Черного Гитлера подлая власть
Крутится, вертится, хочет упасть.

Неизгладимость фронтовых впечатлений, душевные и физические травмы, медали, мундиры, мемориальная доска, памятник — все это выступает в романе как культурная память

[21] *Алексеева Н.* Указ. соч. С. 267.
[22] Там же. С. 196, 77, 78.
[23] Там же. С. 195.
[24] «Вошь перекуров не давала ни ему, ни его бригаде. Мелкая тварь кусала за ухо, копошилась в ширинке. В сорок третьем бриться уже не успевали, так вот подползешь к Ваське по окопу, пока махорку скрутишь бумажкой, послюнишь, голову наклонишь прикурить — уже с одной бороды на другую перетекла, стерва белая» (*Алексеева Н.* Указ. соч. С. 273).

военного времени. Отсутствие воспоминаний о войне становится маркером непринадлежности к группе военных. Жена Петра Подосёнова Антонина считает нового пациента Илью Ильича «нормальным», так как он «не вспоминает про пальбу, окопы с утра до ночи»[25]. Именно это и настораживает героя, кажется подозрительным. Он пытается уточнить дивизию, батальон новоприбывшего, ведь фронтовики на Валааме не могут не вспоминать войну. Фальшивость биографии Ильи Ильича подтверждается: он приехал на остров в ожидании валюты с группой таких же фиктивных больных.

Память военного времени (культурная) сужается, переходит в память родовую, так как в стране не было ни одной семьи, которую не затронула бы война. Память поколений в романе представлена в вещественных, материальных образах: фотографии, могилы, памятники, медали и ордена.

Могила Петра Подосёнова выглядит запущенной. Она превратилась во впадину, кругом валяются окурки. Павел представляет, что баба Зоя сразу привела бы ее в порядок, посадила цветы, и сам задумывается о памятнике своему герою-родственнику. Заботясь о могилах предков, «человек участвует в соединении времен — прошлого, настоящего и будущего — и тем самым постигает свою самоидентичность и обретает целостность»[26]. В герое бессознательно живет чувство принадлежности к своему роду, теплится память о предках как непременное условие человеческого бытия, залог жизни, пушкинская «животворящая святыня»: «любовь к родному пепелищу», «любовь к отеческим гробам».

Состояние неведения приносит человеку душевный комфорт, так как снимает с него моральную ответственность за действия других (власти/государства/окружающих). Память, будучи основой совести и нравственности[27], не дает человеку успокоиться, заставляет его искать ответы, доискиваться истины, меняться.

[25] *Алексеева Н.* Указ. соч. С. 190.

[26] *Попова О.А., Соболева О.В.* Категория памяти в русской литературе (от классической традиции к современной интерпретации) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2020. Т. 13. Вып. 10. С. 46.

[27] См.: *Лихачев Д.С.* Указ. соч. С. 44–45.

Киреева Елена Владимировна,
кандидат филологических наук, доцент,
доцент кафедры русской и зарубежной литературы
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

РОЛЬ ПЕСНИ В ЖИЗНИ НАРОДА В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Аннотация: В статье освещается ряд аспектов темы, вынесенной в ее заглавие. На основании работы исследователей и свидетельств участников войны, в том числе в издании материалов, собранных студентами СГУ, обозначена роль песни преимущественно среди бойцов разных родов войск, а также вклад в создание и распространение песен профессиональных и безымянных авторов, фронтовой печати, артистов, выезжавших на фронт.

Ключевые слова: песни периода Великой Отечественной войны, роль песни в жизни народа, свидетельства участников войны.

Песня как одно из ярких проявлений души народа всегда была значима в его жизни. В годы войн на протяжении истории нашей страны ее роль едва ли не возрастала[1].

Великая Отечественная война — время, когда вновь встал вопрос «быть России иль не быть»,— не стала исключением, хотя, казалось бы, во время этой самой страшной, стоящей стольких жертв нашему народу, войны было не до песен. Песня помогла выстоять, победить, сохранить в себе и ближних человеческое начало среди ужасов сатанинской злобы врага.

Об этом свидетельствуют участники Великой Отечественной войны, труженики тыла, угнанные на работу в Германию, военнопленные. Эти рассказы наряду с текстами песен по окончании войны стали предметом осмысления исследователей.

Студенты-филологи Саратовского университета начали работу по сбору песен уже в 1943 году под руководством Т.М. Акимовой.

[1] См., в частности: *Акимова Т.М.* Песни о гражданской войне // Известия АН СССР. Отд. лит. и яз. 1955. Ч. XIV. Вып. 4. С. 329–363 и др.

Итожащая эту работу статья ученого-педагога появилась в 1949 году[2].

В 1964 году была опубликована монография «Русский фольклор Великой Отечественной войны». Песням в этом, как сказано в аннотации, «первом обобщающем научном исследовании, посвященном всем жанрам фольклора Великой Отечественной войны» уделено много места[3].

Тексты песен периода Великой Отечественной войны, как и их осмысление в научно-справочном аппарате издания, увидели свет в антологии «Русский советский фольклор»[4].

Работу по сбору песен Великой Отечественной войны студенты филфака СГУ вели постоянно, несколько активизируя ее к памятным датам[5].

Основное внимание в публикациях и исследованиях о песнях Великой Отечественной войны, безусловно, прежде всего уделено песням, рожденным в этот период. Но заслуживает внимания

---

[2] *Акимова Т.М.* Песни Саратовского Поволжья в годы Великой Отечественной войны // Литературный Саратов: альманах Саратовского отделения Союза советских писателей. Саратов: Сарат. обл. гос. изд-во, 1949. Кн. 10. С. 209–231. Характеристику коллекции песен, ставших материалом исследования, см.: *Киреева Е.В.* Рукопись Т.М. Акимовой (Собрание песен Великой Отечественной войны г. Саратова и области) в учебной лаборатории «Кабинет фольклора имени проф. Т.М. Акимовой» // Культурное наследие г. Саратова и Саратовской области. [Текст]: Материалы IX Междунар. науч.-практ. конф. (14–17 октября 2020 г.). Саратов: Саратовский источник, 2020. С. 49–56.

[3] Русский фольклор Великой Отечественной войны / отв. ред. В.Е. Гусев. М.; Л.: Наука, 1964; см.: *Минц С.И., Гречина О.Н., Добровольский Б.М.* Массовое песенное творчество. С. 103–149; *Кирдан Б.П.* Бытование русского фольклора Великой Отечественной войны. С. 267–292; *Гусев В.Е.* Идейно-эстетические особенности русского фольклора Великой Отечественной войны. С. 293–309; *Розанов И.Н.* Песни о Катюше как новый тип народного творчества. С. 310–325 и др. В дальнейшем ссылка на статью Минц и других: *Минц С.И. и др.*

[4] Русский советский фольклор. Антология / сост. и примеч. Л.В. Домановского, Н.В. Новикова, Г.Г. Шаповаловой; вступ. ст. Л.В. Домановского; под ред. Н.В. Новикова, Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1967. В дальнейшем данное издание: Русский советский фольклор.

[5] См.: *Архангельская В.К.* Песни Великой Отечественной войны в записях начала 80-х годов // Фольклор народов РСФСР: межвуз. науч. сб. Уфа: Изд-во Башкир. ун-та, 1989. Вып. 16. С. 81–89; Устные рассказы о Великой Отечественной войне в записи студентов СГУ имени Н.Г. Чернышевского (к 70-летию Победы) / сост., ст. от сост. З.А. Яковлевой; предисл. З.А. Яковлевой, Е.В. Киреевой; под ред. Е.В. Киреевой. Саратов: Десятая муза, 2015 (в дальнейшем данная работа: Устные рассказы).

и отмеченный исследователями факт исполнения, порой перепева, своего рода актуализации песен о войнах, предшествующих Великой Отечественной (см. указанную статью Т.М. Акимовой).

Неожиданный поворот темы о песнях Великой Отечественной войны представлен во вступительной статье Л. Домановского — роль песен невоенных в годы войны: «Участники войны в своих воспоминаниях и фронтовых записках часто рассказывают о том впечатлении, какое в это время производила простая русская песня. А. Твардовский вспоминает, как летом 1941 года в открытой степи на ночлег расположилась часть, прошедшая “с боями, со всеми муками отступления чуть не тысячу верст”. “Запели простую русскую песню из тех, что подтянуть может всякий. И в той песне не было даже ни слова про войну... Зато были слова о жизни, любви, родной русской природе, давних деревенских радостях и печалях. И странно: показалось, что ничего этого нет — ни немцев, ни великого горя, — а есть и будет жизнь, любовь, родина и песня... Все пройдет. Все еще будет. Мать обнимет сына. Воин подхватит на руки подросшего без него ребенка...”. Все неумирающее, живое, родное и близкое было одинаково дорого советским воинам, боровшимся за мир и счастье на земле»[6].

Значимы и приводимые исследователями свидетельства участников войны о насущной потребности в «воодушевляющей» песне: «“Наше время, — писал один боец, выражая мнение своих товарищей, — как в порохе, нуждается в хорошей, динамической и воодушевляющей песне”. Другой боец рассказывал: “Чем веселее песня... тем она больше в ходу. С ней и в бой, и после боя”»[7].

Весомое подтверждение справедливости приведенных слов бойцов находим в другой работе: «Интересный пример создания новой лирической песни на фронте приводит писатель П. Капица, работавший во время войны во фронтовой печати подводников: “У людей, работающих на тральщиках, работа очень опасная. Осенью появилась песня, как чума захватившая всех тральщиков, о дальневосточном миноносце, который давно погиб и всплывает в эту войну, чтобы снова погибнуть. Песня эта упадническая, и не было никакой возможности от нее избавиться. Надо было выдумать свою песню, которая перебила бы

[6] *Домановский Л.* Советский фольклор // Русский советский фольклор. С. 30–31.

[7] Там же. С. 31.

эту. Был использован Сурков, симоновские мотивы. Но не было морской песни. Наконец, свои краснофлотские поэты написали хоть и неважную, но бодрую, морскую песню — окончание ее помню: "Ты не стой на холоду — вернусь",— песня, повторяю, неважная песня, но помогла избавиться от упаднических настроений".

Здесь характерно все: и удельный вес лирической песни в военном быту, и вытекающая отсюда острая необходимость быстрого создания песни, соответствующей моменту, и обращение в поисках формы к советской песне, к "Суркову и симоновским мотивам", и само коллективное возникновение песни — коллективное не только по авторству, но и по потребности, осознанной коллективом».[8]

Общее представление о массовом песенном творчестве в периоды Великой Отечественной войны дает классификация коллектива авторов коллективной статьи в монографии «Русский фольклор Великой Отечественной войны».

Во-первых, это маршевые гимнические песни воинских частей и партизанских отрядов с учетом периодов войны с момента ее начала до Победы.

Во-вторых — лиро-эпические песни о героях и их подвигах, зачастую близкие к балладе. Это песни о героях с именем и без, танкистах, летчиках, фронтовых шоферах, пехотинцах, связистах, партизанах и других.

В-третьих — едва ли не самая большая по числу текстов группа песен лирических с подгруппами: песен о фронтовой дружбе, о родном городе, о возлюбленной, жене, женщине-бойце, медсестре; о гибели на войне; песен военнопленных и угнанных в Германию. Появился новый вид песенного творчества — «песни-ответы». Немало переделок лирических песен советских поэтов, а также песен в форме письма.

В-четвертых,— песни сатирические: о врагах нашей Родины с двумя подгруппами — об обманутых обещаниями развязавших войну главарей рядовых солдатах и остросатирические о Гитлере и его приспешниках. Были и песни о предателях, нарушителях общественной морали.

Приведем свидетельства о роли песни в годы Великой Отечественной войны ее участников, выборочно опубликованные в названном выше издании коллекции записей студентов СГУ, ввиду отсутствия его в электронном формате: «Служил-то

[8] *Минц С.И. и др.* Указ. соч. С. 126–127.

я в 4 танковой армии. Я сочинял, всегда был запевалой. Самая любимая “Тачанка” была, в строю, самая любимая, “Огонек” пел в землянке. <…> Меня ребята уважали за песни»[9].

«Мы не пели, мы плакали. Каждая минута ждала смерть. Тут не запоешь. <…> Один раз попросили сделать кино. А он [немец] как налетел, разбежались, и не до кино. Так и песни. Один раз слышал о концерте в Сталинграде — побежал, налетели самолеты, и все. У нас был один, Никишкин с Ростова. Вот он сочинял песни. Башковитый мужик. Он с института. Пел часто “Бьется в тесной печурке огонь”»[10].

«Приезжали московские артисты — один раз концерт был. На Северо-Западном фронте на Смоленском направлении в 42 году. Мы не успели туда, бомбежка. У нас было больше мату, чем песен. В Брянских лесах встречались с партизанами. Освобождали армию Белова. Песни в основном не пели. <…> Вот когда отправляли с маршевой ротой, пели сами бойцы “Вставай, страна огромная”. Мы были в окопах. Отдых был только сходить в баню переодеться. Некогда было петь»[11].

«Петь ничего не пели на войне. Забыл, сколько лет-то прошло. “Три танкиста” пели — я в танковых частях был. <…> Ну вот “Синенький платочек” пели. Вместе-то мы никогда не пели. Ночью наступаем, днем спим. По экипажам все были, где там петь-то. Вот даже позабыл все фронтовые песни»[12].

«Там не песни, а слезы. Шел с начала до конца войны. Не до песен было. Под Москвой взяли патефон и пластинку, не помню какую, и до конца войны ее таскали. Любили песни Шульженко. Юрий Хитев был весельчак, песенник. <…> Я не пел. Я связист, всегда в поле и некогда. Любимые песни — “Землянка”, “Синенький скромный платочек”»[13].

«— Армейская газета отпечатывала листовки с песнями. Как помню, была отпечатана “Бьется в тесной печурке огонь”. Мы их получали и пели. При полку была самодеятельность. Когда наши танки пожгут, мы уходили на отдых и пели. Вот эту пели — “Ой, дороги, пыль да туман”, любили. <…>

— А к вам артисты приезжали?

— Приезжали, а как же? На Висле было дело. Шульженко пела. “Синий платочек”. А как начался артобстрел, все по лесу

[9] *Фирсанов П.С.* Практика 1984 г. // Устные рассказы. С. 24.
[10] *Фирсанов Н.А.* Там же.
[11] *Трушкин М.Н.* Там же. С. 25.
[12] *Быстров Д.И.* Там же. С. 25–26.
[13] *Бочкарев А.И.* Там же. С. 26.

разбежались, и не до песен. <...> А вот еще помню, всю войну наши танкисты переделали и пели, их это забавляло: “Три танкиста/Выпили по триста,/Экипаж машины боевой”. Каждый раз перед боем пели, бодрились. Всю войну»[14].

«— Николай Петрович, откуда вы узнавали на фронте новые песни, стихи?

— Много песен, стихов, частушек создавалось самими солдатами, потом все это попадало в солдатские блокноты. Журналисты, приезжавшие на фронт, печатали их в газетах, так они возвращались к бойцам по различным направлениям фронта. Песни не только развлекали бойцов, но и были верным и стойким союзником в борьбе с врагами.

Мы всегда ждали писем из дома, иногда родные присылали тексты песен, стихов о мужестве, стойкости солдат, о вере в Победу. Мне из дома моя сестра присылала текст песни “Землянка”, а позже я услышал ее в исполнении артистов фронтового ансамбля у нас на передовой прямо перед боем (*исполняет песню*). Эта песня осталась моей любимой на всю жизнь.

— Николай Петрович, о чем вы мечтали на фронте?

— Мы хотели только одного — Победы и были уверены в том, что мы обязательно победим. За ценой мы не стояли, а цена — это разрушенные села, города, погибшие молодые ребята».

Участник войны рассказал о событиях 1944 года. Запуганные немцами жители Польши ожидали расправы над ними советских солдат, но, убедившись в ложности этой информации (в том числе об отсутствии на лбу у русских солдат рогов), стали относиться к ним доброжелательно.

«— Вечером, недалеко от реки Сан, мы разожгли костер и устроили маленький концерт. Солдаты исполняли такие песни, как “Синий платочек”, “Огонек”, “Катюша” (*исполняет песни*). <...>

— Николай Петрович, как вы думаете, сближает ли народное творчество людей?

— Я думаю, что да. Полякам ведь было понятно, о чем мы поем, и они увидели, что мы не звери, как описали нас немцы, а нормальные люди, такие же как и все. <...>

— Приезжали ли к вам артисты? Какие песни они исполняли? И каково ваше отношение к этому?

— Иногда к нам приезжали артисты, которых мы всегда ждали. Они читали стихи, пели песни, показывали инсценировки.

[14] *Кондрашов В.Н.* Там же. С. 26–27.

Особенно нам нравились сатирические частушки про Гитлера (*исполняет частушки*). Даже в самые трудные дни песня не покидала бойцов. Она поднимала дух, веру в Победу, вселяла бодрость и силу.

Перед нами выступали бойцы и артисты ансамбля песни и пляски Чехословацкого корпуса, и концерт закончился совместной песней "Катюша". <...>

— Как вы считаете, какую роль сыграли в Великой Отечественной войне песни, концерты, чтение стихов?

— В период Великой Отечественной войны песенное творчество фронтовиков приобрело значение мощного идеологического оружия. Песни выполняли не только развлекательную функцию, но и были бесстрашным помощником в борьбе с врагом. Они воспитывали у бойцов и командиров гуманизм, патриотизм, преданность Родине»[15].

[15] *Кобелев Н.П.* Практика 2008/2009 уч. г. Там же. С. 20–23.

Хвостова Ольга Александровна,
кандидат филологических наук, доцент,
доцент кафедры русской и зарубежной литературы
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

САРАТОВСКАЯ КНИГА ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ: ГУКОВСКИЙ ГР., ЕВГЕНЬЕВ-МАКСИМОВ В. ЛЮБОВЬ К РОДИНЕ В РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (САРАТОВ, 1943)

Аннотация: Вышедшее в прифронтовом Саратове в 1943 году научно-популярное исследование двух литературоведов, ленинградских профессоров Г.А. Гуковского и В.Е. Евгеньева-Максимова «Любовь к родине в русской классической литературе» обозревает десять столетий в истории русской литературы. Оно обращено к большой читательской аудитории, которая как никогда была едина в патриотическом порыве любви к Родине, осознавала актуальность и значимость избранной авторами темы в суровой военной действительности. Евгеньеву-Максимову принадлежат главы, посвященные выявлению «военно-патриотических, военно-героических мотивов» в «народной поэзии», «древнерусской литературе», творчестве Гоголя, Белинского и Чернышевского, Некрасова, Л. Толстого, М. Горького. Преемственные связи между литературным и историческим процессами, прошлым и настоящим показаны и в написанных Гуковским разделах: «XVIII век», «Радищев», «Поэты-декабристы», «Пушкин», «Лермонтов». Книга, ставшая библиографической редкостью, выходит за рамки вульгарно-идеологических клише и ленинско-сталинских схем в трактовке патриотической идеи, свойственной художникам слова разных эпох и русской литературе в целом.

Ключевые слова: Г.А. Гуковский, В.Е. Евгеньев-Максимов, Великая Отечественная война, тема любви к Родине, русская классическая литература, Саратов, патриотизм, «героический пафос», поколенческая память, народ.

Бурное развитие книгоиздания (серийного, научного, художественного, популярного) в военном, прифронтовом Саратове становится мощным агитационным оружием патриотической

пропаганды, направленной на помощь фронту, поднятие героического духа солдат и тыла, на борьбу с врагом: «Всего с июня 1941 г. по май 1945 г. в Саратовской области было издано около 500 книг и брошюр»[1]. Сегодня они стали библиографической редкостью и имеют мемориальное значение. Весной 1943 года в Саратовском областном государственном издательстве пятитысячным тиражом выходит небольшого формата книга (подписана к печати 21 апреля) под заглавием «Любовь к родине в русской классической литературе»[2]. Ее авторы — Григорий Александрович Гуковский и Владислав Евгеньевич Евгеньев-Максимов, ведущие литературоведы, профессора Ленинградского государственного университета, которые весной 1942 года вместе с другими учеными были эвакуированы в Саратов и сразу же активно включились в научно-преподавательскую, просветительскую работу. За несколько месяцев Евгеньевым-Максимовым и Гуковским было подготовлено это компактное (88 страниц) научно-популярное исследование, которое поэтапно обозревает десять столетий в истории русской литературы. В оглавлении напротив каждого из 13 разделов обозначен его автор.

Заявленные в книге историко-литературные проблемы и персоналии на протяжении многих лет входили в сферу научных и педагогических интересов обоих ученых. Преподаватель (с 1920 г.), профессор (с 1934 г.), доктор филологических наук (с 1937 г.) ЛГУ В.Е. Евгеньев-Максимов был авторитетным некрасоведом, автором фундаментальных трудов (трилогия о журнале «Современник», вышедшая в 1934–1939 гг.), лекционных и семинарских занятий, спецкурсов по истории русской журналистики, о революционно-демократической критике и публицистике, монографических работ о Некрасове, Чернышевском, Белинском, Добролюбове, Салтыкове-Щедрине, современной литературе, популярного учебника «Очерк истории новейшей русской литературы» (1927, выдержал 4 издания), многочисленных пособий для учителей и школьников.

---

[1] Развитие издательского дела в Саратовской области в годы Великой Отечественной войны // Сетевое издание «Книга Памяти Саратовской области». [Электронный ресурс]. URL: https://книгапамяти64.рф/history/culture/razvitie-izdatelskogo-dela-v-saratovskoy-oblasti-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny-/ (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

[2] *Гуковский Гр., Евгеньев-Максимов В.* Любовь к родине в русской классической литературе. Саратов: ОГИЗ. Саратовское областное государственное изд-во, 1943. 88 с. Далее это издание цитируется с указанием в скобках страницы.

С осени 1941 года Евгеньев-Максимов, по его собственному выражению, «сделался постоянным лектором Красной Армии»[3]. Даже в страшное блокадное время прочитанные им «со страстностью» и самоотдачей, часто в перерывах между обстрелами, лекции пользовались неизменной популярностью у слушателей, раненых бойцов, простых ленинградцев. «Если серьезность университетской работы в известной мере служила противоядием против моральной дистрофии, влияние которой я чувствовал, то не меньшим противоядием явилась напряженная работа по культурному обслуживанию военных госпиталей и воинских частей. <...> Меня натолкнула на нее острая потребность вложить свою лепту в великое и святое дело обороны страны. Обдумав несколько тем лекций литературно-оборонного содержания, я пришел к мысли, что эти лекции могут быть полезны и как разумное развлечение, и как один из способов к поднятию и упрочению патриотического настроения», — писал Владислав Евгеньевич в саратовских дневниках 1943 года «Блокада. Черные дни Ленинграда»[4]. Ученица Евгеньева-Максимова, профессор ЛГУ В.Г. Березина вспоминала, что «только в 1943 г. им было прочитано в военных госпиталях, на фабриках и заводах, в школах и ремесленных училищах 310 лекций»[5]. В этом же юбилейном для ученого году (60 лет) он был награжден орденом Трудового Красного Знамени. По совместительству Евгеньев-Максимов занимал должность заместителя директора по научной работе Дома-музея Н.Г. Чернышевского.

Г.А. Гуковский, ведущий научный сотрудник ИРЛИ, автор крупных научно-исследовательских трудов по русской литературе XVIII века, декан филологического факультета ЛГУ, в Саратове работал на кафедре русской литературы СГУ с 1942 по 1946 год. Здесь он начал осуществлять задуманный им трехчастный цикл «Очерки по истории русского реализма». Первая книга «Пушкин и русские романтики» была опубликована в Саратове (1946). Выдающийся оратор, Гуковский прочитал более 400 лекций в различных аудиториях и организациях города:

---

[3] *Евгеньев-Максимов В.Е.* Блокада. Черные дни Ленинграда. Воспоминания / публ. Н. Максимовой, Н. Жданович, вступ. ст. Д.С. Лихачева // Звезда. 2011. № 2. С. 111–137. [Электронный ресурс]. URL: https://magazines.gorky.media/zvezda/2011/2 (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

[4] Там же.

[5] Здесь и далее цит. по: *Евгеньев-Максимов В.Е.* Из воспоминаний о блокадном Ленинграде / публ. Т.С. Царьковой // Некрасовский сборник. Л.: Наука, 1988. Т. X. С. 193.

в госпиталях, на предприятиях, в воинских частях, библиотеках, школах. Как и его старший коллега, Григорий Александрович, не жалея сил, мужественно и самозабвенно, по-своему служил Отечеству.

Идея народа как главной действующей силы, его патриотической, героической роли в истории, отраженной в многовековом зеркале литературы, объединяет все части книги соавторов. Она начинается с официального высказывания, «афоризма» И. В. Сталина: «Только народ бессмертен. Все остальное преходяще» (3). Это не столько ритуальная, сколько вполне уместная в контексте историко-литературного обзора фольклорных жанров цитата из сталинской «Речи на приеме руководящих работников и стахановцев металлургической и угольной промышленности» 29 октября 1937 года. Далее эмоционально и патетично Евгеньев-Максимов говорит о духовном содержании литературы, обозначая необходимость именно сейчас, «в переживаемое время» военных испытаний, увидеть связь между «народной поэзией» и «душой», «миросозерцанием», «идеалами» народа, когда это «великое, святое слово» «у всех на устах» (3). Исследователь характеризует русский эпос с точки зрения «демократизма» (5) содержания, воплощенного в череде былинных образов богатырей-крестьян, пахарей (Святогор, Микула Селянинович, крестьянский сын Вавило, Илья Муромец), в которых воспеты физическая мощь, мудрость, патриотические качества, любовь к Родине. Значимая роль «подлинно народных героев» (8) в освободительной борьбе с иноземными захватчиками показана на примере сюжетов исторических песен о татарском нашествии (образ Авдотьи Рязаночки, Щелкана Дудентьевича), осаде и взятии Казани войсками Ивана Грозного, покорителе Сибири Ермаке, о борце с польскими интервентами Михаиле Васильевиче Скопине-Шуйском, о народных вождях Степане Разине и Емельяне Пугачеве. В ряду положительных персонажей русского фольклора Евгеньев-Максимов называет и двух царей, прославленных в «Песне об Иване Грозном» и песне «Рождение Петра Первого».

В произведениях древнерусской литературы «церковно-религиозного направления» (10) и светского содержания выделены две темы: борьба народа с печенегами и половцами («Повесть временных лет», предание о Кожемяке, «Слово о полку Игореве») и сопротивление татарскому игу («Повесть о разорении Батыем Рязанской земли»). Она вдохновила и популярного прозаика-беллетриста, лауреата Сталинской премии Василия

Григорьевича Яна (Янчевецкого) на создание исторических романов «Чингисхан» (1939) и «Батый» (1942). Победа Московского князя Дмитрия Донского над татарами в Куликовской битве воспета в «Повести о Мамаевом побоище». Духоподъемный смысл имеет и приведенный Евгеньевым-Максимовым большой отрывок из поэмы К. Симонова «Ледовое побоище» (1937), сюжет которой восходит к «Житию Александра Невского» (19–20). Исследователь обозначает закономерную аналогию между «целями» «псов-рыцарей» (21), которые 700 лет назад вторглись в Русскую землю и были повержены в 1242 году, и заявлениями Гитлера в его «смрадной книжонке “Моя борьба”» (21).

Любовь к Родине — сквозная тема в литературе разных эпох. Авторы книги едины в результативном решении военно-патриотической задачи: показать преемственные связи между литературным и историческим процессами, прошлым и настоящим, разными поколениями и активизировать у читателей военного времени историческую память о победах предков, их героизме и стойкости.

Персональный подход представлен Г.А. Гуковским в блистательном очерке истории, культуры, литературы XVIII века. Он выделяет две титанические фигуры победителей и реформаторов эпохи: Петра I и М.В. Ломоносова. Научная, просветительская деятельность, литературная стезя Ломоносова охарактеризованы с точки зрения «народного патриотизма» (23), с привлечением цитат из «Разговора с Анакреоном», «Оды на день восшествия на Всероссийский престол Ея Величества Государыни Императрицы Елисаветы Петровны 1747 года», «Оды Светлейшей Державнейшей Великой государыне императрице Елисавете Петровне, самодержице Всероссийской, на пресветлый торжественный праздник ее величества восшествия на Всероссийский престол ноября 25 дня 1761 года...», поэмы «Петр Великий». Остроактуальны, созвучны военному времени оказываются публицистические произведения и стихотворения Феофана Прокоповича («Слово похвальное о баталии Полтавской»), трактат «О ратном поведении» (1701) Ивана Тихоновича Посошкова, поэма М.М. Хераскова «Россиада» (1779), трагедия Я.Б. Княжнина «Росслав» (1784). В обзоре литературы XVIII века Гуковский акцентирует внимание на творчестве Г.Р. Державина, воспевшего подвиги и победы А.В. Суворова («На взятие Варшавы» (1794), «Снигирь» (1800)), П.А. Румянцева (ода «Водопад»), простых русских солдат («На взятие Измаила») (28–30).

Далее можно указать отдельные идеологически окрашенные главы книги ленинградских профессоров, выдержанные

в традиции принятой тогда ленинской периодизации сближения литературного процесса с историей революционного движения: от «А.Н. Радищева» и «Поэтов-декабристов» к А.И. Герцену, затем к революционным демократам, Белинскому и Чернышевскому, народникам и марксистам. В них чаще приводятся цитаты из трудов В. Ленина («О национальной гордости великороссов»), И. Сталина и К. Маркса. К «продолжателям революционного дела Радищева» (35) неожиданно причислен В.А. Жуковский, автор «Певца во стане русских воинов». «Героический патриотизм» (38) характерен для К.Ф. Рылеева («Думы», отрывки поэмы «Наливайко»), П.А. Катенина (поэма «Мстислав Мстиславич»), Н.М. Языкова («Посвящение А.М. Языкову»). Из общего декабристского контекста в литературе Гуковский вычленяет два имени: А.С. Грибоедов и А.С. Пушкин. Однако творчество Грибоедова оценивается как «ступень от поэзии декабристов» к «зрелому» Пушкину (41).

В главе Гуковского о Пушкине встречаются отдельные ритуальные формулировки, клише, привязывающие творчество поэта к освободительному движению первой четверти XIX века. Сквозь идеологемы — «ученик» (42) декабристов и «учитель» (42) писателей-демократов — проступают точно обозначенные портретные штрихи Пушкина-лицеиста, пережившего «период великого патриотического подъема» (42), мужественного и храброго участника военного похода русской армии в Арзрум в 1829 году, сведущего в «вопросах войны» (44), патриота, защитника Отечества. В центре внимания исследователя — поэма «Полтава»: величественное описание Полтавской битвы и контрастные образы «трех военачальников» (44) (Петра I, Карла XII, Мазепы). Нагляден и поучителен для читателей вывод Гуковского о закономерно победоносном исходе исторического и художественно воссозданного Пушкиным Полтавского сражения.

Идейная установка частично сохраняется и в определении места Лермонтова в истории русской поэзии: «наследник и преемник поэтов-декабристов и Пушкина» и «предтеча, предшественник поэзии Некрасова и прозы Льва Толстого» (52). Однако эта внешняя тенденциозность не помешала Гуковскому воссоздать объективный образ Лермонтова, «профессионального военного» (56) и «русского поэта», самозабвенно любившего Отчизну и воплотившего «душу народа» (52) в стихотворениях «Бородино», «Родина», в «Песне про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова».

Репутация «великого патриота земли Русской» (63) закрепляется Евгеньевым-Максимовым и за Гоголем с опорой на высказывания писателя о любви к России в «Выбранных местах из переписки с друзьями», в соотнесении военной современности с народно-освободительным пафосом повести «Тарас Бульба», в предвидении светлого будущего в лирических отступлениях XI главы поэмы «Мертвые души».

«Служение любимому народу, любимой родине» (69) — наиболее органичная и стержневая тема в поэтическом творчестве Некрасова, которая раскрывается Евгеньевым-Максимовым на примере таких произведений, как «Родина», «Размышления у парадного подъезда», «Железная дорога», «Песнь о труде», «Дума», «Горе старого Наума», «Кому на Руси жить хорошо», «Русские женщины», «Тишина».

В центре внимания главы о Л.Н. Толстом — военная проблематика, сквозная идея народного патриотизма и героизма в «Севастопольских рассказах», «Кавказских очерках», романе «Война и мир». Евгеньев-Максимов приводит большую цитату из статьи Б.М. Эйхенбаума «Патриот земли русской» (74), которая имеет прямое отношение к заглавию сборника и теоретически объясняет, что значит для советского времени «любовь к Родине»[6] (заметим, что Борис Михайлович в 1943 г., так же как и авторы сборника, находился в эвакуации в Саратове). Эйхенбаум говорит о двух типах патриотизма, выраженного «передовыми людьми» и «шовинистами». Само понятие «патриотизм» было введено в советскую идеологию перед нарастающими угрозами мировой войны.

[6] См.: «Социалистическая революция не только создала новые слова, но и возродила многие старые, придав им новый смысл. Заново ожили и наполнились новым историческим смыслом такие слова, как “народность”, “отечество”, “патриотизм”, — слова, которые были настолько выхолощены царскими чиновниками и реакционными публицистами, что казались погибшими навеки. “Квасной патриотизм”, вызывавший отпор и негодование у передовых людей, был проявлением рабства, темноты и насилия. Но был, есть и должен быть другой патриотизм, который всячески подавлялся в старой России потому, что представлял собой грозную опасность для угнетателей народа. Это тот патриотизм, который в самую лютую пору николаевщины подсказал Лермонтову замечательные слова: “Люблю отчизну я, но странною любовью”. Эта “странная любовь” и есть подлинный патриотизм: любовь к своему народу как к настоящему творцу истории. <...> Этот подлинный патриотизм естественно и неизбежно соединяется с интернационализмом... <...> Вся жизнь и все творчество Толстого были проникнуты этой странной любовью к России, к народу» (Комсомольская правда. 1938. 9 сентября (74)).

Из советской литературы в книге выбран М. Горький. Евгеньев-Максимов, называя писателя «интернационалистом по убеждениям» (83), располагает цитаты из его произведений («Трое», «Городок Окуров», «Все то же», «Бывшие люди») по схеме: «Человек», «народ», «русский народ», «Россия». Горький не скупился на эпитеты: «живуч», «добротный, даровитый», «густой», «сердечный», «огромный», «настоящий, большой»... Старик-тряпичник Тяпа из «Бывших людей» восклицает: «Народ не может умереть...» (83). Однако М. Горький, восхищаясь талантливостью русских, вносит и свою предельно жесткую оценку: «Народ идейно невежественный, теоретически безграмотный, он действует исключительно догадкой, этой таинственной смекалкой... Если бы этот народ был вооружен культурным опытом Европы, он с его природными данными в сотни лет совершил бы чудеса!» (83). Горький боролся против всяких «мерзостей», «умел различать светлое и прекрасное» (85), призывал к «активному отношению к жизни» (85), выступал за «прогресс родины» (85), высвечивая «класс освободителей» (85) — рабочих, тружеников, людей труда.

Более подробно останавливается Евгеньев-Максимов на публицистике Горького 1934–1935 годов, осуждавшей фашизм (статьи «О “солдатских идеях”», «Краткий очерк скверной истории», «Пролетарский гуманизм», «О культурах»). Идеи фашизма — примитивны, это «солдатские идеи» (86). А высказывания А. Розенберга с его расистской теорией неравенства людей разных национальностей Горький называет «бредом» (87), который приведет к разрушению культуры, развращению общества и войне, к «антисемитизму» и следом к «антиславянизму» (87). Книга завершается словами: «Не рядовым бойцом сражается Горький в нашей армии: он является одним из подлинных ее вождей и вдохновителей» (88).

Итак, представленная нами книга В. Е. Евгеньева-Максимова и Г. А. Гуковского, несмотря на советскую цензуру, выходит за рамки идеологических клише и ленинско-сталинских схем. Живой материал литературы, многовековой духовный опыт народного сознания и отдельных художников слова преодолевает нарочито официозное вульгарное толкование патриотизма. Для всех очевидно, что перед угрозой народной беды чувство любви к Родине, естественного патриотического порыва, «скрытой теплоты патриотизма» (Л. Толстой) — проявление поколенческой памяти и высокий идеал воюющего народа.

Священник Игорь Москвичев,
старший преподаватель
(Саратовская православная духовная семинария),
аспирант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

МОТИВЫ КНИГИ ЕККЛЕСИАСТА В РАССКАЗЕ А.П. ЧЕХОВА «В ССЫЛКЕ»

Аннотация: В статье исследуется влияние мотивов Книги Екклесиаста на творчество А.П. Чехова. Изучение воздействия церковных книг на этого писателя — предмет споров на протяжении долгого времени. Рассказ «В ссылке» был написан как раз в период увлечения Чехова Книгой Екклесиаста, что наложило отпечаток на развитие сюжета и мотивы произведения. В статье рассматриваются формы времени, вопрос о том, что есть счастье для персонажей, другие смысловые параллели Книги Екклесиаста и рассказа Чехова. Представленные выводы касаются дилеммы жизни и смерти, способности чувствовать и осмыслять время и возможности оставаться человеком в любых жизненных обстоятельствах.

Ключевые слова: Чехов, Екклесиаст, «В ссылке», мотивы, Сибирь, время, семья, жизнь, аскетизм.

Рассказ «В ссылке» был написан в 1892 году после сахалинской экспедиции Чехова. Пребывание на «каторжном острове» произвело большое впечатление на писателя. В начале 90-х годов XIX века Чехову за тридцать. Он продолжает врачебную деятельность и переезжает в подмосковное Мелихово. В этот период Чехов увлекается Книгой Екклесиаста, которая носит проповеднический и учительный характер. Ее название обозначает церковного проповедника или человека, участвующего в собрании.

Действительно, эта библейская книга содержит в себе широкий круг тем и размышлений. Автор приходит и к грустным, и к обнадеживающим умозаключениям. В книге есть афоризмы и притчи. Среди тем — значение знаний и удовольствий для человека, смерть, судьба животных и людей, разочарование

от несправедливости жизни, противоположности и круговорот деятельности человека.

Все знают, что детство и отрочество Чехова прошли на клиросе. В его рассказах и пьесах много известных библейских цитат и реминисценций. Однако Книга Екклесиаста не читается за богослужением. Увлечение Чехова этой книгой, на наш взгляд, проливает свет на религиозность писателя. Ему близок Екклесиаст, именно такой взгляд на жизнь и место человека в мире. Автора библейской книги принято считать пессимистом, однако он не отвергает земное благо, а призывает разумно пользоваться им.

Мотивы писаний библейского царя Соломона встречаются в творчестве Чехова и явно, и не так очевидно. Например, в повести «Степь» одного из персонажей зовут Соломон. В «Скучной истории» образ Соломона угадывается в ученом Николае Степановиче.

И в рассказе «В ссылке» прослеживаются мотивы Екклесиаста. Произведение Чехова построено вокруг судеб двух несчастных людей, попавших в ссылку в Сибирь. Участники диалога у ночного костра представляют собой полную противоположность. Пожилой православный Семен по прозвищу Толковый и молодой татарин, мусульманин, имя и фамилия которого не называются, родом из Симбирской губернии. Молодой ссыльный жалуется на несправедливость приговора и скучает по жене. Пожилой, с высоты многолетнего опыта нахождения в ссылке, учит татарина жизни: «Теперь ты еще молодой, глупый, молоко на губах не обсохло, и кажется тебе по глупости, что несчастней тебя человека нет, а придет время, сам скажешь: дай бог всякому такой жизни. <...> А на что тебе мать и жена? <...> Одна глупость, брат. Это тебя бес смущает, язви его душу» (С 8, 43)[1].

В небольшом рассказе четыре раза повторяется фраза «и в Сибири люди живут». Это звучит как бы между прочим, но смысл данных слов перекликается с понятием «суета сует» из Книги Екклесиаста. Семен Толковый вторит автору Книги Екклесиаста, говоря татарину «привы-ыкнешь» (С 8, 46), давая понять, что в неволе человек выше ценит по-настоящему важные вещи. В Библии эта идея выражена так: *Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все,*

[1] Здесь и далее рассказ Чехова цитируется с указанием серии (С – Сочинения), тома и страницы по изданию: *Чехов А.П.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1974–1983.

что будет,— суета! (Еккл. 11:8). Раз все — суета, то не так важно, где и с кем жить, а важно — как прожить.

Семен Толковый вспоминает о ссыльном барине Василии Сергеиче, которого возил на пароме и за которым наблюдал. Измены жены, потом чахотка, а после выздоровления — восхищение красавицей дочерью и лечение ее от болезни составляли всю его жизнь. И для молодого татарина это было близко. Он понимал, что, в отличие от него, Василий Сергеич мог видеть свою семью: «Жена, дочка... Пускай каторга и пускай тоска, зато он видал и жену, и дочку...» (С 8, 46). Для него, как человека молодого и уже семейного, жена и дети — высшая ценность.

Однако мнение Семена сродни взгляду Екклесиаста: «А сам про себя думаю: “Ужо погоди... Девка она молодая, кровь играет, жить хочется, а какая тут жизнь?” <...> Все равно помрет. Помрет она всенепременно» (С 8, 45–46).

Действительно, Священное Писание учит не прилепляться к миру и не любить того, что в мире (см.: 1 Ин. 2:15–17). В этом заключена мудрость — человеку предлагается обратить свой взгляд выше и увидеть, что прочное основание жизни нужно полагать не на тех, кто рядом, а на Того, Кто управляет миром. Примеров краха жизненной философии «Я живу ради детей» много, так как дети, к сожалению, тоже смертны. Человека, который полагал жизненное основание на временных категориях, Писание уподобляет тому, кто решил построить дом на песке (см.: Мф. 7:24–27).

Увлечение Чехова Книгой Екклесиаста связано с периодами его жизни[2]. Подобно царю Соломону, в молодости он был «счастлив» и «мудр», во второй половине он много думал о жизни, о ее смысле и о причинах ее несправедливости, то есть размышлял о «суетности» мира, как и библейский автор. В рассказе упоминается и про чахотку, которой Чехов страдал с 24 лет. Будучи доктором, он хорошо понимал, что болезнь неизлечима. Его вопросы об устройстве жизни находили ответы в Соломоновых книгах Библии, в частности в Екклесиасте.

Мотив времени рассматривается в этой книге отдельно: *Всему свое время, и время всякой вещи под небом* (Еккл. 3:1). Заглавие рассказа «В ссылке» соотносится с этим мотивом. Время ссылки наступило для татарина и для тех, кто оказался рядом. Ссылка действовала на него удручающе, так как он

[2] См.: *Собенников А.С.* Екклесиастические мотивы в повести А.П. Чехова «Огни» // Сибирский филологический журнал. 2016. № 3. С. 90.

понимал, что впереди еще много тяжелых лет. Но он не осознавал, что и время под надзором закончится и, вероятно, для него начнется другая жизнь. Семен Толковый, напротив, это хорошо понимал и не торопил время, а просто проживал каждый день, ведь «и в Сибири тоже живут».

В. Б. Катаев писал, что история «В ссылке» является аргументом в споре героев о счастье и аскетизме и что за этим спором просвечивает актуальная литературная и философская полемика эпохи[3].

Понятия счастья и аскетизма в свете рассказа представляются основополагающими. В Книге Екклесиаста сказано, что *все дела, которые делаются под солнцем,— всё суета* (ср.: Еккл. 1:14). Если отношение Чехова к понятию блага и счастья в произведении неоднозначно (носителем абсолютной истины нельзя назвать ни одного из двух ключевых персонажей), то отношение к этому же Екклесиаста вполне определенное: *Я предпринял большие дела: построил себе домы, посадил себе виноградники, устроил себе сады и рощи и насадил в них всякие плодовитые дерева; сделал себе водоемы для орошения из них рощей, произращающих деревья; приобрел себе слуг и служанок, и домочадцы были у меня <…> И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, всё — суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!* (Еккл. 2:4–7, 11). Так случается, если человек собирает счастье только для себя (см.: Лк. 12:21). Понятие о счастье у каждого человека свое: одному нужно мало, другому — весь земной шар. Поэтому в одинаковых условиях кто-то будет довольствоваться тем, что есть, а другой от этих же условий — страдать. Понятие аскезы всегда связано с целью — ради чего предпринимается дело, в чем смысл воздержания и к чему это приведет?

Ключевой мотив рассказа — мотив аскезы. Чем старше человек становится, тем лучше он узнает жизнь. Со временем приходит осознание, что несовершенства мира, несправедливость людей не могут затронуть внутреннего человека, и этим хочется поделиться с теми, кто еще до этого не дошел и пока мучим от того, что происходит вокруг. Аскеза, в данном случае вынужденная, подводит к мысли о том, что основание подлинного

[3] См.: Спутники Чехова / под ред. В.Б. Катаева. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. [Электронный ресурс]. URL: http://chehov-lit.ru/chehov/kritika/kataev-chehov-i-ego-literaturnoe-okruzhenie.htm (дата обращения: 02.12.2024).

счастья находится внутри самого человека и проявляется в его отношении к окружающему миру и его несовершенствам — ведь *Царство Божие внутри вас есть* (Лк. 17:21).

Молодой татарин был уязвим, а Семен Толковый в своей аскезе «преуспел»: мог «голый на земле спать и траву жрать» (С 8, 43). Это характерная фраза, показывающая, что Семен считал себя несломленным даже в тяжелых условиях ссылки.

В то же время окружающие условия приводили к проявлениям жесткости у Семена, что не всегда воспринималось положительно: «На лице у Толкового было торжествующее выражение, как будто он что-то доказал и будто радовался, что вышло именно так, как он предполагал» (С 8, 49).

С.С. Аверинцев называл Книгу Екклесиаста одним из самых замечательных произведений мировой литературы и «памятником протеста против ортодоксальной “премудрости”»[4]. В этой книге написано то, над чем размышлял сам Чехов и что находило отражение в его творчестве после Сахалина. В.Б. Катаев поясняет: «Утомление, разочарование пройденными путями, в первую очередь “путями мудрости”. Признание тщетой свершенных дел. Всеразъедающий скептицизм. Психологическая сторона этого состояния: *во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь* (Еккл. 1:18). И одновременно — незатухающая работа мысли, поиски мирового смысла, ответа на вопрос: “Как лучше поступать сынам человека под небесами за считанные дни их жизни?” (см.: Еккл. 2:3)»[5].

Ответ для героев рассказа очевиден — необходимо жить. Семен Толковый, вероятно, как и другие ссыльные, о которых упоминается вскользь, был доволен своей жизнью (С 8, 43); никто из них не закрывал на ночь дверь в финале рассказа, несмотря на холодную ночь[6]. Но одну из главных фраз на тему наполнения жизни произносит татарин: «Бог создал человека, чтоб живой был, чтоб и радость была, и тоска была, и горе было, а ты не хочешь ничего, значит, ты не живой, а камень, глина!» (С 8, 49–50). Сказанное на эмоциях и обращенное к Семену похоже на выражение личного мнения. Но, по сути, он прав: если человек не хочет ничего, то он — глина. Здесь отсылка ко временам творения,

[4] *Аверинцев С.С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 295.

[5] *Катаев В.Б.* Литературные связи Чехова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1989. С. 32.

[6] См.: *Солженицын А.И.* Окунаясь в Чехова // А.П. Чехов. Pro et contra: в 4 т. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. Т. 3. С. 702.

когда Бог создал Адама из глины, а потом вдунул в его лицо дыхание жизни (см.: Быт. 2:7). Признак живой души — способность творить. Этому таланту в Книге Екклесиаста уделяется особое внимание: *увидел я, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими: потому что это — доля его* (Еккл. 3:22).

Таким образом, рассказ «В ссылке» является одним из ярких сочинений Чехова, в котором отчетливо видны мотивы учительной ветхозаветной Книги Екклесиаста. Главные из них — отношение к жизни, несправедливость, смерть и время — вызывают интерес у человека, живущего в любую историческую эпоху. Можно сказать, что актуальность библейской книги в наше время еще более очевидна, поскольку современные средства массовой информации создают глобальную картину царящей несправедливости. И человеку надо ответить на вопрос, «как правильно распорядиться временем».

Контрастные диалоги, характерные для рассказов Чехова, напоминают, как отделить главное от второстепенного. Иногда это осознается в ссылке или тюрьме, как происходит с героями рассказа, а понимание истины как можно раньше и на воле, по Екклесиасту,— показатель мудрости человека.

Чехов и Екклесиаст сходны во мнении, что человек сам является хозяином своей жизни. Он способен самостоятельно выбирать ее внутреннее наполнение, независимо от внешнего окружения: на свободе или в заключении, в болезни или в здравии. Основной акцент делается на том, как человек выражает себя: благодарностью или ропотом, добрым отношением к окружающим или превозношением, злостью. Осмысленное наполнение отпущенного времени — времени жизни на земле — позволяет дать оценку: смог ли человек состояться или нет?

Халитова Наталия Евгеньевна,
филолог, независимый исследователь
(г. Санкт-Петербург)

«WATERMARK» В КОНТЕКСТЕ ВОЕННОЙ ТЕМАТИКИ И. БРОДСКОГО

Аннотация: В статье предпринята попытка рассмотреть военную тему в творчестве И. Бродского на примере прозаического сочинения «Watermark». Привлечение исторических свидетельств, примеров из других текстов прозы поэта, анализ таких важных для поэтики Бродского понятий, как «город», «красота», «визуальность», «фотография», позволяют наиболее полно описать «военный текст» Бродского, а также установить связь между венецианским текстом и терминами «интрадиегетический образ», «пропаганда».

Ключевые слова: И. Бродский, «Watermark», Венеция, У. Оден, Т. Манн, Э. Паунд, город, фотография, пропаганда, «интрадиегетический образ», «военный текст» Бродского.

«Мы произросли из послевоенного щебня <...>,— напишет Бродский в 1976 году на страницах "Меньше единицы".— Страдания и нищета были перед глазами повсеместно. <...> Пустые окна пялились на нас, как глазницы черепов, и при всем нашем малолетстве мы ощущали трагедию»[1]. Исследователи, анализирующие военную тему в стихах Бродского, отмечают: присутствие военной темы на протяжении всего творчества поэта; сложившуюся концепцию войны как длящейся бессмысленной бойни; отсутствие точности исторических реалий; периферийные военные тексты значительно превышают концептуальные, они образуют «сверхтекст», поле которого составляют неочевидные лексические связи, одна из которых «война (военный) — город»[2].

[1] Все ссылки на произведения И. Бродского даются по: Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. СПб.: Пушкинский фонд, 1997–2001.

[2] Исследования на данную тему см. в: *Федотов О.И.* Стихопоэтика Иосифа Бродского. М.: Директ-Медиа, 2022. С. 26–108; *Романова И.В.* Тема войны в поэзии И. Бродского // Acta eruditorum. 2022. Вып. 40. С. 84–87; *Александрова А.А.* «Есть что-то дамское в пацифистах»: военная тема в творчестве И. Бродского // Иосиф Бродский в XXI веке. СПб.: Изд-во филологического факультета СПбГУ, 2010. С. 44–50.

«Город, в котором пробуждалось и воспитывалось сознание Бродского,— пишет Л. Лосев,— изобиловал руинами»[3]. В прозе Бродского предстает облик Ленинграда, пережившего войну и блокаду: «серые, светло-зеленые фасады в выбоинах от пуль и осколков»; «облик голодный»; «худое, жесткое лицо, и абстрактный блеск реки, отраженный глазами его темных окон» (Меньше единицы). «Город неожиданно стал выглядеть состарившимся; словно бы История наконец признала его существование и решила наверстать упущенное своим обычным способом: нагромождением трупов. <...> ...Тридцать три года спустя потолки и фасады все еще, кажется, сохраняют, как пятна, отпечатки последних выдохов, последних взглядов его обитателей» (Путеводитель по переименованному городу). Исследователи отмечали антропоморфизирующие черты в облике Венеции у Бродского; кроме того, город в венецианской прозе испытывает те же ощущения, что и лирический персонаж[4]. Увидеть тех, кто когда-то здесь жил, можно не столько на страницах, уводящих в далекий ассоциативный ряд от названия набережной («разумеется, “Набережная Неисцелимых” отсылает к чуме, к эпидемиям, век за веком наполовину опустошавшим город»), сколько в те моменты, когда память открывает страницы истории и показывает И. Стравинского в палаццо графини Полиньяк на концерте Вивальди накануне войны или У.Х. Одена в кафе «Флориан», ответившего на военную агрессию стихотворением «1 сентября 1939 года».

Немецкая речь, имена представителей немецкой культуры также содержат в себе напоминание о военном времени. Раздражение вызывают «стада в шортах, особенно ржущие по-немецки»; изменение архитектурного облика Европы строителями банков получает сравнение с действиями люфтваффе в годы войны; «под колоннадой Palazzo Ducale коренастые ребята в шубах наяривают “Eine Kleine Nachtmusik”». Упоминает Бродский «Смерть в Венеции» — фильм по новелле Т. Манна, от которой, как он говорит, «не был в восторге». Имена Вагнера и Шпеера, как все в тексте, связанное с немецкой культурой, даны в едко-ироничном ключе. Полярный исследователь Кверини «слушает в обществе Вагнера и Кардуччи

[3] *Лосев Л.* Иосиф Бродский: Опыт литературной биографии. М.: Молодая гвардия, 2008. С. 22.

[4] См.: *Лосев Л.* Реальность зазеркалья: Венеция Иосифа Бродского // И.А. Бродский: pro et contra, антология. СПб.: РХГА, 2022. С. 35.

шелест вечнозеленых в Giardini [итал. сады]». «Бетонный ящик отеля Bauer-Gruenwald, взорванный под конец войны партизанами, потому что там располагалось немецкое командование», «составляет хорошую пару церкви SanMoise — самому суетливому фасаду в городе». Расположенные в тесном пространстве маленькой площади, «вместе они похожи на Альберта Шпеера, поедающего “pizza capricciosa”», начинка которой может содержать множество различных компонентов в самых невероятных сочетаниях. Отношение к немцам в детстве, по свидетельству Бродского, не содержало ненависти по причине того, что дети «знали их только в качестве военнопленных — и никаком ином» (Трофейное). Акустика другого языка, а не ощущение опасности, привлекала мальчишек к военным изделиям противника, выставленным в музеях послевоенного города: «Названия немецких самолетов не сходили у нас с языка».

Основное сходство Ленинграда и Венеции «не архитектурного, а драматического порядка,— считает Л. Лосев.— Над обоими городами тяготеет эсхатологическое проклятье, угроза природы вернуться и забрать свое»[5]. Проклятье совершается и в порядке истории: «История не сила природы <...> ее оброк гораздо выше»,— скажет Бродский в эссе «Профиль Клио». «Мировые войны XX века стали поворотными моментами для культурного наследия Италии,— пишет итальянский исследователь Дж. Пьетробелли.— Во время Первой мировой войны был <...> разрушен расписанный Джамбаттистой Тьеполо свод церкви дельи Скальци в Венеции»[6]. Во время Второй мировой войны «на глазах у современников памятники были экипированы, подобно бойцам в ожидании атаки»[7]: покрыты мешками, защищены цементными куполами, обнесены железом. «Это трогает»,— говорят итальянские специалисты, поскольку сами произведения искусства безопасны (Бродский: «красота безопасна»), но так же легко погибают, не могут защитить себя или спастись бегством, даже если это конная статуя кондотьера Бартоломео Коллеони (1496 г.). На время войны статуя была перевезена в хранилище в Карчери. В такие моменты большое значение приобретает фотодокументирование памятников, способное «нейтрализовать короткое замыкание памяти, вызванное разрушениями»[8].

[5] *Лосев Л.* Реальность зазеркалья: Венеция Иосифа Бродского. С. 35.

[6] *Пьетробелли Дж.* Фотография и Вторая мировая война: случай Падуи // Фотография. Изображение. Документ. Вып. 10. СПб., 2021. С. 31.

[7] Там же.

[8] Там же.

По свидетельству Бродского, отец поэта — А.И. Бродский, работавший в годы войны военным корреспондентом, «сделал лучшие из виденных фотографий осажденного города и участвовал в прорыве блокады» (Полторы комнаты). Военный корреспондент А.И. Бродский «чаще всего работал “лейкой” — фотокамерой, позволявшей уже при съемке “строить” формат будущей фотографии, видеть главное, целое, выделяя детали»[9]. В 2020 году Центральный военно-морской музей в Петербурге издал альбом военных фотографий А.И. Бродского «География Победы». Из коллекции ЦВММ, содержащей свыше 1500 фотографий и негативов А.И. Бродского, в альбоме представлены 280 фотографий. Город войны можно видеть в разделе «Балтийский флот на защите Ленинграда». Здесь нет перспектив улиц, нет внутренней жизни города. Город присутствует силуэтами зданий, отдаленно, за пространством воды. На переднем плане, рядом с орудиями на военных кораблях и подлодках, моряки и командиры Балтийского флота, запечатленные при выполнении боевых задач. Шесть фотографий «Парада в день ВМФ в Ленинграде» 24 июля 1945 года завершают альбом.

«Усвоенный в детстве язык никогда вполне не забывается,— говорит Л. Лосев.— Натренированный “лейкой” глаз всегда устремляется на метафизическую реальность»[10]. Фотографическая образность присутствует в текстах Бродского. В «Watermark» все движение рассказа подчинено принципам визуального восприятия: глаз фиксирует находящееся вовне; в сюжете присутствуют фотографии прошлого; дан сам принцип фотографирования, призванный приумножить красоту и создать лучшую версию будущего; фильмы, снятые о Венеции, в том числе воображением автора.

Посещению вдовы Э. Паунда предшествует глава с описанием фотографии военной казни. «Когда-то я видел фотографию военной казни. Три бледных, тощих человека среднего роста с непримечательными лицами (камера снимала их в профиль) стояли у свежевырытой ямы. У них была внешность северян — снимали, по-моему, в Литве. За каждым стоял немецкий солдат, приставив пистолет к затылку. Невдалеке виднелась

[9] География Победы: Альбом военных фотографий Александра Бродского. СПб.: Гангут, 2020. С. 6.

[10] *Лосев Л.* Отпечатки света // Портрет поэта: Иосиф Бродский. 1978–1996. Фотографии Марианны Волковой. Нью-Йорк, 1998. С. 9.

группа солдат-зрителей. Дело происходило в начале зимы или поздней осенью, судя по шинелям. Осужденные, все трое, тоже были одеты одинаково: кепки, плотные черные пиджаки поверх белых рубашек без воротничков — униформа жертв. <...> ... Им было холодно. Поэтому они втянули головы. И еще потому, что им предстояло умереть: фотограф нажал на кнопку за миг до того, как солдаты — на курок. Трое деревенских парней втянули головы в плечи и сощурились, как ребенок в ожидании боли. Они ждали, что будет больно... <...> К ним шла смерть, а не боль; но их тела отказывались различать».

Главе с фотографией предшествует сцена из воображаемого фильма с идущим по набережной Fondamenta Nuove героем — альтер эго автора, чья одежда в точности воспроизводит «униформу жертв» на фотографии. «На мне должна быть кепка, темный пиджак и белая рубашка с открытыми воротом, выстиранная и выглаженная <...> сильной загорелой рукой».

На фотографии запечатлен момент казни за мгновение до того, как солдаты разрядили ружья и трагедия совершилась. Бродский не передает свои чувства, не говорит о своем восприятии увиденного на фотографии. Холод и ожидание боли — состояние жертв, ждущих смерти. В книге «Смотрим на чужие страдания» С. Зонтаг отмечает: «...Сочувствие может быть реакцией неуважительной <...>. Отставить сочувствие к людям, попавшим в горнило войны, и вместо этого задуматься о том, что наши привилегии и их страдания находятся на одной карте и могут быть взаимосвязаны»[11]. Движение текста выстраивает связь от сцены фильма, через фотографию, к посещению вдовы Паунда, до Набережной Неисцелимых: мирная жизнь — казнь — «радиотреп Паунда в войну» — набережная. Название набережной, как замечает Бродский, «ставит вам диагноз независимо от характера вашего недуга». Фотография казни в тексте «Watermark» относится к «травматичным снимкам». «“Травматичные снимки” невозможно комментировать, — отмечает С. Зенкин, — они подрывают самую возможность слова»[12]. «Травма — избыток энергии над информацией. В тексте травма образует инородное тело, не объект, а чистое событие. Это травматичное событие не позволяет рассматривать себя со стороны, по отношению к нему невозможна

[11] *Зонтаг С.* Смотрим на чужие страдания. М.: Ad Marginem, 2014. С. 77.
[12] *Зенкин С.* Imago in fabula: Интрадиегетический образ в литературе и кино. М.: Н.Л.О., 2023. С. 560.

субъектная позиция, “субъект травмы” — это не активный субъект, а страдательный пациент»[13].

25-я главка (сцена расстрела) выступает точным центром симметрии и делит текст на две равные части. «Глава стоит особняком и не имеет прямого отношения к Венеции», — считает Л. Лосев. В главе содержится «рассуждение об отсутствии у человека адекватной реакции на смерть»[14].

Фотография — интрадиегетический (внутриповествовательный) образ — «выделяется в тексте как семиотически инородный объект, выступает из контекста; его распознавание — интеллектуальная задача, — считает С. Зенкин. — Внедренный в повествовательное произведение образ вступает с ним не просто в структурную корреляцию, а в силовое напряжение: их взаимной деформацией создается динамическая структура произведения»[15].

Необходимо отметить: подобный «центр, стоящий особняком» делит на равные части рассказ в «Меньше единицы». Хотя здесь представлена не фотография, а два воспоминания: старик на платформе после окончания войны и следующая за этим эпизодом история о расстреле бывших полицаев — производимые этими эпизодами действия в ткани произведения близки к тому, как действует фотография в «Watermark». Как отмечает Бродский в «Меньше единицы», эти две истории одинаковы, они сливаются. По жестокости сцены не уступают изображенному на фотографии, идентичны по своей смысловой и структурной нагрузке в тексте и встроены в один тематический ряд «военного текста» Бродского. Вставная главка фотографии расстрела выводит разговор в область таких логических построений, благодаря которым внутритекстовая реальность изменяет свое значение и острота человеческого существования обретает ничем не отменяемый смысл.

В эссе «Профиль Клио» Бродский писал о своем крайне субъективном взгляде на произошедшее в Европе во время Второй мировой войны: люди шли в газовые камеры, когда «я наслаждался сомнительным комфортом младенца». «...Я всматриваюсь в груды трупов на заднике моей жизни <...>, — пишет Бродский. — Как, спрашиваю я себя, они туда угодили? Ответ потрясающе прост: потому что они там были. Чтобы стать

[13] *Зенкин С.* Указ. соч. С. 560.
[14] *Лосев Л.* Реальность зазеркалья: Венеция Иосифа Бродского. С. 36.
[15] *Зенкин С.* Указ. соч. С. 561.

жертвой, нужно оказаться на месте преступления, нужно либо не верить в вероятность этого преступления, либо не мочь или не хотеть бежать из этих мест». И задается вопросом: почему они не бежали? «Не лучше ли было бы получить меньше благ от цивилизации и стать кочевником?» «Смысл организации общественных хранилищ для таких фотографий, — считает С. Зонтаг, — в том, чтобы изображенные на них преступления продолжали фигурировать в умах людей. Называется это памятью, но на самом деле это нечто гораздо большее»[16]. «Поэт первый обязан помнить, что время не знает о расстоянии между Рапалло и Литвой», — утверждает Бродский.

В более чем 100 радиопрограммах итальянских фашистов «Американский час», для записи которых Э. Паунд ездил из Рапалло в Рим, он «подвергал нападкам политику Рузвельта и Черчилля, обвиняя их в том, что они поддерживают всемирный еврейский заговор и несут ответственность за развязывание войны, а фашистские государства якобы сражаются за духовные ценности и культуру Европы»[17]. В 1943 году Паунд был заочно обвинен в государственной измене, после чего продолжил радиопередачи под псевдонимом. Стараниями Ольги Радж в 1948 году шесть обращений были изданы под названием «Если это предательство...», она раздавала их бесплатно.

Радиопроект «Слушай, Германия!» по радио Би-би-си длился с октября 1940-го по май 1945-го. За это время Т. Манн передал на родину пятьдесят восемь обращений, стремясь «возбудить у немецких слушателей чувство ненависти к нацистскому режиму», разоблачить «главный пропагандистский посыл об экзистенциальной угрозе немецкой нации». В годы нацизма «своими произведениями и своей гражданской позицией Т. Манн во всем мире олицетворял немецкую культуру». Письмо В. фон Моло к Т. Манну в 1945 году с призывом вернуться на родину положило начало «большой контроверзе» и спорам о «внешней и внутренней эмиграции». Обращение фон Моло имело скрытую цель «занять стартовые позиции на книжном рынке под прикрытием значимой фигуры Т. Манна»[18].

---

[16] *Зонтаг С.* Указ. соч. С. 66.

[17] *Пробштейн Я.* Эпоха Паунда. К 130-летию со дня рождения Эзры Паунда (1885–1972): Приношение к юбилею: поэт среди поэтов // Гефтер. 30.10.2015. [Электронный ресурс]. URL: https://gefter.ru/archive/16418 (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

[18] *Зачевский Е.А.* История немецкой литературы времен Третьего рейха (1933–1945). СПб.: Крига, 2014. С. 403.

31 декабря 1943 года Т. Манн, обращаясь к немецким слушателям, говорил: «Вы видели расу господ в англичанах и тоже хотели ею быть; зависть побуждала вас копировать Англию, брать на себя роль, которую вы ей приписываете; затмить Англию, поставить себя на ее место было вашей мечтой»[19]. Отмечая сходство немецкой и советской политических систем, Бродский обращает внимание на один философский корень, из которого немецкий и русский варианты социализма произросли («от полок Британского музея, питаясь мыслью Дарвина»). В эссе «Профиль Клио» Бродский отмечает связь между возникновением немецкого национализма и развившимся в XVIII веке в военном и интеллектуальном плане комплексом неполноценности сначала по отношению к Франции, а позднее к Британии. «Немецкий романтический идеализм с его туманной возвышенностью» — поначалу «крик души», довольно скоро превратился в «боевой клич». Россия, которая достигла еще меньшего, чем Германия, имела комплекс неполноценности в квадрате и стремилась подражать Германии. «Можно сказать, что “крик души” и “боевой клич” слились для русского уха в “последний крик моды”». Именно из комплекса неполноценности, провинциальности, основанных на принципах детерминизма, как считает Бродский, развилась идея Праведного Града, нового государства, нового общественного и экзистенциального порядка.

Радиообращения Т. Манна и Э. Паунда показывают высокую степень напряженности, создавшуюся в интеллектуальном пространстве военного времени. Во Вторую мировую войну были разработаны персуазивные тактики для управления мнением, был введен термин «психологические приемы ведения войны»; возникнув на религиозной почве, слово «пропаганда» (лат. «то, что должно распространяться») начиная с XIX века переходит сначала в военную, а затем в политическую сферы употребления[20]. В 1947 году, размышляя над возможной угрозой новой войны, У. Оден заметил: «Войну можно будет выиграть за две недели. Если у тебя есть бомбы, ты безнаказан. Конечно, тут тоже варваров хватает, как и в России. МакКормик (главный редактор “Чикаго Трибьюн”) и редактор

[19] *Манн Т.* Слушай, Германия! Радиообращения 1940–1945 гг. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2024. С. 224.

[20] См.: *Феллоуз Э.В.* «Пропаганда»: история слова // Политическая лингвистика. 2009. № 3 (29). С. 157, 159.

“Правды” совершенно взаимозаменяемы»[21]. На протяжении всего XVIII и большей части XIX века понятие «пропаганда» неизменно имело религиозную окраску. Пропагандой в пользу красоты можно назвать воздействие видов Города в Адриатике на человека. В Венеции «у всего общая цель — быть замеченным». «Окружающая красота будит желание не отставать, держаться на уровне»; сам «город подначивает менять наряды»; «все вокруг усугубляет твою озабоченность и комплексы»; «город дает двуногим представление о наружном превосходстве»; «действие здешних видов и перспектив таково, что человек — скорее силуэт, чем набор неповторимых черт, а силуэт поддается исправлению».

Анализируя стихотворение «1 сентября 1939 года», Бродский останавливается на строке, которая не казалась Одену убедительной и которую тот пробовал заменить: «“Мы должны любить друг друга или умереть”. <...> [Оден] счел эту строчку трескучей и неверной. Потому что, говорил он, умереть мы должны в любом случае. Он пытался ее изменить <...> “Мы должны любить друг друга и умереть” — а это была бы банальность с претензией на глубокомыслие. <...> Прав ли был Оден относительно этой строки? <...> ...После бойни Второй мировой войны оба варианта звучат жутко. Поэзия не репортаж, и ее новости должны иметь непреходящую значимость. <...> ...Истинное значение строчки в то время было, конечно: “Мы должны любить друг друга или убивать”. <...> ...Единственное, что у него [Одена] было, — голос, и голос этот не был услышан <...> и дальше последовало именно то, что он предсказывал: истребление».

[21] *Оден У.Х.* Table Talk. Записал А. Ансен / пер. с англ. и комм. Г. Шульпякова // Старое литературное обозрение. 2001. № 2 (278).

Белова Анна Павловна,
преподаватель литературы
(ОАНО «Школа “Летово”»),
методист
(Московский городской
педагогический университет)

МИФОЛОГЕМА ЛЕСТНИЦЫ В ТРИЛОГИИ В.И. БЕЛОВА «ЧАС ШЕСТЫЙ»

Аннотация: В статье рассматриваются эпизоды трилогии В.И. Белова «Час шестый», в которых знаковой становится такая деталь, как лестница. Устанавливается, что эти лестницы чаще всего ведут героев в царство мертвых. В отдельных случаях герои выбираются по этим же лестницам из мира тьмы наверх, однако это не означает, что наверху их встретят ангелы. Лестницы в трилогии воплощают концепцию завершения космологического цикла, указывают на возвращение мира к хаосу.

Ключевые слова: трилогия, мифологема, лестница, перевернутый мир, царство мертвых, рай.

В трилогии В. И. Белова «Час шестый» изображается человек в переломный момент истории. Особое внимание в романах трилогии уделяется изображению таких процессов, происходящих во внутреннем мире человека, как: 1) деформация человеческой природы, утрата человеческого, разрыв связи с духовным «я», потеря связи человека с его душой, 2) сохранение целостности, усиление прочности связи человека с его душой. Эти состояния не являются стабильными: герои трилогии могут утрачивать связь с душой постепенно, могут постепенно обретать целостность. То есть эти состояния изображаются в движении — потому персонажи постоянно поднимаются/спускаются по лестницам, переступают через порог, останавливаются в дверях, смотрят в окно.

Лестница — мифопоэтический образ связи верха и низа, разных космических зон. В завершенном виде лестница пересекает три космические зоны, связывая мир богов, людей и умерших или злых духов, демонических сил, хтонических животных, соответственно рай и преисподнюю. На земле, в среднем мире

(реже — на небе), находится начало лестницы, определяющее направления движения — вверх, на небо, или вниз, в подземный мир. Лестница создает условия для коммуникации между мирами (ср. с «лестницей Иакова», по которой сходят и восходят ангелы; Быт. 28:12–13). Символические значения лестницы, как правило, основаны на представлении, что восхождение по ней есть благо, а нисхождение — несчастье. «С лестницей связывают счастливую судьбу, знание, святость, добродетель, богатство, божье царство, рай, совершенство, стремление, но и деградацию, опасность, несчастье, болезнь»[1].

Цель данной статьи — определить смысл образа лестницы в романах трилогии В. Белова «Час шестый».

Прокомментируем некоторые эпизоды трилогии «Час шестый», в которых герои, передвигаясь по реальным лестницам, перемещаются в сакральном пространстве.

1. Лестница в перевернутый мир (лестница пророчеств). Первый роман трилогии («Кануны») открывается описанием святок. В это время герои перемещаются из дома в дом с особой активностью. Но это передвижение, хотя и в давно знакомом, привычном пространстве, становится передвижением в перевернутом мире: здание сельсовета превращается как будто в склеп, живые превращаются в мертвых, мертвые оживают и т. д. Поднимаясь по лошкаревской лестнице, герои планируют одни действия, собираются стать участниками одних событий, а, поднявшись по ней, оказываются словно в перевернутом мире и выполняют другие функции (Петька Гирин, надеявшийся выпить на святки с другом, засыпает, вытянувшись, как мертвец, на рабочем столе; отец Николай, направлявшийся в контору с целью подать жалобу, поднявшись по лестнице и открыв дверь, увидел покойника, сначала испугался, затем, поняв, что человек спит, начал в шутку читать над ним отходную). Оба упомянутых героя (и Петька Гирин, по прозвищу Штырь, и отец Николай) проживают на святках ситуацию (которая сейчас кажется им ненастоящей, игровой, праздничной: Петька нарядился покойником, «умер», а отец Николай начинает читать над ним отходную), которую в дальнейшей жизни им придется пережить не раз и уже не в шуточно-праздничном, а трагическом контексте. Оба персонажа будут, словно по лестнице, всегда двигаться

[1] *Топоров В.Я.* Лестница // Мифологическая энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://gufo.me/dict/mythology_encyclopedia/ЛЕСТНИЦА (дата обращения: 01.12.2024). Загл. с экрана.

от жизни к смерти и от смерти к жизни. «Игра в покойника» станет жизненным сценарием Петьки (он будет вынужден неоднократно менять имя, внешность, должность, город, свою биографию). Отец Николай, поднимаясь и спускаясь по лестницам (например, в трюм «Яна Фабрициуса» и из трюма на палубу судна), все время будет находиться между жизнью и смертью.

2. Лестница в рай. Влюбленные герои (Павел и Вера, Петька Гирин и Авдошка, Микуленок и Палашка) часто изображаются поднимающимися/спускающимися по лестнице. Принципиальная разница заключается в том, как герои передвигаются по лестнице (вверх или вниз, вдвоем или поодиночке, кто кому помогает спуститься/подняться, где находится лестница: в родном доме, в чужом, не в доме, а, например, в вагоне). На третий день после свадьбы Вера, проснувшись, говорит Павлу: «Ой, правда ли, Паша, не сон ли снится? Душа у меня будто в раю, а все не верится, что ты тут». Отметим, что состояние Павла в чем-то схоже с состоянием Веры: он проснулся от «широкой своей радости». Наверх доносится пение петуха, веселое и нечастое. В раю, согласно народным представлениям, всегда поют птицы. В этом избяном раю обитает крестьянская райская птица — петух. Под влиянием христианской символики крик петуха уподобляется ангельскому пению. Мотив света, который всегда заливает рай, солнца, которое светит и греет, но не жарит, в рассматриваемом эпизоде связан со светом от лампы и растопленной печи: он, проникая через лестничный люк наверх, переливается на потолке, то есть заменяет собой райское солнце. Переливающиеся на потолке отблески света упоминаются вновь, словно отграничивая пространство, в котором находятся Вера и Павел (наверху, в раю), от другого. В этом раю время будто замерло: в окнах остановилась занявшаяся синева. В то время как другие члены семьи уже занялись делами (Иван Никитич ушел запрягать, дед Никита отправился в поле глядеть клепцы, Аксинья обряжается, накрывает на стол несколько раз, чтобы накормить всех), Павел и Вера пребывают в покое. По народным представлениям, человек, попавший в рай, не трудится, не заботится о пропитании, столы в раю заставлены едой, но праведники не готовят ее и не накрывают столы, они возлежат на подушках. Верхнюю и нижнюю часть избы соединяет лестница — дорога в рай всегда выглядит как узкая тропинка (в отличие от широкой дороги в ад). По этой лестнице Павел и Вера спускаются вместе в нижнюю часть избы. Их пребывание наверху символизирует вершину жизненной лестницы

(взаимная любовь, счастье, семья). В отличие от Павла и Веры, вместе передвигающихся по лестнице, Микуленок (после свидания с Палашкой) взлетает по лестнице один («Немудрено, что, подъехав к волисполкому, он все еще ни о чем не думал. Лошади он бросил охапку сена и не вбежал, а взлетел на крыльцо, в коридор, открыл какие-то первые попавшиеся двери»). Микуленок и Палашка так никогда и не обретут совместного семейного счастья. Другим смыслом наполняется образ лестницы в эпизодах, в которых изображается история любви Петьки Гирина и Авдошки. Не случайно их знакомство происходит на вокзале (временное пристанище, на котором делают остановку, но не живут): Петька проверяет пришедшие на вологодский вокзал вагоны с украинскими переселенцами. В одном из вагонов едет Авдошка с матерью и сестрой. Петька ставит ногу в сапоге на ступеньку лестницы, ведущей в вагон. Жизнь Гирина сейчас — перрон, он встречает и провожает людей, которые появились в его жизни на некоторое время. Он выполняет служебные обязанности. Его душа жаждет другого: любви, счастья. Петька хотел бы пойти по другой лестнице (не по служебной, а по жизненной). С этих же ступенек из вагона на землю спрыгивает Авдошка. В трилогии она не раз спускается/спрыгивает с лестниц, чтобы приблизиться к Гирину или отправиться на его поиски, оставляя в вагоне мать и сестру, в доме тетки учительницы Вознесенской, который так напоминал ей родной дом, оставляя знакомых, приютивших ее. Этот спуск по лестнице для Авдошки обозначает ее готовность оторваться от матери, от родины, от прошлого, готовность отправиться в путь, самостоятельный, неизвестный, поиск своей судьбы. Лестница всегда подразумевает препятствия. В данном случае герои не могут двигаться по одной и той же лестнице вместе: спрыгивая на землю, Авдошка приближается к Гирину, но только на некоторое время. Затем она возвращается в вагон, поднимаясь по той же лестнице. Гирин и Авдошка все время словно на разных концах этой лестницы.

Сюжет взаимоотношений Авдошки и Петьки отдаленно напоминает сюжеты античных мифов (Авдошка спрыгивает с лестниц, спускается с них, чтобы найти Петьку, как будто спускаясь в подземное царство, ведь в каком-то смысле она разыскивает «покойника»; конечно, в античных мифах за возлюбленной в подземное царство спускается возлюбленный, но и в мифах, и в трилогии этот спуск ничего не дает: влюбленные не воссоединяются).

3. Лестница в царство мертвых. Варианты лестницы в трилогии — лестницы, ведущие в подвалы НКВД, в которых

расстреливают заключенных (3 А); лестницы в трюмы «Яна Фабрициуса», в которых заключенных переправляют на Печору (3 Б).

3 А. Арсентий Шиловский спускается по лестнице, чтобы выполнить «ответственное поручение», для близких — он уехал «в командировку». В романе «Год великого перелома» описывается несколько эпизодов с участием Шиловского в роли палача, эпизоды выстроены по принципу градации: в первом Шиловский присутствует при расстреле заключенного, во втором — его «наставник» сует ему в руки оружие и Арсентий стреляет в человека уже сам, в последующих — он расстреливает людей, находясь в камере без «наставника». Замыкающим в этой цепочке становится эпизод, в котором описывается, как Шиловскому пришлось расстрелять молодую женщину (и это был единственный случай, когда Шиловского вырвало сразу после совершенного им действия и тошнило потом, когда он выбрался из подвала). То есть каждый последующий эпизод представляет собой некую ступень лестницы духовного падения героя. Он не предпринял ни одной попытки для того, чтобы пройти по этой лестнице в другом направлении. Спускаясь по ней, он попадает в царство мертвых, которое «обслуживает» целый штат работников, которые, в свою очередь, превращаются в ходячих мертвецов. Эта лестница предшествует появлению в жизни Шиловского другой — он будет отправлен в тюрьму с другим ответственным поручением (он должен будет среди заключенных найти тех, кого сможет обучить своему «ремеслу»). Этот секрет Сидорова (под этой фамилией Шиловский находился в камерах, приглядываясь к людям, из которых выбирал «учеников») узнает Прозоров, который, стоя на верхней площадке лестницы, наблюдает за тем, как караульный с уважением обращается к сокамернику Владимира Сергеевича, провожает его к телефону. Таким образом, разрешая себе спускаться по одной лестнице, персонаж словно надстраивает к этой лестнице другую — которая ведет его по лестнице падения дальше вниз.

3 Б. «Ежели и бывает ад на земле, то это и есть трюмы, набитые человеческими телами»,— говорит автор, описывая плавание нескольких тысяч людей в трюме «Яна Фабрициуса». Люди, угодившие в чрево этого морского чудовища, живыми из него, подобно библейскому Ионе, не выйдут. Трюмный ад создается с помощью звуков (стоны и вопли, мат и проклятья, бредовые возгласы, детский плач, бабьи крики, мужицкая ругань, причитания, скуление, подвывание); тяжких запахов вод,

смешанных с блевотиной и человеческим калом, омерзительного удушья; кромешной тьмы. Многоярусные настилы внутри трюма как будто соотносятся с кругами ада. Как в него попадали люди? Спускаясь очень долго по отвесной стремянке из верхнего трюма в «железную преисподнюю». На восьмой день плавания «Фабрициус» подошел к Печорской губе и позеленевшие люди стали вылезать наверх. Особое значение в эпизоде про вылезающих из трюмов людей имеет образ лестницы. Традиционно лестница на иконах и лубочных картинках подчеркивает идею вертикальности: наверху Господь, святые, пророки, архангелы, ангелы, внизу — бесы, грешники хватаются за лестницу, а бесы пытаются стащить их вниз — в ад. Люди, которые плыли в трюмах «Фабрициуса», поднимаются по лестнице снизу вверх, но вверху их ждут не святые и ангелы, а бесы — тот же чекист Ерохин, жаждавший отправить на тот свет отца Николая. Мучения для выбравшихся на поверхность людей не заканчиваются: их снова ждет холод, голод, невыносимая работа.

4. Особо выделим случаи, когда один и тот же герой спускается/поднимается по одной и той же лестнице дважды. Во втором романе трилогии («Год великого перелома») изображается, как председатель Митька Кузёмкин забирается на крышу храма и вместе с другим жителем деревни Шибаниха, Мишей Лыткиным, пытается «своротить крест» и скинуть колокол. Чтобы забраться на крышу одноэтажного зимнего храма, Митька притащил лестницу. Однако одной лестницы оказалось мало, пришлось ее наставлять. Забравшись на крышу зимнего храма, Митя стал приглядываться к летнему (он был пристроен с востока). Чтобы забраться еще выше, втащили на крышу роговскую лестницу (эту лестницу «иродам» и «нехристям» отдала Вера Рогова). Когда Митька и Лыткин, сидя на южном скате кровли, обсуждали, как им добраться до креста, голубое небо начало тускнеть, солнце село в серую тучу, стало холодно. «Бесы» и «безбожники», как называли в толпе Митьку и Мишу, решили спуститься с крыши, в припадке ярости Митька пнул по роговской лестнице, она начала сползать, «Митя ногой добавил ей ходу». Вторая, пожарная лестница была внизу. Но кто-то отставил ее, и Митя с Мишей оказались на крыше зимнего храма как в западне. Крыша зимнего храма становится ступенью в своеобразной лестнице, взобравшись по которой герой хочет своротить крест. Крыша и лестница — важные символические образы в рассматриваемых ситуациях. Крыша храма, на которой оказался Митька Кузёмкин, выявляет сущность

персонажа — Митька становится подобен тем людям, которые строили Вавилонскую башню. Недаром и у лестницы нет достаточной длины: Митьке пришлось связать две лестницы в одну — подобно древнему строителю Вавилонской башни, он использует «рукотворную» лестницу, чтобы забраться на небо. Однако он застрял на середине своего пути (так и не добрался до купола и креста) — этим он напоминает фигуру, которую изображают на картинах по мотивам сюжета о лестнице Иакова. Направление его движения — с земли на крышу одного храма, чтобы с нее, как со ступеньки, шагнуть еще выше, на крышу более высокого храма, — это дерзостное движение человека вверх, на небо. Митька был остановлен на середине пути. Но и спуститься назад он не может. Нет лестницы — нет и падения с нее (ангелы, изображающиеся на фресках и картинах падающими вниз, как правило, попадают в ад). Застряв на какое-то время на крыше, герой, скорее всего, должен был использовать это время для каких-то серьезных размышлений, а не на матерные высказывания. Роговская лестница, которую сам Митька и оттолкнул ногой, не может служить ему: в семье Роговых есть заступник перед Богом — дед Никита, который молится за всех. А Митька на реплику собравшихся «Креста на тебе нет» с дерзостью отвечает: «И не будет!». Добавим, что Митька с Мишей все-таки спустились с крыши: уже поздно вечером, в темноте, к ним на выручку пришел счетовод Володя Зырин, который приставил лестницу, по ней герои и спустились на землю. Второй раз Митя заберется по лестнице на крышу храма, чтобы привязать к кресту красную наволочку («флаг» к Первому мая).

5. Роспись на стене храма. В финале трилогии возникает картина Страшного Суда: Митька Кузёмкин собрался побелить стены в шибановской церкви, но заднюю со сценами Страшного Суда решил не белить. Митька задумал перенести красный угол в церковь, так как шибановским парням и девкам негде было плясать: обычные девки и парни превращаются в бесов, ведь они разводят игрища на погосте. На стене был изображен извилистый спуск в преисподнюю, огороженный железной цепью. Кажется, что между стеной и внутренним помещением нет границ, что главный нечистый наблюдает за людьми и готов в любой момент снять железную цепь и освободить спуск в преисподнюю. Думается, что сцены Страшного Суда на стенах церкви — выражение мысли автора: каждый должен помнить именно об этой точке, каждый должен соотносить все свои дела, поступки, мысли и чувства со Страшным Судом, от этого суда

не уйти. Возможно, с точки зрения автора, современный мир сам приближает Страшный Суд.

Таким образом, в трилогии выявляется следующая тенденция в изображении лестниц: в основном это лестницы, ведущие в ад, причем ад рукотворный, в царство мертвых, что символизирует собой отпадение от Бога, нарушение заповедей (на примере того же Шиловского, нарушающего заповеди «не убий», «не прелюбодействуй»). Мифологема лестницы в трилогии воплощает концепцию завершения космологического цикла и возвращения к хаосу как следствие греховности человека. Жизненный путь человека в трилогии В.И. Белова в основном представлен как отход от Творца, персонажи не ждут Страшного Суда и не ждут воссоединения с Богом. Лестницы в трилогии ведут героев из срединного мира в мир подземный (царство мертвых). Отталкивая лестницы, находящиеся на земле люди лишают Бога возможности спуститься с небес на землю, в мир людей.

Тарасова Анастасия Александровна,
учитель русского языка и литературы
(МБОУ «СОШ № 2 р.п. Базарный Карабулак»
Саратовской области),
студент
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского

ПОКОЙ И ДВИЖЕНИЕ: ОБРАЗ РЕКИ В ТВОРЧЕСТВЕ Т.Н. ТОЛСТОЙ

Аннотация: Данная статья направлена на изучение образа реки, запечатленной Т.Н. Толстой на страницах своих произведений. В ней мы разбираемся, почему для литераторов так важно воссоздать образ реки, отождествляющей движение жизни. Работа будет актуальна для студентов и педагогов филологов.

Ключевые слова: река, вода, покой, движение, человек.

Появление на первом плане образа реки в русской литературе неслучайно. С начала XIX века многие писатели стали обращаться к этой теме. Она давала возможность раскрыть определенную систему образов, тщательно отобразить характер и воссоздать своеобразный типаж героя.

Об этом есть целый ряд исследовательских работ. Многие из них опубликованы на страницах научного журнала «Молодой ученый», который входит в международный каталог периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory.

Значительная часть литературоведческих трудов, касающихся и интересующей нас темы,— это книги, которые дают подробный анализ литературы нашего времени, ее тематики и проблематики. Это работы О.В. Богдановой, М.В. Смирновой «Интертекст в рассказах Татьяны Толстой», А.А. Донец «Актуальность использования постмодернистских произведений российских и советских авторов при подготовке к итоговому сочинению», И.Г. Зумбулидзе «"Женская проза" в контексте современной литературы», М.А. Черняк «Современная русская литература» и др.

Рассказ известной российской писательницы Татьяны Толстой «Река Оккервиль», который впервые был напечатан

в третьем номере литературно-художественного и общественно-политического журнала «Аврора» за 1985 год, открывает взору читателя образ Северной столицы XX века.

Мы понимаем, что жизнь быстротечна: меняются времена, события, люди. Проходят годы, и мы видим, что города тоже становятся другими. Не только архитектура, улицы и городской транспорт, но и дух города преображается и принимает другой облик. Читая этот рассказ Татьяны Толстой, можно сказать, что, несмотря на вышеперечисленное, неизменным остается одно — вода, омывающая берега Северной столицы.

«Мокрый, струящийся, бьющий ветром в стекла город за беззащитным, незанавешенным, холостяцким окном, за припрятанными в межоконном холоду плавленными сырками казался тогда злым петровским умыслом, местью огромного, пучеглазого, с разинутой пастью, зубастого царя-плотника, все догоняющего в ночных кошмарах, с корабельным топориком в занесенной длани, своих слабых, перепуганных подданных»[1].

Мы не представляем этот образ без воды, это не просто город, а город на Неве.

Поскольку между деятельностью воображения и реальностью выявляется эмоциональная связь[2], то и герой, видя несбыточность своих надежд, «облекает сущность бытия в мантию обыденности. В произведении наблюдается возникшее противопоставление настоящего мира “серого обыкновения” и Вечности»[3].

«Практически все исследователи справедливо отметили, что персонажи Татьяны Толстой являются чаще всего мечтателями, зависающими между реальностью и миром своих несбыточных грез»[4].

Все здесь переплетается — жизни людей с небом и землей, воздухом и ветром — и не имеет смысла отдельно друг от друга.

Жизнь героя неразрывно связана с образом реки. Все его мечты и грезы растворяются в холодных водах таинственной

---

[1] *Толстая Т.* Река Оккервиль: рассказы. М.: Подкова, 2002. С. 436.

[2] *Выготский Л.С.* Воображение и творчество в детском возрасте. М., 1967. С. 13.

[3] *Сергеева Е.А.* Поэтика рассказов Татьяны Толстой: сборник «Река Оккервиль» как художественная система: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Саратов, 2013. С. 10.

[4] *Зумбулидзе И.Г.* «Женская проза» в контексте современной литературы // Современная филология: материалы I Междунар. науч. конф. (г. Уфа, апрель 2011 г.). Уфа: Лето, 2011. С. 21–23.

реки Оккервиль. Холод — это не только низкая температура воздуха, это еще и состояние души.

У героев произведений Татьяны Толстой разные жизненные истории, но есть одно, объединяющее все воедино. Речь идет о пространстве — о материальной и ощутимой и в то же время неосязаемой и вечной субстанции. Окружающая действительность никогда не была отделена от событий нашей жизни. Она является частью целого, единого мировосприятия.

Следующее произведение Татьяны Толстой, которое мы приводим для примера, называется «Круг». Круг — это нечто целостное, не имеющее, как известно, начала и конца. Можно предположить, что автор так называет рассказ не случайно, что есть что-то общее между двумя образами: воды, как символа бесконечности, и главного героя, а символ круга многое в них объясняет.

Всем известно, что в Санкт-Петербурге неблагоприятный климат, особенно для чувствительных и меланхоличных людей. Многие писатели размышляют об этом. Часто и у Татьяны Толстой можно найти такие наблюдения. Читаем, например, что город полон «морского ветра и сырости»[5], а также нередко встречаются «северные бури»[6]. Такая погода часто порождает грустное и печальное настроение. Многие герои ее произведений безрадостны и унылы, иногда они даже отчаявшиеся, разочарованные в реальной жизни. Вероятно, такой внутренний настрой и породил в них желание уединения и излишнюю мечтательность.

Многие ее герои похожи между собой. Критики пишут, что Татьяна Толстая, переосмысливая ведущие мотивы русской классической литературы, по-своему актуализировала образ «маленького человека»[7].

Возможно, таким был и Василий Михайлович из «Круга», который жил с мыслью, что «все предрешено и в сторону не свернуть»[8]. Он не решался ничего менять в жизни, смиряясь перед судьбой, лишь иногда разрешая себе помечтать. В этом случае трудно не согласиться с суждением одной

[5] *Толстая Т.Н.* Девушка в цвету. М.: АСТ, 2015. С. 31–32.

[6] *Толстая Т.* Круг // Река Оккервиль: рассказы. С. 55.

[7] *Богданова О.В., Богданова Е.А.* «Петербургский текст» Татьяны Толстой (мотивный комплекс рассказа «Река Оккервиль») // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2016. Вып. 4 (36). С. 150.

[8] *Толстая Т.* Круг // Река Оккервиль: рассказы. С. 52.

из исследовательниц творчества писательницы, заметившей, что «в рассказах Т. Толстой человеческая судьба постепенно проявляет свою патологическую беспомощность и бессмысленность»[9]. Василий Михайлович здесь не исключение.

Можно предположить, что круг — это не только целостность, но и безысходность положения главного героя. «Мир конечен, мир искривлен, мир закрыт, и замкнут он на Василии Михайловиче»[10], «... он попросту нашарил впотьмах и ухватил обычное очередное колесо судьбы и, перехватывая обод обеими руками, по дуге, по кругу добрался бы, в конце концов, до себя самого — с другой стороны»[11].

Нева (река) у Татьяны Толстой часто становится не просто фоном в произведении, но выступает в роли героя, который отождествляет судьбу центральных образов, взаимодействуя с ними. Река здесь — «самостоятельное тело, живущее и имеющее равные права со своими обитателями»[12].

Проза писательницы не до конца изучена, многие литературоведы занимаются разносторонним исследованием ее творчества. Замечено, что река в ее рассказах предстает как неопределенный, изменчивый, иногда обманчивый образ. Он может перевоплощаться из одного в другой, принимать разные лики. Река здесь — это символ движения, не дающий человеку остановиться и обрести покой.

[9] *Сергеева Е.А.* Указ. соч. С. 3.

[10] *Толстая Т.* Круг // Река Оккервиль: рассказы. С. 50.

[11] Там же. С. 54.

[12] *Мишина Л.С.* Образы городов в мировой литературе // Юный ученый. 2016. № 3 (6). [Электронный ресурс]. URL: https://moluch.ru/young/archive/6/482/ (дата обращения: 02.12.2024).

Раздел III
История

Священник Андрей Фомин,
первый заместитель руководителя отдела
религиозного образования и катехизации
(Саратовская епархия),
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

УЧРЕЖДЕНИЕ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА ПРИ ПЕТРЕ ВЕЛИКОМ

Аннотация: В данной статье последовательно рассмотрены события по созданию Святейшего Правительствующего Синода в эпоху правления Петра I, при котором патриаршая форма управления Русской Православной Церкви была окончательно упразднена и заменена — коллегиальной формой, ставшей высшим органом церковной власти в России. Приведены хронологические этапы написания Духовного регламента — документа, определяющего организацию церковного управления, в котором выразился реформационный принцип церковного преобразования. Регламент явился общим делом архиепископа Феофана (Прокоповича), услужливого исполнителя и истолкователя пожеланий и мыслей Петра Великого. Представлены взгляды крупных отечественных историков на петровские преобразования Русской Церкви.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Петр I, Феофан (Прокопович), упразднение патриаршества, Святейший Синод, Духовный регламент, Синодальный период.

Учреждение Духовной коллегии и издание Духовного регламента в 1721 году составляет важнейший период истории Русской Православной Церкви. Это событие завершило собой церковную реформу Петра и изменило порядок устройства и управления Русской Церкви.

16 октября 1700 года умирает Адриан, десятый и последний патриарх древней России. Царь Петр не выступает за избрание нового патриарха и назначает митрополита Рязанского и Муромского Стефана (Яворского) «местоблюстителем патриаршего престола». Последующие государственные реформы 1700–1701 годов стали началом кардинального реформирования всей структуры Русской Церкви: теряют силу патриаршие

приказы, Церковь лишается прав собственности и управления патриаршими хозяйствами. Данные правительственные меры реализуются в первые месяцы после смерти патриарха Адриана.

Наступивший новый порядок отправил в область преданий древнюю власть митрополита, а затем Патриарха всея Руси. Церковная реформа Петра и учрежденный им Святейший Синод изменит на двести лет церковный строй и положение Православной Церкви в Русском государстве.

Изучая вопрос о том, что привело к созданию Духовной коллегии, нельзя не упомянуть историю появлений коллегий в России в целом.

Первым случаем знакомства государя Петра с устройством государственных коллегий в исторической науке указан 1698 год. Во время «Великого посольства» некий специалист Фрэнсис Ли (Lee) по личной просьбе государя предоставляет проект коллегий на случай применения его в Московском государстве. В 1711 году царь Петр на службу Российскому государству в качестве тайного советника юстиции берет Г.В. Лейбница — немецкого ученого математика и философа. Он предлагает государю Петру самые различные проекты по государственному устройству, образованию, географии, судоходству, также по реформированию устройства Русской Церкви[1].

28 апреля 1718 года государем был издан указ «О сочинении Регламента всем Коллегиям на основании Шведского Устава»[2], положивший начало реформе государственного аппарата и созданию государственных Коллегий всех направлений согласно шведскому законодательству, названия коллегий стали аналогичны шведским: камер-, юстиц-, ревизион-, штатс-контор.

Принцип коллегиального управления Церковью готовился по этим же западным лекалам. Анализ научных источников показывает, что в системе петровских преобразований церковная реформа не была случайна, а наоборот, последовательна и принципиальна[3]. Для абсолютистской власти Петра I это был властный и резкий переход к государственной секуляризации, при котором

---

[1] См.: *Герье В.И.* Лейбниц и его век. Отношение Лейбница к России и Петру Великому. СПб., 2008. С. 399.

[2] См.: Полное собрание законов Российской империи: В 50 т. Т. 6 / сост. М.М. Сперанский. СПб., 1830. С. 564.

[3] См.: *Мельков А.С.* Церковная реформа Петра I как опыт государственной секуляризации // IX Международная конференция «Ломоносов — 2002». [Электронный ресурс] URL: http://www.hist.msu.ru/Science/LMNS2002/04.htm (дата обращения: 10.12.2024).

государство единолично берет на себя безграничную заботу о религиозной и духовной стороне жизни народа и неизбежно поворачивается против Церкви, в ущемлении ее прав на собственность и внутрицерковное традиционное управление.

Петру I был свойственен практический взгляд на веру и место Церкви в делах государства. Согласно точному замечанию профессора М.М. Богословского, автора более 90 научных работ, посвященных реформам Петра Великого: «Первое отличие законодательства Петра Великого состоит в том, что оно является всеобъемлющим, оно касается всех сторон жизни подданных»[4]. Петр I видел идеалом государство «регулярное», которое ставит своей целью общее благо людей, средством достижения этой цели является верховная власть, окружающая своих подданных заботой и внимательной опекой. Попечение о подданных характеризуется всеобъемлющим попечением, верховная власть предписывает то, как должна быть организована частная и бытовая жизнь граждан. Государь Петр Алексеевич видел совершенно иную цель государства, чем его предшественники-монархи.

Именно в этом церковная реформа Петра была задумана не только поворотом, но и переворотом. В этом перевороте действительно прослеживается психология революционера. Именно такие черты сходства с большевиками увидел в церковной реформе философ Н.А. Бердяев: «Он и был большевик на троне. Он устраивал шутовские, кощунственные церковные процессии, очень напоминающие большевистскую антирелигиозную пропаганду»[5].

Более всего это выразилось в реформационном принципе церковного преобразования, в котором именно Регламент стал его вершиной. Явился общим делом архиепископа Феофана (Прокоповича), услужливого исполнителя и истолкователя пожеланий и мыслей Петра.

Петру I было необходимо не просто реформировать Русскую Церковь и посредством официального указа, но подкрепить разъяснениями и оправданиями нововведения. Важное предстоящее дело государь поручает архиепископу Псковскому Феофану (Прокоповичу), одному из самых образованных людей своего времени. Человеку с универсальным европейским образованием и широкими познаниями в области философии, истории и богословия. К тому же он к этому времени доказал свою преданность всем петровским преобразованиям и неоднократно

[4] *Богословский М.М.* Петр Великий и его реформа. М., 1920. С. 100.
[5] *Бердяев Н.* Самопознание. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. С. 25.

выступал обоснователем многих правительственных мер и государевых законов.

Перед архиепископом Феофаном стояла задача обоснования канонической правомерности учреждения Духовной коллегии, основанной на церковных канонах соборного устройства, что значило бы, что в замене ей патриаршего управления нет никакого нарушения церковных традиций.

Датой начала составления Духовного регламента является 1718 год, что следует из написания на обороте второго листа черновой рукописи документа, хранящегося в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в составе фонда канцелярии Святейшего Правительствующего Синода.

Автору поручения вначале особенно важно было разработать саму идею работы Духовной коллегии, дать нужное историческое и теоретическое обоснование и далее предложить проект устройства, состава и предметов ведения данной коллегии. В своем рассуждении автор указывает, какие, по его мнению, стороны русской церковной жизни требуют исправления и то, какими способами можно достигнуть исправления недостатков. Имеется пространное рассуждение о пользе обучения и учреждение академий, семинарий и училищ. Автором представлены правила для епископов, духовенства и мирян. Черновая рукопись Духовного регламента состояла из трех частей «по числу трех духовных нужд, ведения достойных, и управления требующих»[6].

Проект Регламента был представлен государю 11 февраля 1720 года, о чем сообщает рукопись архиепископа Феофана на обороте: «Сия вся зде на писанная первее сам Всероссийский Монарх, Его Царское Священнейшее Величество, слушать пред собою чтомая, рассуждать же и исправлять благоволил»[7].

Уже 23 февраля, по замечанию профессора А.В. Карташева, наступает время «открытого исполнения давно задуманной реформы»[8]. Государь Петр посылает указ обер-секретарю Сената о рассмотрении проекта: «Объяви преосвященным архиереям и господам Сенату, дабы проект Духовной коллегии при

---

[6] Регламент Духовной коллегии и прибавления к нему. Пометы императора Петра I. С. 9 // Президентская библиотека имени Б.Н. Ельцина. [Электронный ресурс] URL: https://www.prlib.ru/item/465799 (дата обращения: 10.12.2023).

[7] *Верховской П.В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент: В 2 т. Т. 1. Ростов н/Д, 1916. С. 159.

[8] *Карташев Л.* Очерки по истории Русской Церкви // *Карташев Л.* Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 295.

сем вложенной завтра выслушали: так ли оному быть? И ежели что не так покажется, чтоб ремарки поставили и на каждый ремарк экспликацию вины дела»[9].

Поскольку срок в указе стоял «завтра», духовные и светские чины решили выполнить поручение государя без задержек и рассмотрение экстренного законопроекта выполнить в те же дни и заседали 23 и 24 февраля, согласно копии справки Сенатского архива.

После немногих исправлений некоторых пунктов в конце проекта сенаторы и духовенство доложили государю: «О прочих объявили, что все учинено изрядно». Утверждаемый проект в планах государя знаменовал собой безвозвратный переход к новому управлению Церкви.

Согласно канцелярской справке, оба экземпляра были подписаны шестью епископами и тремя архимандритами 27 февраля и утверждены подписью государя[10].

Вместе с тем, чтобы новая форма управления Русской Церковью была одобрена полнотой соборного сознания и даже стала волеизъявлением самой Церкви, Петр I поручает Сенату собрать подписи всех архиереев России. Для чего был назначен агент Сената подполковник Семен Давыдов в сопровождении духовного лица архимандрита Антония, игумена Московского монастыря. Текст указа от 9 марта 1720 года велел начать уполномоченным лицам собирать подписи с Москвы, Казани и Вологды, всех епископов, архимандритов и игуменов монастырей, находящихся там, остальным же прибыть в указанные города для его подписания: «Из них которому архиерею за какою болезнью быть в Москву невозможно, то к тому, ради оного подписания... ехать самим»[11]. В документе властным и грубым указанием предписывалось иметь подпись с каждого и без рассуждений: «А буде кто подписываться не станет, и у того взять за рукою, какой ради причины оной не подписывается, чтоб о том показал имянно»[12].

Таким образом, через девять месяцев, 4 января 1721 года, подполковник С. Давыдов вернулся в Петербург и рапортовал

---

[9] *Верховской П.В.* Указ. соч. С. 159.

[10] См.: Архив Правительствующего сената: В 3 т. Т. 1. Опись именным высочайшим указам и повелениям царствования императора Петра Великого 1704–1725 / сост. П. Баранов. СПб., 1872. С. 167.

[11] *Федоров В.А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М., 2003. С. 479.

[12] *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917 гг.: В 8 ч. Ч. 1. М., 1994. С. 21.

в Сенат об успешном выполнении приказа. Всего было собрано подписей 19 архиереев (кроме преосвященного Тобольского из-за большой удаленности епархии), 48 архимандритов, 15 игуменов, 5 иеромонахов.

Уже 25 января 1721 года был издан царский манифест об учреждении Духовной коллегии. Данный документ по содержанию и слогу «также вероятно принадлежит перу автора регламента»[13].

В этот же день государем определяется состав Духовной коллегии, а 26 января, в законодательном порядке, Сенат выносит высочайшее утверждение об утверждении штата новой коллегии: а) «Единому президенту» из митрополитов, б) «Двоим вице-президентам» из архиепископов, в) «Четырем советникам» из архимандритов, г) «Четырем асессорам» из протопопов[14]. Государь Петр накладывает резолюцию: «Сих призвав в Сенат, объявить. Также указ им вручить и присягу»[15].

С 26 января по 14 февраля все назначенные члены Коллегии под роспись получали указ в Сенате и приносили присягу, в которой клялись в верной «службе и пользе Его Величества»[16] и государственным интересам. Русская Церковь полностью теряет свою самостоятельность, становится одним из учреждений государственной власти.

Так начинался новый период в истории Русской Православной Церкви протяженностью почти в 200 лет, который войдет в историю как Синодальный.

По сей день в исторической литературе появляются различные оценки противоречивой Синодальной эпохи, от глубоко отрицательных взглядов до положительных оценок образовательных и миссионерских достижений, которые больше относятся к тому времени в целом. В заключение можно отметить сложность и неоднозначность церковной реформы Петра I, ставшей началом Синодального периода.

---

[13] *Кедров Н.И.* Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886. С. 38.

[14] См.: *Феофан (Прокопович), архиеп.* Духовный регламент, тщанием и повелением всепресветлейшаго, державнейшаго государя Петра Перваго, императора и самодержца всероссийскаго, по соизволению и приговору всероссийскаго духовнаго чина и Правительствующаго Сената, в царствующем Санкт-Петербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный, гражданским первым тиснением изданный. М., 1804. С. 2.

[15] *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 381.

[16] *Феофан (Прокопович), архиеп.* Указ. соч.

Священник Вадим Федотов,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО В РУССКО-ЯПОНСКУЮ ВОЙНУ (1904–1905 ГОДЫ)

Аннотация: Статья посвящена деятельности русского военного духовенства во время Русско-японской войны. Военное и морское духовенство немало совершило подвигов в эту войну, оно представляло собой уникальную структуру, возникшую на пересечении двух различных государственных институтов своей эпохи — армии и Церкви, и было частью общей системы управления Российской империи. В дореволюционное время этот институт достиг своего наивысшего развития. Однако события 1917 года положили конец его существованию. Поскольку военное духовенство было создано как элемент государственной структуры, оно было уничтожено вместе с государством в результате двух революций. Одна из них привела к разрушению системы, на создание которой ушло более ста лет. В постсоветский период наблюдается значительный рост интереса к истории военного духовенства Российской империи. Эта тема стала предметом отдельных исследовательских работ.

Ключевые слова: военное духовенство, Российская империя, социальное служение, война, Русская Православная Церковь, царский режим, Русско-японская война

До революционных событий 1917 года духовенство играло большую роль в русской армии имперских времен. Отправляясь на передовую, священнослужители часто рисковали своей жизнью. Русская Православная Церковь официально поддерживала царский режим, хотя некоторые священнослужители выступали с критикой действий правительства на Дальнем Востоке. Тем не менее, как на фронте, так и в тылу духовенство исполняло свои обязанности, способствуя поднятию морального духа солдат[1].

[1] См.: *Исакова Е.В.* Русское военное духовенство в войне с Японией 1904–1905 гг. // Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX — начале XX веков: Сб. науч. ст. / ред.-сост. В.С. Белоненко. СПб., 1998. С. 132.

Военные клирики находились в каждом полку и на всех главных кораблях. Согласно указу императора Петра Великого, на флоте служили монашествующие священнослужители, так как на флоте были тяжелые условия военной службы, а семейное духовенство не желало идти на флот[2]. Полки порой имели свои храмы и походные часовни. Во время Русско-японской войны, особенно во время боевых действий, духовенство исполняло свои обязанности: священники исповедовали и причащали воинов, заботились о раненых и напутствовали умирающих. Каждое утро и вечер читались особые молитвы за «веру, царя и Отечество», а в память о погибших совершались панихиды.

Ярким примером служит подвиг крейсера «Варяг». Мало кто знает, какую значимую роль в поддержании духа экипажа сыграл иеромонах Михаил (Руднев), священник крейсера[3]. В бою он оказывал не только физическую, но и духовную помощь раненым. Моральный дух экипажа был настолько высок, что многие из них не оставляли свои позиции, и лишь после сражения в лазарет поступали тяжелораненые, что удивляло врачей[4]. Это опровергает современные мнения о том, что была на борту паника.

В качестве примера можно привести события, произошедшие во время первого штурма Порт-Артура в августе 1904 года. В это время священники и иеромонахи проводили молебны в окопах, обходя войска и призывая на помощь Высшие силы, поддерживая солдат морально. Капелланы способствовали поднятию боевого духа, не только обращаясь к военнослужащим с проповедями, но и сами принимая участие в сражениях. Участник Цусимского боя Владимир Семёнов рассказывал о том, как иеромонах Назарий, будучи тяжело ранен, благословлял моряков крестным знамением, пока не отошел ко Господу[5]. Кроме

---

[2] См.: Указ Петра I Сенату о составлении проектов законов об установлении должности священника в армии и флоте из черного духовенства, о раскладке на крестьян и др. // Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники: Сб. док.: В 3 т. Т. 2–3 / сост. Н.А. Воскресенский. М., 2020. С. 335.

[3] См.: *Поляков Г., прот.* Военное духовенство России // Сборник исторических материалов, воспоминаний участников событий, архивные материалы. М., 2002. С. 286.

[4] См.: Там же.

[5] См.: *Кострюков А.* О военном духовенстве // Православие.ру [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/134514.html (дата обращения: 25.11.2024).

того, некоторые священники помогали медицинскому персоналу в госпиталях, ухаживая за ранеными.

В тылу также кипела деятельность. В Сибири и европейской части России при храмах на средства приходов и благотворителей открывались лазареты для пострадавших. Монастыри предоставляли помещения для раненых, а в хирургических учреждениях военнослужащим не только оказывали медицинскую помощь, но и обучали грамоте и счету[6]. При обителях создавались библиотеки с книгами различных жанров, преимущественно духовной тематики. Некоторым тяжелораненым и инвалидам оказывали поддержку монастыри и приходы после их выздоровления. Семьям погибших и раненых помогали как церковные общины, так и меценаты, которые оказывали помощь длительное время.

Церковь оказывала помощь военнопленным. Главную роль здесь сыграла Русская православная миссия в Японии, созданная святым равноапостольным Николаем Японским[7]. Миссионеры ухаживали за могилами русских воинов в Китае и Японии, а на пожертвования возводили часовни и памятники на кладбищах[8].

Когда Российская империя стала воевать с Японией, во всех православных храмах был зачитан манифест Николая II, и духовенство отслужило молебны «о даровании победы русской армии». С первых дней Церковь призывала паству защищать Отечество. «Тульские епархиальные ведомости» обратились к читателям: «Служить Русской земле можно, только любя ее. Прошла пора хвастливого квасного патриотизма. Приспело время работы во имя национальных идеалов. Русские люди не хотят войны. Бог судил войну, и мы будем воевать, будем уже говорить о войне, а не о мире»[9].

«Россия знает, что тяжелые испытания посылаются Богом за какие-либо прегрешения наши. И в народе возникло чувство

---

[6] См.: *Ледовских Е.А.* Православная Церковь и общество во время русско-японской войны 1904–1905 гг. и революции 1905–1907 гг.: на материалах Центрально-Черноземных губерний : диссертация ... кандидата исторических наук. Воронеж, 2019. С. 87.

[7] См.: *Степанов А.В., Федорова Т.В.* Русская Православная Церковь в Японии в начале XX века // Концепт. 2017. Т. 37. С. 154.

[8] См.: *Исакова Е.В.* Святитель Николай Японский и благоустройство русских военных кладбищ в Японии // Православие на Дальнем Востоке. 2001. Вып. 3. С. 164.

[9] Тульские епархиальные ведомости. Тула, 1904. № 3. С. 58.

покаяния, храмы переполнились молящимися. Не похвальбой, не шовинистическими криками должны мы в эту минуту провожать наши войска на подвиг, но с сознанием, что нет победы без воли Божьей»[10].

Однако некоторые представители духовенства не только видели причину войны в «Господней воле», но и объясняли происходящую войну с геополитической позиции. В тех же «Тульских епархиальных ведомостях» писали: «Война России с Японией — историческая необходимость. Столкнулись интересы двух держав. Россия давно движется на Восток, туда, к дальнему океану, где дальновидные политики видят будущее России. Необходимо, для независимости от давления других держав, стать твердой ногой на восточной окраине России, у Тихого океана. Только тогда откроется нам "окно в Азию"»[11].

Причины поражений в Русско-японской войне многие священнослужители трактовали как наказание народа и царскую власть за грехи. Именно эта позиция преобладала в проповедях, выступлениях духовенства в газетах и журналах. В частности, святой Иоанн Кронштадтский писал в дневнике:

«Вождь нашего воинства Алексей Николаевич Куропаткин оставил все поднесенные ему иконы в плену у японцев-язычников, между тем как мирские вещи все захватил. Каково отношение к вере и святыне церковной! За то Господь не благословляет оружия нашего и враги побеждают нас. За то мы стали в посмеяние и попрание всем врагам нашим»[12].

В слове «О страшном поистине Суде Божием, грядущем и приближающемся» Иоанн Кронштадтский говорил: «...от неверия в Бога, упадка нравственности, от бессмысленного толстовского учения не противься злу, следуя которому сдался на капитуляцию Порт-Артур, военные суда сдаются в постыдный плен со всем инвентарем»[13].

Впрочем, не все представители Церкви соглашались с такой трактовкой событий. Были и те, кто видел причины поражения в ошибках правительства, неготовности к войне вооруженных сил и государства в целом. Например, известный миссионер

---

[10] Тульские епархиальные ведомости. Тула, 1904. № 3. С. 59.

[11] Там же. С. 61.

[12] Отвергнутая победа. Порт-Артурская икона «Торжество Пресвятой Богородицы» в Русско-японской войне. СПб.; М., 2003. С. 224.

[13] Источник живой воды. Жизнеописание святого праведного отца Иоанна Кронштадтского / сост. Н.И. Большаков. [Репр. изд.]. СПб.: Царское дело, 1999. 855 с.

Николай Японский (Касаткин), основавший Православную Церковь в Японии, прямо обвинял русское правительство в жадности и открыто говорил:

«А русскому правительству все кажется мало, и ширит оно свои владения все больше и больше; да еще какими способами! Маньчжурией завладеть, отнять ее у Китая, разве доброе дело? Ну вот и пусть теперь хвалятся своим неслыханным позором поражения. Очевидно, Бог не с нами был, потому что мы нарушили правду»[14].

Несправедливую, по его мнению, войну святитель Николай Японский называл «нечистым актом русского правительства», потому она и «привела страну к бедствию»[15]. Священник-либерал Григорий Петров, выступавший с проповедями в газете «Русское слово», видел истоки неудач на фронтах в бесправии и отсталости угнетенного русского народа, отрыве его от благ цивилизации:

«Говорят, будто вся причина неудачливой войны нашей с японцами в том, что мы, русские, не были готовы для серьезной войны на Дальнем Востоке? Для борьбы с иным серьезным врагом мы готовы? На мировом рынке торговли и промышленности мы готовы для серьезной экономической борьбы? В борьбе с царящим в стране народным невежеством, с растущим повсеместно разорением и обнищанием крестьянства мы готовы серьезно? Вооружены как следует: собрали и собираем лучшие силы?»[16].

Петров в обращении к читателям в честь наступления 1905 года говорит, что война противна человеческой природе, что ее можно объяснить рационально, но нравственно, с позиций человеческой и христианской этики — невозможно. Священнослужитель считал, что истребление людей друг другом угодно дьяволу, но не Богу:

«Как могло вообще начаться подобное кровопролитие? Как на вершине цивилизации может быть война? Разумом, интеллектом понять и объяснить можно. Но как это примирить с сердцем. Как оправдать чувствами? Как доказать, что цивилизация вправе направлять волю народа на взаимное истребление?»[17]

«Торжество культуры, век цивилизации и семидневные бои с сотнею тысяч трупов — ведь это же кошмар!»[18].

---

[14] *Николай Японский, свт.* Дневники 1870–1911 гг. СПб.: СПИФ Библиополис, 2007. С. 125.

[15] Там же С. 128.

[16] *Петров Г., свящ.* Война и мир. СПб, 1904. С. 35.

[17] Там же.

[18] Там же.

Священник приходит к выводу, что в «кровавом пожаре на Дальнем Востоке» виновато все человечество, не только русский народ. И русскому народу нужно не гордиться тем, что он богоизбран, а чистосердечно покаяться в грехах:

«И не гордою, надменною похвальбою нам следует ответить на роковой урок истории, не самоуверенным и дерзким утверждением: «С нами Бог!». Бог-то, несомненно, с нами, как равно и со всеми другими народами вообще, да мы-то с Богом ли?»[19].

Участник Русско-японской войны полковой священник Митрофан Сребрянский придерживался монархических взглядов. Однако и он признавал, что русская армия не готова к войне, коммуникации растянуты, а воевать на отдаленной от столицы территории очень трудно:

«Не знаю, как бы другая чья-нибудь армия выдержала себя здесь, сознавая, что поддержка придет очень нескоро, да и воюют среди чуждого народа, китайцев. А мы, скверные, никуда не годные, «кое-какие», по приговору своих и чужих судей, хотя чужие, кажется, меньше, чем свои, замечают у нас грехи и судят...»[20].

В Русско-японскую войну Церковь стала опорой общества и армии. Упомянутые факты доказывают, что некоторые представители духовенства РПЦ не поддерживали официальную позицию царского режима и духовенства. Однако государство держало под контролем церковнослужителей, и откровенных протестов против самодержавия не было. В послании апостола Павла говорится: *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога* (Рим.13:1),— и духовенство следовало этому правилу. Священники могли расходиться в оценках причин войны, но Церковь не оставалась в стороне: помогала раненым, семьям пострадавших и погибших, укрепляла моральный дух солдатам и офицерам.

[19] *Петров Г., свящ.* Указ. соч. С. 35.

[20] *Сребрянский М., свящ.* Дневник полкового священника. М., 1912. С. 76.

Священник Михаил Макаров,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ ПЛАНЫ СОЮЗА ВОИНСТВУЮЩИХ БЕЗБОЖНИКОВ ПО АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЕ В ПЕРИОД ВОВ

Аннотация: В статье автор рассматривает деятельность антирелигиозной организации Союз воинствующих безбожников, в частности, деятельность председателя организации Емельяна Ярославского. Письмо, которое стало центральным для написания статьи, показывает, что в 1943 году, несмотря на активную патриотическую позицию Русской Православной Церкви, антирелигиозные деятели не оставляют надежды на полное закрытие религиозной пропаганды.

Ключевые слова: патриотизм, Союз воинствующих безбожников, Емельян Ярославский, антирелигиозная пропаганда, церковники, ВОВ, ЦК ВКП(б), «Пропагандист», «Безбожник», «Агитатор», «Правда», «Большевик», верующий.

В российской историографии сложилось мнение, что с началом Великой Отечественной войны полностью прекратилась антирелигиозная пропаганда в СССР[1]. Так как главной задачей советского руководства было не допустить продвижение немецко-фашистских войск к столице и к стратегически важным промышленным районам страны. Однако следует отметить, что задачи партии по ведению антирелигиозной пропаганды не менялись, по-прежнему за деятельностью религиозных организаций следили с пристальным вниманием. Как и раньше, писались доклады и различные сводки о религиозном состоянии в разных городах, уделялось внимание священнослужителям и активным

[1] См.: *Шкаровский М.В.* Церковь зовет к защите Родины. СПб., 2005. С. 520.

«церковникам» и, несмотря на тяжелое экономическое положение из-за продолжающейся войны, ставились задачи по ведению антирелигиозной пропаганды.

Несмотря на активную патриотическую позицию Русской Православной Церкви, председатель Союза воинствующих безбожников Емельян Ярославский требовал от своих подчиненных регулярно подавать докладные записки о деятельности «церковников».

24 июля 1943 года на имя начальника Управления агитации и пропаганды ЦК ВКП (б) Г.Ф. Александрова и его заместителя П.Н. Федосеева под грифом «совершенно секретно» Емельян Ярославский пишет доклад, который явился ответом на записку, ранее им полученную из секретариата ЦК о деятельности религиозных организаций и формах антирелигиозной пропаганды в условиях войны. Сама записка Ярославскому нами не обнаружена, но по его ответу можно судить, что с некоторыми ее тезисами главный безбожник страны не согласен и в докладе приводит свое видение религиозной ситуации в стране. Он пишет, что никаких изменений по отношению к религии не произошло. А некоторая, по его мнению, свобода действий религиозных организаций произошла из-за неправильного отношения госорганов по отношению к религиозным организациям и чрезмерной активности религиозников, что выходит за пределы существующих постановлений[2].

Ярославский пишет:

«а) Представители религиозных объединений всюду, я не знаю исключений, заняли патриотическую позицию, развивают патриотическую деятельность;

б) Разрешение собирать средства в церкви выходит за пределы существующих постановлений;

в) Церковники имеют возможность выпускать листовки;

г) Они получили в отдельных случаях возможность (в связи с борьбою против Поликарпия Сикорского на Украине) обращаться по радио к верующим.

В то же время некоторые партийные организации не принимают должных мер к тому, чтобы противодействовать распространению влияния церковников.

Не "некоторые" партийные организации воздерживаются от всякой антирелигиозной пропаганды, а вся партия воздерживается.

[2] См.: Российский государственный архив социально-политической истории (далее — РГАСПИ). Ф. 89. Оп. 12. Д. 9. Л. 65.

В центральной печати — ни в газетах, ни в журналах — ни прямо, ни косвенно ни в одной статье не делалось и попытки противодействовать влиянию церковников. Ни в "Пропагандисте", ни в "Агитаторе", ни в "Правде", ни в "Большевике" не было не намека на это. Как же будет выглядеть в записке этот упрек "некоторым партийным организациям?". Ведь мы сами содействовали усилению деятельности церковников, поощаряем ее, поскольку она носит патриотический характер.

Я лично не считаю опасным это временное усиление церковников. Поэтому вряд ли надо принимать какие-то меры против того, что увеличилось число обрядов крещения, церковных браков, число молящихся в церкви.

Цифры, которые приведены в записке, не убедительны, они ни с чем не сопоставлены, взяты безотносительно. Цифра в 1400 причащавшихся 24 апреля этого года (Великая Суббота. — *Прим. авт.*) в Елоховской церкви кажется на первый взгляд очень внушительной, но, если я не ошибаюсь, это был день страстной недели в самой большой церкви. Если предположить, что в Москве 1 500 000 только население, а из них не менее 25% верующих, что составит около 400 000 верующих, то 1400 причащающихся составляет примерно 1/3% верующих Москвы, т. е. из 300 верующих 1 причащался в Елоховской церкви.

Это не серьезный пример.

Увеличился процент молодежи и военных в церкви. Но разве это не естественно? Ведь мобилизованы в армию миллионы. Среди них миллионы деревенской молодежи. А в деревне не менее 50% верующих. Ведь в глазах этой молодежи Церковь во время войны — не враг Советской власти и социализма, а патриотическая организация. Значит, и подход здесь должен быть другой, а записка составлена без учета этих изменений военного времени.

Возросло число ходатайств об открытии церкви. Это естественное последствие того, что во многих областях до войны увлеклись административными мерами борьбы и игнорировали антирелигиозную пропаганду. Подменяя последнюю излишним административным усердием. Например, в некоторых областях были закрыты все церкви при наличии сотен тысяч верующих. Разве не следует это исправить? Разве подобное положение не облегчает вражескую фашистскую пропаганду?

Значит ли это, что мы не должны вести никакой борьбы с религиозной идеологией, не должны бороться с деятельность церковников, если она в том или ином случае носит реакционный

характер, направленный к срыву мероприятий партии и советской власти?

Конечно нет. Но это значит, что центр тяжести нашей работы сейчас не в том, где он был перед войной.

Мы должны разоблачить перед широкими массами на основе, главным образом, местного материала всякие попытки реакционных элементов использовать патриотические настроения верующих для возрождения антиколхозных, антисоветских настроений, но все административные мероприятия не должны сопровождать, а еще лучше подготовлять серьезно организованной, тщательно продуманной пропагандой и агитацией. В докладах, в беседах с крестьянами, рабочими мы должны объяснять, что наши отношения с религиозными организациями вытекают не из каких-то мифических требований, якобы предъявляемых нам из вне, а основано на нашей советской конституции, по которой всем верующим обеспечивается свобода совести, свобода отправления религиозного культа»[3].

В том же докладе Емельян Ярославский пишет, что несколько раз поднимал вопрос о необходимости антирелигиозных статей, касающихся текущего положения в период войны в руководящей печати, «но, учитывая щекотливость темы, не настаивал»[4].

Следует отметить, что несмотря на планируемые мероприятия антирелигиозников по отношению к религии многие задачи не были воплощены в жизнь активной патриотической позицией Русской Православной Церкви, чего нельзя сказать о других имевшихся в СССР религиозных организациях. В докладной записке на имя Александрова и Ярославского некто Ф. Олещук пишет, что «в рядах религиозников есть люди, которые ведут откровенно антисоветскую, контрреволюционную подрывную работу. Так, например, в Орджоникидзевском крае (Ставропольский край.— *Прим. авт.*) летом 1942 года была вскрыта нелегальная церковная организация, ставившая своей задачей оказание помощи гитлеровцам, такие же группы были вскрыты в северных районах Горьковской области. Эти организации возглавлялись попами, именовавшими себя представителями истинно-православной церкви. Деятельность их заключалась в том, что они укрывали в лесах дезертиров, вели агитацию в пользу гитлеровцев, распространяли провокационные слухи, призывали

[3] РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 12. Д. 9. Л. 65–68.

[4] Там же.

верующих бойкотировать открывающиеся церкви, называли священников этих церквей агентами НКВД и т. д.»[5].

Как мы видим из представленных документов, мнение некоторых почтенных авторов о том, что с началом Великой Отечественной войны в СССР полностью прекратилась антирелигиозная пропаганда, не совсем соответствует действительности. И задачи по антирелигиозной пропаганде, которые ставились партийными органами, не были воплощены в жизнь.

[5] РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 12. Д. 9. Л. 65–68, 85.

Священник Сергий Лобанов,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

Аннотация: Данная статья посвящена истории создания церковнославянского языка, характеризуется его роль в истории совершения богослужений на родном для славян языке. Подчеркивается важность языка в развитии словесности на основе национальной идентичности многих славянских государств.

Ключевые слова: церковнославянский язык, Кирилл и Мефодий, богослужение, письменность, история.

О церковнославянском языке в научно-исторической литературе написано достаточно много. Трудно переоценить то значение, которое имеет церковнославянский язык в формировании отечественной культуры. Как в прошлом, так и в настоящем времени он является точным прекрасно настроенным инструментом православного богослужения. Также церковнославянский язык стал той основой, тем корнем, из которого впоследствии выросло обильно плодоносящее древо русской словесности.

Церковнославянский язык — славянский язык христианского богослужения и письменности, сформировавшийся из старославянского языка. Традиционный язык богослужения, употребляемый Православной Церковью в Болгарии, Сербии, Черногории, Северной Македонии, Польше, Белоруссии и России, а также отчасти в Молдавии, Словакии и Чехии. В большинстве Церквей используется наряду с национальными языками.

Особенности местных наречий при распространении церковнославянского языка называются изводами (вариантами) языка. В нашей Русской Православной Церкви используется современный синодальный извод.

Впервые термин «церковнославянский язык» стал употребляться выдающимся русским ученым М.В. Ломоносовым в его

труде «Предисловие о пользе книг церковных и российском языке»[1] (1757), затем — А.Х. Востоковым в «Рассуждении о славянском языке»[2] (1820), при этом ученые не ставили жестких границ между терминами «церковнославянский язык» и «старославянский язык». Однако подчеркивали «специализацию» языка.

Кто создал церковнославянский язык?

Ответ очевиден и бережно сохранен в истории Церкви. Это равноапостольные братья Кирилл (в миру Константин) и владыка Мефодий, а также их святые ученики: Горазд Охридский — первый архиепископ словак Великой Моравии, Константин Преславский — епископ Болгарской Церкви, Климент Охридский — основатель Пантелеимонова монастыря в Болгарии, а также другие отцы и братия.

Процесс формирования церковнославянского языка занял не одно десятилетие и проходил на территории Великой Моравии и Болгарии. Примерно начиная с V–VI веков территория Европы активно заселялась славянскими племенами. Расселение проходило по трем направлениям:

— на юг (на Балканский полуостров);
— на запад (междуречье Одера и Эльбы);
— на восток и север (на Восточно-Европейскую равнину).

Одним из государств, которое основали славянские племена, стала Великая Моравия. Это государство существовало в IX–X веках на низменности реки Дунай и в период наибольшего процветания занимало земли нынешних Венгрии, Словакии, Чехии, части Польши и Украины. Информация о столице Моравии противоречивая, этим городом мог быть Велеград или Нитра. Жители этого государства разговаривали на западнославянском диалекте общего для большинства славян древнеславянского языка. Первый моравийский правитель Моймир I был крещен в 831 году[3] .

Наибольшее процветание страна получила при князе Ростиславе из династии Моймировичей, который занимался

---

[1] См.: *Ломоносов М.В.* Примечания на предложение о множественном окончании прилагательных имен // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч.: В 11 т. Т. 7: Труды по филологии. М.-Л.: АН СССР, 1952. С. 83.

[2] См.: *Востоков А.Х.* Филологические наблюдения / изд. И.И. Срезневский. СПб., 1865. С. 5.

[3] See: *Sommer P.* Bohemia and Moravia // Berend, Nora, Christianization and the rise of Christian monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' 900–1200. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press. P. 214–262.

расширением и укреплением своего государства. Большим дипломатическим успехом Ростислава было заключение союза с Болгарией и Византийской империей.

Агрессивная политика короля Восточно-Франского королевства Людовика II Немецкого вынудила князя Ростислава искать политическую независимость и просить Папу Римского Николая I прислать других миссионеров. Получив отказ, Ростислав обратился к византийскому императору Михаилу, и это стало судьбоносным решением, повлиявшим на всю дальнейшую историю славянских государств. По совету Патриарха Фотия император направил в Моравию двух солунских братьев Кирилла и Мефодия, отличавшихся большой ученостью и знанием славянского языка.

Святые равноапостольные братья Кирилл (в миру Константин, годы жизни 827–869) и Мефодий (815–885) появились на свет в семье военного офицера византийской армии Льва, который служил друнгарием в городе Фессалоники, известном также как Салоники (по-славянски Солунь). В городе проживали многие народы, в том числе и славяне. Святой великомученик Димитрий Солунский (IV век) считается небесным покровителем этого места. Несмотря на многодетность семьи, в которой было семь мальчиков, Кирилл и Мефодий получили прекрасное и разностороннее образование сначала в Солуни, а затем в лучших школах Константинополя. Так, святой Константин, с детства отличавшийся большими способностями, учился у будущего Патриарха Константинополя Фотия вместе с малолетним императором Михаилом. В числе многих наук изучались и творения святых отцов Церкви, особенно святителя Григория Богослова. За обширные и глубокие знания святой Константин получил прозвище «Философ» и после принятия священнического сана был назначен хранителем патриаршей библиотеки при храме святой Софии. Мефодий, старший из семи братьев, мало уступал Кириллу в образованности, но обладал большими организаторскими способностями. Вначале, служа в воинском звании в течение 10 лет, был управляющим в одном из славянских княжеств. Впоследствии принял монашество в одном из монастырей на горе Олимп. В миру его звали Михаилом.

Этническая принадлежность святых братьев до сих пор вызывает споры. Так, русский историк Д.И. Иловайский писал: «Константин и Мефодий были родом, очевидно, греки...»[4]. Эту же

[4] *Иловайский Д.И.* Разыскания о начале Руси: вместо введения в русскую историю. Изд. 1-е. М.: Тип. Грачева и Ко, 1876. VIII + 466 с.

мысль поддерживает Британская энциклопедия. Однако такие историки, как М.П. Погодин[5] и член-корреспондент Российской Академии наук Герменегильд Иречек, отстаивали славянские корни братьев[6].

Многие жители Фессалоник говорили не только на греческом, но и на солунском диалекте славянского языка, носителем которого были племена драговитов, сагудатов, ваюнитов и смолян, обильно населявших те места.

Широкая образованность, глубокие богословские знания, а также владение несколькими языками, в том числе славянским, позволили Кириллу и Мефодию совершить великую миссию благовестия Слова Божия славянским народам на их родном языке.

Прибыв в Великую Моравию, святые братья вместе с учениками принимаются за создание, прежде всего, славянской азбуки, без которой перевод книг был невозможен. В произведении болгарского книжника черноризца Храбра «Сказание о письменах» (X век) мы читаем: «Прежде ведь славяне не имели букв, но по чертам и резам читали, ими же гадали, погаными будучи...». Согласно мнению историка-слависта Б.Н. Флори, «черты» и «резы», вероятно, какие-то разновидности пиктографического-тамгового и счетного письма, известного также у других народов на ранних этапах их развития. Возможно, отражение «черт» и «резов» следует видеть в различных знаках, обнаруженных на керамике и строительных постройках на территории Первого Болгарского царства. Латинский и греческий алфавит не мог передать всю фонетику славянской речи.

Святые Кирилл и Мефодий вместе с учениками создали новый алфавит, успешно решающий эту задачу. Точнее, было создано два алфавита — глаголица и кириллица.

В настоящее время не представляется возможным точно определить, какая азбука была создана первой. Так, российский филолог Измаил Срезневский (1812–1880), академик Петербургской академии наук, чешский лингвист, литературовед Йосеф Добровский (1753–1829) поддерживали теорию более раннего происхождения кириллицы. Эта гипотеза была основной до середины XIX века.

---

[5] См.: Кирилл и Мефодий // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907.

[6] См.: Кирилл и Мефодий // Новый энциклопедический словарь. Т. 21. 1914.

В 1836 году после публикации глаголической рукописи, известной как «сборник Клоца», словенским историком Варфоломеем (Ернеем) Копитаром, а также последующими исследованиями крупнейшего российского лингвиста, академика Ф.Ф. Фортулатова в статье «О происхождении глаголицы» (Санкт-Петербург, 1913) мы читаем «...свидетельство Храбра о 38 буквах в славянском алфавите Кирилла и Мефодия, изобретенном Кириллом, как применяющееся только к глаголице, не к кириллице, дает нам право думать, что первым книжным старославянским письмом была глаголица, и к тому же заключению приводят и некоторые другие данные, как указано было учеными, занимавшимися вопросом о происхождении глаголицы»[7]. В конце XIX — начале XX века работы филологов С.М. Кульбакина, В.И. Георгиева, Б. Волгева и других славянистов утверждают, что святые равноапостольные братья создали именно глаголицу, а кириллица была создана позднее на землях первого Болгарского царства ближайшими учениками святого Кирилла. Одним из наглядных аргументов в пользу первенства глаголицы являются древние палимпсесты — рукописи, в которых старый текст соскабливается для нанесения нового. Это делалось из-за дороговизны пергамента. Во всех дошедших до нашего времени палимпсестах кириллический текст писался поверх смытой глаголицы. Но никогда наоборот. Нет ни одного найденного документа, где бы смывалась глаголица, а сверху писалась кириллица. Ранее глаголическая письменность была широко распространена во многих славянских странах: Моравии, Болгарии, Хорватии, Сербии. Различают два вида начертания букв глаголицы: более древняя «круглая» форма, так называемая «болгарская», и более поздняя «угловатая» — хорватская. Она очень полюбилась хорватам и использовалась в богослужении вплоть до середины XX века. Хорватской глаголицей был написан «Миссал по закону Римского двора» (1483) — первая хорватская печатная книга.

В Древней Руси глаголица не получила широкого распространения, и вскоре уступила место более удобной кириллице, как и во многих славянских странах.

Создав новую азбуку и переведя на славянский язык Евангелие, Апостол, Псалтирь и другие богослужебные книги, святые солунские братья положили начало богослужению на

[7] *Фортунатов Ф.Ф.* О происхождении глаголицы. СПб., 1913. С. 33–34.

родном для славян языке. Такая деятельность святых Кирилла и Мефодия вызвала крайне негативную реакцию у местных католических священнослужителей, аргументировавших свою позицию тем, что богослужения якобы должны совершаться на одном из трех «священных» языков (еврейском, греческом, римском). Контраргумент звучал убедительно: «Всякое дыхание да хвалит Господа!» (Пс. 150:6). Святые братья в 867 году были вызваны в Рим, но вопреки ожиданиям недругов папа Римский Андриан II благословил их служение на славянском языке глаголическим обрядом, а привезенные книги были положены в римских соборах.

14 февраля 869 года Константин после тяжелой болезни скончался, приняв перед смертью схиму с именем Кирилл. Его мощи покоятся в Риме в церкви Святого Климента. Святой Мефодий вернулся в Моравию для продолжения миссии и в том же 869 году был возведен в сан архиепископа Моравии и Паннонии. Там он столкнулся с изменением политической ситуации в стране. Под угрозой разделения страны от нападений восточных франков князь Ростислав был вынужден передать правление Нитранским княжеством своему племяннику Святополку. Вскоре Ростислав был приговорен к ослеплению и скончался в заточении в 870 году. Моравская миссия равноапостольных братьев претерпевала тяжкие гонения. Святой Мефодий был многократно оклеветан и томился в заключении. В 885 году на Вербное воскресенье святой Мефодий скончался. Его отпевание совершали на латинском, греческом и славянском языках. Большинство книг было уничтожено, ученики расселены, и лишь немногим из них удалось спастись. Болгарский князь Борис, приняв крещение и признав над своей страной церковную власть Константинопольского Патриархата, с радостью принял к себе гонимых учеников Климента, Горазда, Наума, Савву и Ангеларий, которые стали просветителями болгар и впоследствии всего православного славянства.

В 988 году при равноапостольном князе Владимире была крещена Русь, и богослужебные книги, в основном написанные на кириллице, стали привозиться из Болгарии. Глаголица в нашей стране просуществовала недолго и скоро была вытеснена кириллицей.

Дошедшие до нас тексты, написанные на глаголице:

— Киевские глаголические листки (конец IX — начало X века), представляют собой текст западно-христианского обряда, переведенный на старославянский;

— Зографское Евангелие (конец X — начало XI века) — неполный манускрипт Четвероевангелия;

— Мариинское Евангелие (XI век) — неполный манускрипт Четвероевангелия;

— Сборник Клоца (XI век) — небольшой фрагмент (14 л.) книги Жития святых;

— Псалтирь Дмитрия (XII–XIII века) — наверно, самый поздний памятник на глаголице.

Дошедшие до нас памятники на кириллице:

— Новгородский кодекс (X–XI века), содержит полный текст некоторых псалмов;

— Остромирово Евангелие (середина XI века);

— берестяная грамота (XI век).

Обнаружены более тысячи грамот в Великом Новгороде и большое количество в других городах России, Украины и Белоруссии (XI–XV века).

Реформа русского алфавита при Петре I была проведена в 1708–1710 годах и была направлена на приближение русского алфавита к общеевропейскому стандарту. По сведениям «Русского энциклопедического словаря»[8] и «Всероссийского „словаря-толкователя“»[9], «гражданские буквы… впервые употреблены в печати Петром Могилою, окончательно введены императором Петром I в 1708 г.». Было упрощено написание букв (с уставного до полуустава). Буквы, которые обозначали цифры, были заменены на арабские цифры. Также были упразднены буквы «кси, пси и ижица» и была введена в употребление буква Ё. Однако эти изменения не коснулись церковнославянского языка, который остался верен прежним традициям. Эти и некоторые другие нововведения положили начало обособлению старославянского (церковнославянского) языка от делопроизводительного, а в дальнейшем и литературного русского языка.

Подвиг святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия и их учеников состоял в том, чтобы дать возможность славянским народам слышать Слово Божие, совершать богослужения на родном для нас языке. Их великий труд трудно переоценить. Они не только создали славянский алфавит — они создали письменность, основанную на древней эллинской культуре. Если

[8] См.: Гражданскія буквы // Русский энциклопедический словарь. Отд. 1. Т. V: В-Г / гл. ред. И.Н. Березин. СПб.: Тип. т-ва Общественная польза, 1875. С. 804.

[9] Всероссийский «словарь-толкователь». Т. 1 / под ред. В.В. Жукова. СПб.: А.А. Каспари, 1893–1895. С. 445.

использовать язык образов, то их деятельность можно сравнить с композитором и настройщиком. Они не только дали нам «нотную» грамоту, но и настроили, дали строй нашему языку, дав начало тому явлению, которое в мировой культуре называется русской словесностью.

Раздел IV
Краеведение

Священник Максим Плякин,
секретарь комиссии по канонизации
подвижников благочестия,
клирик Архиерейского подворья – храма во имя
преподобного Серафима Саровского г. Саратова
(Саратовская епархия)

НОВООТКРЫТЫЕ СВЕДЕНИЯ ОБ ИСТОРИИ САРАТОВСКОЙ ЧУДОТВОРНОЙ ИКОНЫ НЕРУКОТВОРНОГО СПАСА

Аннотация: В статье рассматривается восстановление церковной жизни в Саратовской области во время Великой Отечественной войны. Особый акцент делается на возвращении верующим Свято-Троицкого кафедрального собора Саратова и особом значении чудотворной иконы Спаса Нерукотворного, которая стала символом надежды и веры для местных жителей. В работе представлены исторические источники, которые проливают свет на почитание этой иконы и ее чудеса, произошедшие в разные периоды истории. Исследование подчеркивает важность сохранения и изучения церковной истории для понимания духовной жизни региона.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, история Церкви в советское время, Свято-Троицкий кафедральный собор, чудотворная икона, икона Спаса Нерукотворного, Саратовская митрополия, почитаемые святыни.

Для нашей Саратовской земли дни Великой Отечественной войны не только время труда и народного подвига, героического противостояния захватчикам, но и время восстановления церковной жизни. В предвоенные годы как церковное управление, так и богослужебная жизнь православной саратовщины были совершенно разгромлены — в области были закрыты все православные храмы, не было ни одного официально зарегистрированного священника, святыни были изъяты или уничтожены.

И вот в дни тяжелых боев, в октябре 1942 года, по ходатайству архиепископа Саратовского Андрея (Комарова) Саратовский горсовет постановил передать верующим здание старейшего сохранившегося храма Саратовской области — Свято-Троицкого

кафедрального собора. Вместе со зданием из фондов Областного музея краеведения были переданы и некоторые святыни, в том числе чудотворная икона Спасителя, именуемая «Спас Нерукотворный».

В настоящее время епархиальная комиссия по канонизации подвижников благочестия, секретарем которой я состою, совместно с историко-архивным отделом Саратовской епархии реализует проект по созданию обобщающей публикации о святынях православия, почитавшихся на современной территории Саратовской митрополии до начала большевистских гонений. Разумеется, самая почитаемая святыня нашей митрополии — чудотворная икона Спаса Нерукотворного — занимает в этом проекте особое место.

Предварительный итог изучению истории саратовского образа Спасителя был подведен в моей статье «Главная святыня старого Саратова», опубликованной в историко-публицистическом альманахе «Православное Поволжье. Саратовские епархиальные ведомости»[1] за 2024 год. Однако участники проекта ни в коем случае не ставят точку в изучении истории иконы и связанных с ней чудес, поскольку по милости Божией обнаруживаются новые материалы, в том числе проливающие свет на раннюю историю образа и позволяющие уточнить вехи его почитания.

Я хотел бы представить два новых источника, сохранивших весьма важные сведения об истории иконы.

Предварительно необходимо отметить, что ни один из этих источников не является, строго говоря, архивной находкой — оба этих текста были опубликованы в российских журналах задолго до Октябрьского переворота. Однако до сего дня эти публикации, хотя и были введены в научный оборот, и цитировались в работах соответствующей тематики, никогда не привлекались как источники по истории нашей чудотворной иконы, несмотря на большую важность сообщаемых в них сведений.

Первый из этих источников — мемуары саратовского уроженца, выпускника (позже — преподавателя) Саратовской духовной семинарии Ивана Устиновича Палимпсестова (1818–1901). Иван Устинович был близко знаком с семьей Чернышевских и общался как с протоиереем Гавриилом Ивановичем, так и с Николаем

[1] См.: *Плякин М., свящ.* Главная святыня старого Саратова // Православное Поволжье: Саратовские епархиальные ведомости: историко-публицистический альманах. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2024. С. 114–121.

Гавриловичем Чернышевскими. Воспоминания Палимпсестова были опубликованы в журнале «Русский архив»[2] и активно используются всеми, кто пишет о семье Чернышевских. Однако на содержащиеся в этих же мемуарах сведения о почитании Спаса Нерукотворного до сих пор, полагаю, внимание исследователей не обращалось.

Необходимо заметить, что протоиерей Гавриил Чернышевский (1793–1861) многие годы (1818–1856) прослужил настоятелем храма во имя Нерукотворенного Образа Спасителя на Большой Сергиевской улице в Саратове (в богоборческое гонение храм был уничтожен, ныне на его месте расположен Саратовский научно-исследовательский институт травматологии, ортопедии и нейрохирургии). Таким образом, почитание Нерукотворного Образа не могло не занимать в их семье совершенно особого места.

Иван Устинович, подробно останавливаясь на чрезвычайно резком изменении мировоззрения Николая Гавриловича Чернышевского, превратившемся из религиозного, созерцательно настроенного отрока, помогавшего отцу на службах в алтаре, в нигилиста и атеиста, приводит, в частности, рассказ о приезде Николая на летние каникулы после II курса Санкт-Петербургского университета. Также на каникулы приехал из Казанского университета брат Ивана Устиновича, «едва ли не единственный близкий товарищ у Н.Г. Чернышевского». Н.Г. Чернышевский поступил в университет в 1846 году, следовательно, описываемые события происходили летом 1848 года. Итак, слово мемуаристу.

«Года чрез два (кажется, так) молодые студенты приехали на лето в Саратов. Брат остановился у меня, и Чернышевский поспешил к нам. Я в это время был дома. С поспешностью отворяется дверь, и довольно размашисто входит знакомый юноша в студенческом сюртуке. С первого же взгляда на него я не мог не заметить большой перемены: вместо легкой согбенности, стан выпрямился; взор открытый, руки в движении: есть что-то размашистое, признаки какой-то удали. Жмем друг другу руки, целуемся; сели. Вижу, дорогой мой гость довольно быстрым взором осматривает мое скромное жилище и как будто чего-то ищет. Наконец нашел то, с чего хотелось ему начать речь, которая сразу дала понять, что Чернышевский уже не тот незрелый юноша, которого я знал.

[2] См.: *Палимпсестов И. [У.]* Н.Г. Чернышевский. По воспоминаниям земляка // Русский архив. 1890. № 4. С. 553–568.

— Что это, Иван Устинович, вы по-прежнему живете? (При этом рука моего гостя указала на икону, занимавшую передний угол моей комнаты).

— По-прежнему,— отвечал я.

— И за Николая Павловича молитесь?

— Молюсь.

— И свечки Нерукотворенному ставите?

— Ставлю.

— Да перестаньте жить по "преданьям старины глубокой"; поезжайте в Питер, и вы просветитесь истинно "невечерним светом".

— У нас один невечерний свет, которого и тьма не объят,— сказал я.

— Нет, этот свет уже отжил свои века.

< ... >

Выслушав эти слова, я с улыбкою сказал: "Гавриил Иванович! Не доброе ли семя сеял еси на селе твоем? Откуда убо имать плевелы?" Но неужели, скажите пожалуйста, таким светом просвещает вас С [анкт]-Петербургский университет?

— Может ли что добро быти от этого Назарета? — слышу я ответ.— Там читают по засаленным тетрадкам. Если пошло на откровенность, то скажу вам, что теперь еще нет настоящего света; светятся огоньки, подобные блуждающим огонькам на болоте (последнее слово было так подчеркнуто, чтобы видно было, что это намек на Православную Русь). Мы соберем эти огоньки в один фокус, из которого и разольется свет по всей подсолнечной. Но вы, пожалуйста, не передавайте нашего разговора в простоте верующему Гавриилу Ивановичу; чего доброго, он оставит меня в глуши Саратовской; а "мне душно здесь, я в лес хочу".

< ... >

Мы дружески простились. По выходе гостя, я спросил брата: "Неужели и у вас в Казани такое же легкомыслие?"

— Да,— ответил брат.— что-то подобное бродит; но мы еще не шагнули так далеко. Петербург ближе к Западу, чем Казань; веяние идет с Запада, а не с Востока»[3].

К третьему вопросу Николая Гавриловича Палимпсестов делает авторское примечание: «Нерукотворенный образ Спасителя, находящийся в старом соборе и чтимый всеми жителями Саратова, даже некоторыми немцами. Во время холеры

[3] *Палимпсестов И. [У.]* Указ. соч. С. 558–560.

и они брали его в свои дома». Эпидемия холеры, упоминаемая мемуаристом, была в Саратове в августе 1847 года.

Ироническое вопрошание скептика-атеиста как бы выявляет портрет того бытового благочестия, которое он совершенно не приемлет: иметь икону в доме, молиться за Государя Императора и ставить свечи к чудотворной иконе. Эта ирония должна рассматриваться как свидетельство «от противного», тем, вероятно, еще более ценное: ведь раз отрицатель живой повседневной веры, свидетельствуемой делами благочестия, выделяет именно эти три ее проявления, значит, именно эти проявления были наиболее распространены и, если можно так выразиться, типичны для православного Саратова середины XIX века.

Итак, первое свидетельство, которые мы извлекаем из рассказа Ивана Устиновича, состоит в указании на то, что почитание Спаса Нерукотворного в Саратове было настолько широко, что критик-атеист указывает «ставить свечки Нерукотворенному» в том же ряду, что и иметь дома моленную икону и почитать ее.

Второе свидетельство принадлежит уже самому Ивану Устиновичу. То, что в холерный 1847 год по молитвам перед этой иконой были многочисленные чудеса, факт известный: об этом пишет летописец Свято-Троицкого собора, саратовский краевед Василий Павлович Соколов. Именно эти чудеса привели к установлению еженедельного чтения у иконы соборным духовенством акафиста Иисусу Сладчайшему — в благодарность от «испытавших на себе великую милость Божию». В 2023 году исполнилось 175 лет с момента начала чтения этого благодарственного акафиста, и установление это исполняется в саратовском Свято-Троицком соборе неукоснительно и доныне.

Однако Палимпсестов добавляет к этому рассказу важную деталь: «даже некоторые немцы во время холеры брали образ в свои дома». «Пригласить икону домой» было в Саратове одной из форм почитания образа — по просьбе благочестивых жителей города соборные священники приходили в их дома с чудотворной иконой для служения молебнов и акафистов. К сожалению, Иван Устинович не уточняет, какого исповедания были эти немцы (в Саратове проживали как католики, так и лютеране), однако сам этот факт весьма примечателен: чудотворную икону почитали не только православные, но и инославные! Причем почитали настолько, что просили православное духовенство прийти в дни общей беды со святой иконой в их дома и вознести перед нею молитву Господу Иисусу Христу, имя Которого призываем и мы, православные, и католики, и лютеране.

Второй источник — церковно-исторический труд уже упомянутого в докладе протоиерея Гавриила Чернышевского. 21 октября 1850 года духовно-учебное управление при Святейшем Синоде известило саратовского епископа Афанасия II (Дроздова) о намерении издать пособие для изучения истории Греко-Российской Церкви и просило для сбора и обработки саратовского материала назначить человека, известного своими способностями и питающего любовь к историческим исследованиям. Выполнение этого труда было возложено на протоиерея Гавриила Чернышевского. Он приступил к изучению материалов в сентябре 1851 года и окончил свой труд 15 февраля 1856 года. 3 мая 1856 года рукопись под названием «Церковно-историческое и статистическое описание Саратовской епархии» была представлена Преосвященному Афанасию, который в декабре того же года препроводил сочинение отца Гавриила в Святейший Синод. Однако в 1865 году начатый проект был свернут, уже составленные описания епархий было предписано возвратить епархиальным Преосвященным. При этом рукопись Чернышевского по неизвестным причинам не была возвращена в Саратовскую консисторию и затерялась в архиве Синода, где ее только в 1878 году обнаружил начальник синодального архива Н.И. Григорович, препроводивший ее в Саратов главному редактору «Саратовских епархиальных ведомостей» Александру Матвеевичу Правдину (1846–1907). Именно неравнодушию Правдина к церковной истории мы обязаны тем, что составленный отцом Гавриилом труд не канул в безвестности, а был опубликован в «Саратовских епархиальных ведомостях» (№№ 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40 за 1882 год) и сегодня доступен для исследователей. Учитывая, что целый ряд документов, использованных усердным протоиереем, утрачен, сложно переоценить значение его труда.

Саратовской иконе Спаса Нерукотворного отец Гавриил посвятил особый параграф в разделе «Церкви, достойные замечания по иконам особенного народного чествования». Приведу текст составленного отцом Гавриилом сказания о чудотворной иконе целиком:

«В городе Саратове, в приходской Троицкой, бывшей до 1826-го года соборною, церкви имеется икона Нерукотвореннаго Образа Спасителя нашего Господа Иисуса Христа, много чтимая всеми обывателями города Саратова. О ней записи при церкви нет, но устные народные сказания таковы: она сделалась уважаемою назад тому лет семьдесят, по случаю получения чрез неё исцеления покойного Преосвященнейшего Антония,

Архиепископа Астраханского, в приезд свой в Саратов, принадлежавший тогда к Астраханской епархии, тяжко заболевшего; но каким образом совершилось исцеление, сведений никаких нет. В особенности же чествуется сия икона с первой четверти текущего столетия по следующему событию: обыватель города Рязани купец Яков Михайлов был одержим тяжкою болезнею долгое время и на исцеление от неё истратил половину своего имущества, всё однакож оставался в том же болезненном состоянии, ещё больше якобы увеличившемся. Оставив лечение, Михайлов обратился с молитвою к Богу. Умиленные слезные и долговременные молитвы его услышаны. Однажды, после таковой долговременной молитвы, заснул и в сновидении видел благообразного мужа, который ему, Михайлову, сказал: "Призри меня и здрав будешь. Лик мой у соборного храма города Саратова стоит над входом, без всякого призрения". Пробудясь от сна, Михайлов тотчас же почувствовал облегчение, и еще больной не замедлил прибыть в город Саратов искать указанный ему образ, и действительно нашел его точно так, как сказано ему в сновидении, над входом в церковь снаружи, совершенно открытый всем переменам воздушным, без кивота, без всякого призрения (церковь Троицкая в это время была запечатана за оказавшимися внутри ее значительными трещинами и лопнувшими железными связями и по сему предположена к сломке) и попросил духовенство пред сим образом служить молебен с водосвящением; после молебна, и [по] просьбе его же, Михайлова, был тот образ снят со стены; Михайлов, сделав три доземные поклона, со благоговением и слезами приложился к нему и тотчас получил совершенное исцеление. В благодарность за явленное к нему чрез сию икону милосердие Божие, Михайлов устроил на нее сребропозлащенную ризу и украсил ее бриллиантами и другими драгоценными камнями. С того времени, особенно же с 1830-го года, памятного городу Саратову бывшею в месяце августе холерою, икона сия у жителей города Саратова в нарочитом почитании. Говорят, что многие из обывателей, молящихся пред сею иконою, видели на себе чудеса милости Божией; но записей о сем при церкви не ведется»[4].

Сказание об иконе Спаса Нерукотворного, составленное протоиереем Гавриилом, сразу в нескольких положениях серьезно

[4] *Чернышевский Г., прот.* Церкви, достойные замечания по иконам особенного народного чествования // Саратовские епархиальные ведомости. 1882. № 36. С. 249–250.

разнится со сказанием об иконе, составленным в начале XX века В.П. Соколовым и составляющим XV главу его книги «Саратовский Троицкий (старый) собор»[5].

Прежде всего, отец Гавриил на несколько десятилетий отодвигает в прошлое начало чудотворений от иконы: если В.П. Соколов утверждает, что первым зафиксированным чудом, совершившимся у иконы, было исцеление рязанского купца Якова Михайлова, то в «Описании...» приводится устное предание об исцелении у образа архиепископа Астраханского и Ставропольского Антония (Румовского; 1738–1786).

Единственное посещение архиепископом Антонием саратовской части его епархии происходило с 18 октября 1780 года по 28 августа 1781 года. Целями посещения были освящение верхнего храма Свято-Троицкого собора, отремонтированного после страшного пожара 1777 года (освящение состоялось 1 февраля 1781 года), приведение к присяге новоназначенного саратовского наместника генерал-майора Ивана Игнатьевича Поливанова (1740–1786; к присяге приведен 3 февраля 1781 года) и объезд «новых городов» Саратовского наместничества — населенных пунктов, получивших 11 января 1780 года статус городов и гербы (Вольск, Хвалынск, Кузнецк, Сердобск, Аткарск и Балашов; объезд состоялся 11 мая — 25 июня и 16 июля — 2 августа 1781 года).

Хронология пребывания владыки Антония в Саратове и уездах Саратовского наместничества подробно расписана в дневнике саратовского священника Герасима Алексеевича Скопина (1746–1797), изданного в Саратове уже упоминавшимся В.П. Соколовым в 1891 году[6]. По этой хронологии видно, что наиболее вероятное время болезни архиепископа Антония — осень 1780 года: если в начале 1781 года архиерей занимался делами саратовского собора, приведением к присяге наместника и праздничными по этому поводу мероприятиями, весна и лето прошли в разъездах по наместничеству, то поздняя осень и начало зимы 1780 года не отмечены вообще никакими

[5] См.: *Соколов В.П.* Саратовский Троицкий (старый) собор: краткий исторический очерк: издание Строительного Комитета при Старом Соборе в г. Саратове. Саратов: Паровая скоропечатня Губернского Правления, 1904. С. 131–138.

[6] См.: *Скопин Г., свящ.* Дневник происшествий // Саратовский исторический сборник, издаваемый Саратовской ученой архивной комиссией в память 300-летия города Саратова. Т. 1. / под ред. В.П. Соколова. Саратов: Типография губернского земства, 1891. С. 18–22.

действиями правящего архиерея. Вероятно, именно октябрь и ноябрь 1780 года приехавший более чем за 700 верст архиерей проболел. Это хорошо согласуется со сказанием протоиерея Гавриила Чернышевского: если в период с 1852 по 1855 годы он пишет о событии исцеления, что оно состоялось «назад тому лет семьдесят», то мы и получаем примерно начало 1780-х годов.

И в свете этого совершенно другое звучание приобретает приводимое В. П. Соколовым в XI главе его книги о Троицком соборе известие о том, что 17 декабря 1780 года саратовский соборный протопоп Георгий Иванов, заключая с мастерами-иконописцами Холуйской слободы Аврамом Степановичем Добрыниным и Яковом Петровичем Кособрюховым договор на написание для нового иконостаса (напомню, собор ремонтируется после пожара) святых икон «самою искусною живописною работою из масла из собственных красок и материалов»[7], особо оговорил, что кроме икон мастера обязуются «сверх оного написать... большую хоругвь на покупной протопопом материи». Как мы знаем сегодня, после реставрации Спаса, первоначально образ представлял собой хоругвь, позже наклеенную на доску, причем разница в высоте рельефа доски и холста была выровнена левкасом.

Не было ли перемещение хоругви на доску (с продлением тем самым богослужебной жизни святыни) вкупе с написанием новой хоругви вместо обветшавшей старой благодарностью от архиерея и соборного причта за исцеление владыки Антония от болезни, приковавшей его на несколько недель к одру?..

Саратовский заказ Добрынин и Кособрюхов выполнили летом 1781 года (архиепископ Антоний еще не уехал обратно в Астрахань), и выполнили «добросовестно».

Второе весьма важное отличие двух сказаний — в подробностях истории исцеления купца Михайлова. Оба сказания согласны в имени исцеленного, его принадлежности к «обывателям города Рязани» и в том, что Михайлов устроил для иконы сребропозлащенную ризу. Однако если в версии Соколова в Саратов приезжает приказчик болящего купца, то в версии Чернышевского Михайлов приезжает в Саратов сам и получает исцеление, положив три «доземных» поклона перед иконой. Кроме того, если отец Гавриил указывает дату чуда приблизительно — в первой четверти XIX столетия, то в труде Соколова уже появляется точный год — 1812-й. Вряд ли Соколов использовал какие-то документы, не известные отцу Гавриилу,— он

[7] *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 99.

прямо указывает, что о чуде сообщает с «рассказа». Полагаю, что к истине в данном случае ближе всё же отец Гавриил, поскольку он составлял свое «Описание» на полвека раньше труда В. П. Соколова, и в то время вполне могли быть живы свидетели чуда или те, кто слышал непосредственные рассказы очевидцев.

И, наконец, третье отличие — в описании холерных чудес. Соколов упоминает только о чудесах во время холерной эпидемии 1847 года, потому, быть может, что с чудесами именно в это моровое поветрие было связано установление еженедельного чтения акафиста Иисусу Сладчайшему перед иконой. Однако отец Гавриил указывает, что «видели на себе чудеса милости Божией» многие из тех, кто молились перед чудотворной иконой в предыдущую эпидемию 1830 года, хотя и сетует, что записей о том не велось. Протоиерей Гавриил пережил в Саратове обе эпидемии — и 1830-го, и 1847 годов, однако пишет только о первой. О причинах можно лишь догадываться, однако именно избирательность отца Гавриила сохранила для нас свидетельство о чудесах, совершенно не известных В. П. Соколову или, быть может, не учтенных им.

Таким образом, представленные два небольших фрагмента текста существенно расширяют наши знания об истории и прославлении нашей чудотворной иконы. Свидетельства, сохраненные протоиереем Гавриилом Чернышевским, проливают свет на раннюю историю образа, сообщая нам о чудесах 1780 и 1830 годов, вовсе не упоминаемых в более поздних описаниях чудотворной иконы, и существенно уточняя историю чуда о рязанце Якове Михайлове, а свидетельство Ивана Устиновича Палимпсестова показывает широту почитания чудотворной иконы среди саратовцев — не только православных, которым в совершенное обыкновение было «ставить свечки к Нерукотворенному», но и среди немцев-инославных.

Есть надежда, что благодаря как приведенным свидетельствам, так и тем, которые, быть может, еще обнаружатся, нашему поколению удастся воссоздать максимально полную и по возможности выверенную историю чудотворного образа Спаса Нерукотворного, главной святыни Саратовской митрополии.

Соловьев Павел Константинович,
соискатель
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского),
заместитель руководителя паломнической службы
по экскурсионно-краеведческой работе
(Балаковская епархия)

Священник Максим Плякин,
секретарь комиссии по канонизации
подвижников благочестия,
клирик Архиерейского подворья — храма во имя
преподобного Серафима Саровского г. Саратова
(Саратовская епархия)

ЕДИНОВЕРЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ВСЕХ СВЯТЫХ: «ПРОПАВШИЙ» ХРАМ СТАРОГО САРАТОВА

Аннотация: Статья посвящена исследованию истории единоверческой церкви Всех святых в Саратове, упоминания о которой в дореволюционных источниках долгое время оставались малоизученными. На основе анализа архивных документов, исторических планов города и материалов саратовского краеведения авторы реконструируют период существования храма (1835–1844 годы), устанавливают его местоположение в усадебном комплексе купца Никанора Горбунова, на пересечении современных улиц Чернышевского и Челюскинцев, а также выявляют роль Н. Горбунова в становлении единоверия в регионе. Рассматривается связь храма с другими единоверческими церквями Саратова — Агриппининской, Покровской и Спасо-Преображенской. Особое внимание уделено переходу здания Всехсвятской церкви в собственность семьи Масленниковых, его последующей трансформации в часовню, торговые помещения и кинематограф, а также современному статусу усадьбы Н. Горбунова как объекта культурного наследия. Авторы ставят под сомнение тезисы историков о мотивах обращения

Н. Горбунова в единоверие, подчеркивая его вклад в борьбу с расколом и церковное строительство. Статья вносит вклад в изучение религиозной истории Поволжья и сохранение памяти о «пропавших» храмах Саратова.

Ключевые слова: единоверческая церковь, Саратов, Никанор Горбунов, старообрядчество, религиозный раскол, храм Всех святых, архитектурное наследие, историческая урбанистика, саратовское купечество, Лев Масленников.

В архивном деле из фондов Центрального архива Самарской области одному из авторов доклада встретилось упоминание о священнике единоверческой церкви Всех святых города Саратова Иоанне Гибралтарове, который приезжал в село Яблоновый Гай Николаевского уезда для «увещания» местных единоверцев, в 1843 году отпавших в раскол[1]. Данное упоминание сразу же привлекло внимание, поскольку известно, что в Саратове до революции действовало три единоверческих церкви — кладбищенская Агриппины Мученицы, Покровская и Спасо-Преображенская.

Перед исследователями, таким образом, возникает проблема существования единоверческой Всехсвятской церкви города Саратова, в рамках которой ставятся вопросы о времени появления храма, месте его расположения, условиях деятельности и обстоятельствах его закрытия. В списке саратовских церквей от 1828 года, составленном протоиереем Гавриилом Чернышевским, информация о каком-либо единоверческом храме отсутствует[2]. В «Биографическом списке священников» И. И. Лежниной есть упоминания о некоторых членах причта единоверческой Всехсвятской церкви города Саратова — о пономаре Викторе Голубеве, дьячке Димитрии Разумовском, священниках Константине Благонравове и Андрее Иргизове. Все сведения, касающиеся назначений и служения указанных представителей саратовского духовенства во Всехсвятской церкви, находятся

[1] См.: Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 3. Оп. 138. Д. 90. Л. 1в–1в об.

[2] См.: Краткая ведомость, учиненная Саратовским градским благочинным протоиереем Гавриилом Чернышевским, о наличных священно- и церковнослужителях, служащих при церквах, состоящих в губернском городе Саратове // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. 1893. Т. 4, вып. 2. С. 123–127.

во временном промежутке от 1836 до 1844 года включительно[3], что позволяет сделать предположение о деятельности единоверческого храма в этот период.

Собственно появление и становление единоверия в Саратове относится к тому моменту, когда в 1832 году на саратовскую кафедру был назначен епископ Иаков (Вечерков). В анонимной статье журнала «Православный собеседник», содержание которой было составлено по материалам рукописей владыки Иакова, указывается на то, что первая единоверческая община появилась в Саратове в 1835 году, когда «по Высочайшему соизволению <...> была открыта церковь во имя Всех Святых, в доме Коммерции Советника и почетного гражданина Горбунова»[4].

Речь здесь идет о влиятельном саратовском купце, старообрядце Никаноре Осиповиче Горбунове, который, судя по всему, стал одним из главных инициаторов реализации правил московского митрополита Платона (Левшина) в губернской столице. Благодаря его стараниям в 1835 году к Церкви на условиях единоверия присоединилось 100 местных старообрядцев, а «в 1836 году этот Горбунов привел к единоверию из разных сект 144 человека»[5]. В фундаментальном труде Н. С. Соколова по истории раскола в Саратовском крае роль Н. О. Горбунова в становлении саратовского единоверия несколько преуменьшается: историк полагает, что вслед за ним обратилось только «несколько десятков» купцов и мещан губернской столицы[6]. В целом Н. С. Соколов ставит под сомнение и искренность обращения Н. О. Горбунова, который, по его мнению, присоединился к Церкви «по сильному убеждению» епископа Иакова (Вечеркова) лишь из желания стать саратовским городским головой, поскольку в царствование Николая I раскольники теряли возможность занимать такого рода должности в учреж-

---

[3] См.: *Лежнина И.И.* Биографический очерк священников фамилий от А до Я Саратовской, Самарской, Астраханской епархий XVIII–XX вв. // Архивный материал о священнослужителях Саратовской епархии [Электронный ресурс]. URL: https://lezhnina.webnode.ru/news/biografichjeskijochjerk-svjashchjennikov-sosluzhivtsjev-ot-a-do-ja-saratovskoj-i-samarskojjeparkhij-/ (дата обращения: 06.12.2024). Загл. с экрана.

[4] О мерах против раскола в Саратовской епархии по обращению иргизских монастырей к единоверию // Православный собеседник. 1864. Ч. 2. Казань, 1864. С. 385.

[5] *Симеоновский М.* Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С. 81.

[6] См.: *Соколов Н.С.* Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. С. 363.

дениях местного самоуправления. Вряд ли предположение историка является справедливым.

Так, например, епископ Иаков (Вечерков) в середине 1830-х годов, используя влияние Н. О. Горбунова и его приверженцев («горбуновцев»), смог «исторгнуть» из старообрядческого иргизского монастыря беглого попа Виноградова, о чем владыка упомянул в докладной записке Николаю I[7]. Впоследствии Горбунов действительно стал городским головой, занимая этот пост в 1837–1840 годах. По истечении срока пребывания на этой должности Н. О. Горбунов продолжал свою деятельность по поддержке единоверия в Саратовской губернии. В 1841 году «тщанием» купца на старообрядческом (единоверческом) кладбище на окраине Саратова была построена каменная церковь с колокольней во имя святой мученицы Агриппины Римской (современная локация этого места — за городским автовокзалом, к северу от угла Краевой улицы и 1-го Ленинского проезда). Возле храма были построены дома для церковного причта, там же располагалась каменная часовня, также построенная примерно в 1840-х годах[8]. За свои труды по устройству двух единоверческих церквей и «споспешествование» в деле обращения раскольников в единоверие Горбунов был награжден золотой медалью на Владимирской ленте и орденами Святой Анны 2-й степени и Святого Владимира 4-й степени[9].

Ответ о месте расположения единоверческого храма во имя Всех святых дает план города Саратова 1812 года — точнее, его версия, составленная, по мнению историка М. В. Зайцева, в 1830-х — 1840-х годах[10]. На плане уже имеется единоверческое кладбище с обозначенной на нем церковью святой мученицы Агриппины (без указания в легенде плана), однако в списке храмов, нанесенных на план, еще отсутствует единоверческая Покровская церковь, освященная в 1844 году. Таким образом, дата составления данного варианта плана

---

[7] См.: *Соколов Н.С.* Указ. соч. С. 363.

[8] См.: О мерах против раскола в Саратовской епархии… С. 385.

[9] См.: *Козловский И.* Кладбищенская церковь Агриппины Мученицы // Большая Саратовская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://saratovregion.ucoz.ru/saratov/churches/agrippina.htm (дата обращения: 06.12.2024). Загл. с экрана.

[10] Авторы статьи выражают благодарность доценту кафедры истории России и археологии ИИиМО СГУ имени Н.Г. Чернышевского М.В. Зайцеву за предоставленные архивные материалы.

находится в рамках между 1841 и 1844 годом. В легенде плана под номером 18 обозначена «Единоверческая старообрядческая церковь во имя Всех Святых в доме каменном купца Горбунова», что соответствует зданию на углу улиц Большой Царицынской (тогдашнее название улицы Чернышевского) и Часовенной (дореволюционное название улицы Челюскинцев). Данное здание, расположенное по адресу: улица Челюскинцев, дом 15, и поныне является частью архитектурного комплекса, который расположен по улицам Тулупной, Чернышевского и Челюскинцев и известен под общим названием «Усадьба купца Осипа Федоровича Горбунова».

Центральной частью усадьбы является двухэтажный дом с мезонином (улица Чернышевского, дом 221), который принадлежал саратовскому купцу 2-й гильдии О. Ф. Горбунову, торговавшему хлебом, рыбой, салом и рогатым скотом. По всей видимости, он принадлежал к старообрядческому согласию беглопоповцев. Осип Федорович был известным общественный деятелем Саратова конца XVIII — начала XIX столетия, занимавшим пост городского головы в течение трех сроков: в 1800–1802, 1804–1807 и в 1813–1815 годах[11].

Видимо, материальное благополучие позволило купцу построить обширную усадьбу с каменным господским домом и многочисленными «службами» при нем: каретниками, сараями, конюшней, складами, погребами, сушилками и прочим. Весь усадебный комплекс занимал около половины вытянутого квартала, образуемого улицами Мичурина, Тулупной, Чернышевского и Челюскинцев. Усадьба О. Ф. Горбунова считается старейшим сохранившимся частным каменным зданием Саратова[12]. Историк и краевед А. А. Гераклитов, описывая саратовские пожары 1800 года, отмечал дом как постройку XVIII века. Сохранился и документ, подтверждающий собственность О. Ф. Горбунова на дом: «По указу Его Императорского Величества из Саратовского Городского Магистрата дано мне сие Саратовскому 2-й гильдии купцу Осипу Федорову сыну Горбунову в том, что поданным в Городской Магистрат прошением просил на собственный каменный дом с выходами, состоящий в Саратове в 1-й части

[11] См.: *Семёнов В.Н., Давыдов В.И.* Саратов историко-архитектурный. Саратов, б/и, 2012. С. 426.

[12] См.: Дом Горбунова О.Ф. // Фотографии старого Саратова [Электронный ресурс]. URL: https://oldsaratov.ru/tags/dom-gorbunova (дата обращения: 06.12.2024). Загл. с экрана.

в приходе Рождества Пресвятой Богородицы… Декабря 31 дня 1795 года»[13]. После смерти купца (годы жизни его пока достоверно не установлены), предположительно в конце 1820-х — начале 1830-х годов, усадебный комплекс перешел по наследству Никанору Осиповичу Горбунову, который по окладному списку саратовских купцов за 1827 год числился единственным сыном Осипа Федоровича[14].

Сложно говорить наверняка о времени постройки здания единоверческого храма Всех святых и его функциональном предназначении. Однако вполне вероятным является предположение, что оно строилось примерно в одно и то же время с основным корпусом усадьбы — как домовая старообрядческая церковь-часовня. В пользу этой версии имеются некоторые косвенные подтверждения. По крайней мере вплоть до 1850-х годов здание было отдельно стоящим — «связи» с главным зданием по улице Чернышевской и хозяйственной постройкой по улице Челюскинцев появились позднее. Северо-восточная и юго-восточная стены здания «вписаны» в квартальный контур, который можно найти на планах Саратова XVIII — начала XIX века. Дом имеет характерную архитектурную особенность — неправильную пятиугольную форму, которую придает зданию восточная стена с окном, выходящим на перекресток; это наводит на мысль, что здесь была алтарная часть. И, наконец, обращает на себя внимание быстрота, с которой Н.О. Горбунов смог предложить под единоверческий храм «приспособленное» помещение, хотя его вместимость для саратовской единоверческой общины численностью в сотню человек была явно мала.

По всей видимости, богослужения в «горбуновской» церкви совершались в течение десятилетия: с 1835 по 1844 год, пока в Саратове не появилась вторая единоверческая церковь — Покрова Пресвятой Богородицы. Она имела большую предысторию. Церковь находилась на улице Миллионной, в квартале между улицей Григорьева и Обуховским переулком (современная Набережная Космонавтов, дом 4), недалеко от берега

[13] Цит. по: *Демин О.Б.* Акт государственной историко-культурной экспертизы выявленного объекта культурного наследия «Склады, кон. XIX в.», расположенного по адресу г. Саратов, ул. Тулупная, 2 / ул. Чернышевского, 221 // Правительство Саратовской области: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: https://saratov.gov.ru/upload/iblock/c3e/AKT-Tulupnaya-2.pdf (дата обращения: 06.12.2024). Загл. с экрана.

[14] См.: *Семёнов В.Н., Давыдов В.И.* Указ. соч. С. 427.

Волги, на месте деревянной беглопоповской часовни, открытой в 1762 году во дворе саратовского купца Горина. В 1772 году саратовский купец Пётр Баранов получил разрешение построить вместо обветшавшей часовни каменную Покровскую часовню с главами и крестом, но затянувшееся строительство было завершено лишь в 1797 году при содействии знаменитого вольского купца-старообрядца В.А. Злобина. В 1843 году приход «барановской» часовни насчитывал 2300 человек. В 1844 году часовню закрыли и обратили в единоверческую церковь во имя Покрова Божией Матери, освящение которой состоялось в 1854 году[15]. Большую роль в этом сыграл другой влиятельный купец-старообрядец — Лев Степанович Масленников, который также занимал пост городского головы Саратова в 1852–1858 и в 1861–1864 годах. В годы его служения на этом посту в городе был благоустроен парк Липки около Александро-Невского собора, в Саратове появились мощеные улицы, был проведен водопровод и возведены дома для неимущих горожан (так называемые Масленниковские выселки). В честь Л.С. Масленникова четыре проезда на Соколовой горе именуются Масленниковыми проездами.

Ходили слухи, что в бытность на посту городского головы Л.С. Масленников втайне покровительствовал старообрядцам-раскольникам, которые под прикрытием единоверия продолжали служить в Покровской церкви, имевшей неофициальное название Масленниковской. Впрочем, у современных исследователей подобные слухи вызывают сомнения[16], поскольку этот человек являлся не только щедрым покровителем единоверческой Покровской церкви: на его средства была устроена богадельня на единоверческом кладбище.

Весьма примечательно, что дальнейшая судьба усадебного комплекса О.Ф. Горбунова также связана с именем Л.С. Масленникова. Согласно делу «О дозволении разным лицам открывать гостиницы и пр.», в 1840 году собственником дома еще значился Никанор Осипович Горбунов: «в доме коммерции советника Горбунова купец 3-й гильдии С.А. Писарев просит разрешить открыть: 1) гостиницу и 2) харчевню». В 1862 году Л.С. Масленников

[15] См.: *Козловский И.* Церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы // Большая Саратовская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://saratovregion.ucoz.ru/saratov/churches/pokrova_edinover.htm (дата обращения: 06.12.2024). Загл. с экрана.

[16] См.: *Бытко С.С.* «Степан Степаныч своих не покинет», или Тайный старообрядец в должности городского головы: К биографии Л.С. Масленникова // Православие. Наука. Образование. 2018. № 2(6). С. 20–26.

ходатайствовал о проведении переоценки имения после случившегося там пожара, в том числе и каменного двухэтажного дома «с каменными лавками и прочим строением», «по случаю сделанной в 1857 году по настоящее время новой перестройки»[17]. С начала 1860-х годов комплекс уже числился во владении потомственного почетного гражданина Л.С. Масленникова и его потомков как родственников Горбуновых. В 1873–1874 годах в 290-м планном квартале на Никольской (Тулупной) или по Большой Сергиевской (ныне Чернышевского) и Часовенной улице было указано дворовое место с каменным домом, лавками и надворным строением купчихи Аграфены Никаноровны Масленниковой, жены Александра Львовича Масленникова[18]; таким образом, «имение» досталось Масленниковым по наследству от дочери Н.О. Горбунова.

По плану Саратова, датируемого 1850-ми годами, дворовое место состояло из каменного дома на углу Большой Царицынской и Никольской улиц, с каменными погребами. Крайне интересной деталью на плане является то, что в здании на углу Большой Царицынской и Часовенной, где раньше располагался единоверческий храм Всех святых, в середине XIX века размещалась каменная часовня[19]. Это, кстати, дополнительное косвенное подтверждение версии о том, что в «доединоверческий» период здесь также находилась старообрядческая часовня (или домовая церковь). В более поздних документах упоминания о данном строении как часовне исчезают. Вероятно, это связано с началом в 1853 году богослужений в единоверческом Спасо-Преображенском храме (бывшей общеправославной церкви во имя Вознесения Господня). Каменная Вознесенская церковь с приделом Благовещения Пресвятой Богородицы была построена примерно в середине XVIII века. В 1840-х годах напротив, через улицу Московскую, началось строительство новой Вознесенской церкви, известной также как Горянская. После того как она была построена, было принято решение о передаче единоверцам здания старого храма, который был освящен в честь Преображения Господня[20]. Поскольку он находился на пересечении улиц Московской и Соляной

[17] *Демин О.Б.* Указ. соч. С. 9.

[18] См.: Там же.

[19] См.: Там же. С. 8.

[20] См.: *Козловский И.* Вознесенско-Горянская церковь // Большая Саратовская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: https://saratovregion.ucoz.ru/saratov/churches/gorianskaja.htm (дата обращения: 06.12.2024). Загл. с экрана.

(сейчас на этом месте сквер Первой учительницы), менее чем в двух кварталах от дома Горбунова, то, судя по всему, необходимость в домовой часовне попросту отпала.

Здание бывшего храма упоминается в прошении 1885 года с ходатайством Александра Александровича Масленникова, сына А. Л. Масленникова и А. Н. Масленниковой (Горбуновой) об оценке имения для рассрочки платежа акциза за вино. Описание комплекса сделал саратовский архитектор А. М. Салько: «1) Каменный двухэтажный с подвалом дом, с 2-мя каменными одноэтажными флигелями, таковыми же надворными службами и дворовым местом... на углу Никольской, Б. Царицынской и Часовенной улиц. Вверху с мезонином, а внизу с подвалом угловой лицевой жилой дом... снаружи оштукатурен, окрашен светлой охрой клеевой краской и крыт кровельным железом... 2) С левого боку на Никольской улице пристроены 3 торговые лавки с коридором 3) Каменный с подвалом угловой флигель по Часовенной ул., длиною в 6 и s саж, по Б. Царицынской — 6 и j саж... Все в исправном состоянии, опрятном виде и все заняты жильцами и торговыми лавками»[21].

В 1894 году потомственные почетные граждане Сергей и Александр Александровичи Масленниковы заняли 10 тысяч рублей под залог своего дворового места в 3-й части на Большой Сергиевской улице под № 2, между улицами Никольской и Часовенной, «с каменным домом, торговою баней и всеми жилыми и нежилыми строениями, доставшееся им по наследству от матери, Потомственной Почётной Гражданки Аграфены Никаноровны Масленниковой»[22]. Впоследствии несколько помещений на территории домовладения сдавались под гостиницу «Америка», трактир, затем там была открыта баня. В 1910-х годах там начал работать синематограф «Универсал», который функционировал до 1920-х годов. В советское время дом О. Ф. Горбунова использовался под коммунальные квартиры. Сейчас в усадебном комплексе размещаются офисы и магазины[23].

В 2020 году усадьба О. Ф. Горбунова признана объектом культурного наследия регионального значения. Впрочем, в Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации было

[21] Цит. по: *Демин О.Б.* Указ. соч. С. 9.
[22] Там же.
[23] См.: *Семенов В.Н., Давыдов В.И.* Указ. соч. С. 427–428.

рекомендовано включить только часть архитектурного ансамбля: главный дом по улице Чернышевского (дом 221) и так называемую торговую лавку по улице Тулупная (дом 2). Относительно угловой части строения по адресу: улица Челюскинцев, дом 15, где размещалась единоверческая церковь Всех святых, в акте государственной историко-культурной экспертизы было высказано не вполне верное утверждение, что она «является современной и не обладает историко-культурной ценностью»[24].

[24] *Демин О.Б.* Указ. соч. С. 11.

Священник Кирилл Петрович,
руководитель историко-архивного отдела
(Саратовская епархия)

Петрович Елена Петровна,
член Саратовского историко-родословного общества

НОВЫЕ ФАКТЫ К БИОГРАФИИ САРАТОВСКОГО АРХИТЕКТОРА ГРИГОРИЯ ВАСИЛЬЕВИЧА ПЕТРОВА

Аннотация: Статья посвящена новым ранее неизвестным фактам биографии знаменитого саратовского архитектора Григория Васильевича Петрова, обнаруженным в Государственном архиве Саратовской области, а также в ряде других источников..

Ключевые слова: Григорий Васильевич Петров, биография, саратовский архитектор, утраченные храмы Саратова, Спасо-Преображенский монастырь, Александро-Невский кафедральный собор.

Саратовский архитектор Григорий Васильевич Петров — знаменитый архитектор Саратова XIX века, работал над созданием городских сооружений различного назначения с февраля 1819 по 1857 год. Больше всего мы знаем о том, что и где он за свою жизнь построил. Проекты архитектора Петрова и выполненные под его руководством строительные работы, построенные им по «образцовым» проектам десятки зданий различного назначения: прекрасные церкви, так необходимые народные училища, казармы, частные дома и богадельни известны многим, интересующимся историей Саратовского края. Отметим самые известные построенные архитектором Петровым церкви и дома. В городе Саратове это церкви: Нерукотворенно-Спасская, Михаило-Архангельская, Крестовоздвиженская, усадьба братьев Шехтель, здание Дворянского собрания, дом Корнилова, дом Рогачева. В губернии им были построены Иоанно-Предтеченский кафедральный собор в городе Вольске и Крестовоздвиженская церковь в Хвалынске. А еще в Саратове Григорий Васильевич Петров после смерти архитектора Василия

Суранова заканчивал строительство Спасо-Преображенского монастыря и Александро-Невского собора, причем колокольня собора была построена по его проекту.

Его биографию изучали многие саратовские историки и краеведы. Различные факты его жизни, служебного продвижения, награждений и сведений о возведенных им домах и храмах известны нам из публикаций историка Максимова Евгения Константиновича, краеведа Давыдова Вячеслава Ивановича. Есть сведения об архитекторе Петрове в книге Донецкого Бориса Николаевича «Зодчие Саратовского края», в русском биографическом словаре. Однако многие события в жизни Григория Васильевича Петрова остаются неизвестными и невыясненными до сих пор: год и место рождения, год смерти. Во всех публикациях его год рождения указывается предположительно, по косвенным документам — послужным спискам разных лет, и годы называются разные — от 1790 по 1793-й.

Для выявления сведений о семье архитектора Григория Петрова и семье его родителей были изучены документы различных фондов Саратовского архива.

Несмотря на то что документально ничем не подтверждено, что местом рождения Григория Васильевича был город Саратов, была предпринята попытка поиска записи о рождении в метрических книгах 637 фонда ГАСО. Оказалось, что нет полного комплекта метрических книг за 1780–1795 годы в саратовском архиве, не все они сохранились. Были просмотрены доступные к выдаче метрические книги церквей города Саратова конца XVIII века[1]. В то время и в начале XIX века записи в таких книгах были мало информативные и заполнялись небрежно. Поиск затрудняет и обстоятельство того времени — отсутствие фамилий у многих горожан. Фамилию могли в метрических записях не указать. А фамилии, образованные от имени предка, можно легко спутать с отчеством бесфамильного. В записях о рождении часто неясно, отчество или фамилия отца там указана. Кроме того, остается неизвестным, из какого сословия вышел отец архитектора Петрова — Василий. Именно поэтому поиски записи о рождении Григория

[1] См.: Оцифрованные описи [Электронный ресурс]. URL: http://sar-archive.ru/gaso_bd/digit.html (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана; ГАСО. Ф. 637. Оп. 1. Т. 2 // Оцифрованные описи [Электронный ресурс]. URL: http://sar-archive.ru/gaso_bd/637-1-1/637.1-1.pdf (дата обращения: 10.12.2024).

Васильевича оказались нерезультативными. Требуется длительная кропотливая аналитическая работа по выяснению всех этих нюансов при поиске в метрических книгах саратовского архива.

Поиск биографических сведений об архитекторе Петрове Г. В. был продолжен в других фондах саратовского архива.

Одним из источников сведений о горожанах являются исповедные ведомости, которые составлялись ежегодно во всех приходах саратовских православных церквей. Это посемейные списки прихожан, в которых указывалось, были ли они на исповеди и причастии во время поста, отмечался их социальный статус, принадлежность к определенной семье, указывался возраст. Среди дел 135-го фонда Саратовской духовной консистории сохранились единичные экземпляры с исповедными росписями некоторых церквей города.

Семья Григория Васильевича Петрова была обнаружена в исповедных ведомостях Нерукотворенно-Спасской церкви[2]. В 1828 году среди горожан различных сословий, относящихся по месту проживания к приходу этой церкви, в графе «по числу домов или дворов» в доме за № 37 записан титулярный советник Григорий Васильев Петров. Ему 35 лет, холост, живет с дворовыми людьми — семьей Фомы Дементьева. Записан проживающий там же в семье архитектора копиист вдовец Василий Васильев, 58 лет, с сыновьями: губернским секретарем Ермолаем 23 лет и канцеляристом Федором возрастом 18 лет. На исповеди и причастии вся семья была.

Сразу отметим, что исповедные ведомости не отличаются точностью в указании возраста исповедника, а в данном случае в этой записи возраст титулярного советника Петрова 35 лет дает нам год рождения около 1791-го.

Семья архитектора Петрова в приходских исповедных записях той же церкви была записана и в другие годы. В одной из них все его родные записаны без отчеств с фамилией «Петров», и копиист Василий Петров записан как «отец его»[3]. Но уже в 1832 году в исповедных росписях Сергиевской церкви семья Григория Васильевича не записана.

Саратовские краеведы рассказывают, что с этого года архитектор Петров проживает в доме, купленном саратовской

[2] См.: ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 9429. Исповедные ведомости за 1821–1832. Л. 224, 224об., 306.

[3] Там же.

ремесленной управой. Этот дом сохранился, сейчас у этого строения адрес: улица Первомайская, д.74 А[4].

Известно, что в 1858 году коллежский советник Григорий Васильевич уже не был архитектором по должности, из-за расстроенного здоровья и по собственному прошению он ушел в отставку в 1857 году[5]. И в этом году, по месту жительства уже в приходе Вознесенско-Сенновской церкви, в исповедных ведомостях была найдена запись о нем[6].

Коллежский советник Григорий Васильевич Петров, пришедший в Святую Четыредесятницу в храм вместе со своими дворовыми людьми, отмечен в исповедных по части священника Михаила Воронцева, как проживающий во дворе за № 20. Возраст поставлен 82 года, т.е. родиться должен был в 1775 году. Чем старше он становится, тем дальше отодвигается год его рождения в исповедных ведомостях. И в семье его дворовых людей тоже такие возрастные неувязки. Дворовая архитектора, Марфа Осиповна Дементиева, в 1831 году записана возрастом 20 лет, что говорит о ее годе рождения около 1810 года, а теперь она 53-х лет — примерно 1806 года рождения.

В различных публикациях об архитекторе Петрове Г.В. отмечается, что неизвестен его год смерти. По уже выявленным сведениям 1858 года об исповеди его в приходе Вознесенско-Сенновской церкви и был направлен наш поиск. В фонде 637 в деле 1900 в метрической книге Вознесенско-Сенновской церкви Саратова за 1871 год нашлась запись о смерти Григория Васильевича, за № 26[7]. 16 марта умер, 18 марта погребен «калюжский» советник Григорий Васильев Петров. Смертью умер натуральною, лета умершего — 91 год. Исповедовал и приобщал Святых Таин священник Петр Беллярминов. Обратим внимание, что нет специальной записи о кладбище в графе «где погребен». В метрических книгах тех лет не всегда писали название кладбища, иногда заменяя определением «на отведенном»,

---

[4] См.: Саратовская ремесленная управа // Живой журнал. [Электронный ресурс]. URL: https://djhooligantk.livejournal.com/1758341.html?ysclid=m80d5ehs7o522873766 (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

[5] См.: Григорий Петров: углы времени // Взгляд-инфо [Электронный ресурс]. URL: https://www.vzsar.ru/special/2015/02/10/grigorii-petrov--yglyvremeni.html (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

[6] См.: ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 9015. Исповедные ведомости за 1858–1861 гг. Л. 7, 140об., 278об.

[7] См.: ГАСО. Ф. 637. Оп. 1. Д. 1900. Метрическая книга 1871 год. Л. 100об., 101.

иногда на «городском». Иногда записывали фамилию священника, погребавшего покойника, без всяких уточнений о кладбище, так как большинство умерших хоронили на Воскресенском городском кладбище. А вот если хоронили на каком-то другом кладбище, например, на кладбище Спасо-Преображенского монастыря, тогда делали соответствующую уточняющую запись в графе «где погребен и кем».

Еще в процессе поисков были просмотрены метрические книги Нерукотворенно-Спасской церкви за 1839–1848 годы. В них упомянут в записях о рождении и крещении детей архитектор Петров — как восприемник. В 1840 году коллежский асессор Григорий Васильев Петров записан крестным отцом у Михаила, родившегося в семье секретаря саратовской городской полиции Петра Алексеевича Смирнова[8]. А с 1841 и по 1846 год архитектор Петров записан крестным отцом детей в семье приходского дьячка Максима Константиновича Семеновского — в записях о рождении дочерей Серафимы, Надежды, Афанасии, Людмилы и Агриппины[9]. Жена дьячка, Агриппина Сергеевна, была урожденная Година[10], сестра преподавателя рисования саратовской губернской гимназии Андрея Година. Был архитектор Петров как знакомый приглашен восприемником при крещении к их детям, или они были в родстве — пока выяснить не удалось, поиски продолжаются.

Неожиданной находкой было дело из фонда саратовского дворянского депутатского собрания о потомственном дворянском достоинстве Григория Васильевича Петрова, которое было начато в 1827 году, а закончено в 1860-м[11].

Дворянство в России приобреталось только начальствующими людьми на службе государству. И если человека признавали дворянином, то его вносили в определенную часть родословной книги губернии по личным заслугам или по заслугам предков.

В 1826 году «в воздаяние ревностной службы и отличных трудов» титулярному советнику саратовскому губернскому архитектору Петрову был вручен орден Святой Анны III степени,

[8] См.: ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 9232. Метрическая книга 1839–1841 гг. Л. 89об., 90.

[9] См.: Там же. Л. 165об., 166; ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 9233. Метрическая книга 1842–1844 гг. Л. 25об., 26, 114об., 115; ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 9234. Метрическая книга 1845–1847 гг. Л. 8об., 9, 110об., 111.

[10] См.: ГАСО. Ф. 135. Оп. 1. Д. 9232. Метрическая книга 1839–1841 гг. Л. 111об., 112.

[11] См.: ГАСО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 523. Дело о потомственном дворянском достоинстве Петрова.

дававший право на дворянство[12]. Григорий Васильевич подал прошение в дворянское депутатское собрание, приложив выписку грамоты о его награждении и список о службе[13]. Прошение было удовлетворено, и после соблюдения всех протокольных обязательств была выдана грамота дворянину Петрову. Ее подписали саратовский предводитель дворянства статский советник Панчулидзев и депутаты дворянства Пустошкин, Неклюдов, Яковлев, Быков, Понкратов, Мосолов, Стемпковский, Апушкин, Сабуров[14].

Все условия были выполнены, и дворянин Петров должен был быть внесен в 1 часть родословной книги. Так как в те годы пожалование ордена было аналогично возведению во дворянство, то совершенно законно начали вносить такие роды в 1 часть родословной книги, куда записывали дворянство пожалованное и дворянство до ста лет.

Но часто бывало, что бюрократическая система дворянского депутатского собрания на местах в губерниях буксовала, до Сената дела шли десятилетиями, а то и совсем могли потеряться и не быть высочайше утвержденными. Кроме этого, еще и законы за это время менялись.

И архитектору Петрову пришлось возобновить дело о дворянстве в 1857 году. 25 апреля он запросил в саратовской губернской строительной комиссии формулярный список о службе для предоставления вместе с делом об утверждении его в дворянстве в правительственный Сенат[15].

И вновь подал документы в саратовское дворянское депутатское собрание:

«Определением Саратовского Дворянского Депутатского Собрания 15 октября 1827 года состоявшимся, внесен я в чин титулярного советника по ордену Святой Анны III степени в первую часть родословной книги Саратовской губернии, но по непредставлению Собранием копий с дела, в Правительствующий Сенат на рассмотрение онаго, в дворянстве не утвержден, почему имею честь покорнейше просить Саратовское Дворянское Депутатское Собрание копии с дела о дворянстве моем присовокупить к оным таковую же с представляемого мною при сем аттестата выданного мне об отставке меня от службы, представить

[12] См.: ГАСО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 523. Л. 2.
[13] См.: Там же. Л. 3, 3об., 4, 6, 5об., 7.
[14] См.: Там же. Л. 13, 13об.
[15] См.: Там же. Л. 14.

в Правительствующий Сенат к утверждению меня в дворянском достоинстве, подлинный же аттестат по минованию в нем надобности мне возвратить.

Марта 29 дня 1860 года к сему сведению коллежский советник и кавалер Петров»[16].

Тогда же, 29 марта 1860 года, все служебные сведения и аттестат от отставного коллежского советника Григория Васильевича Петрова были представлены для утверждения дворянства Сенатом.

Подписаны документы председателем собрания гражданским губернатором А. Игнатьевым и членами собрания: инженером-полковником Дихтом и непременным членом Зиновьевым[17].

К сожалению, приложенная в деле родословная Петрова включает в себя только служебные сведения, а о родителях и дне рождения упоминания нет[18].

Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского от 22 марта 1860 года был получен: «Из Правительствующего Сената Саратовскому Дворянскому Депутатскому Собранию. По Указу Его Императорского Величества, Правительствующий Сенат слушали: дело о дворянстве Петрова, представленное при рапорте Саратовского Дворянского Собрания от 29 марта 1860 года за № 281. ПРИКАЗАЛИ: Из дела видно, что коллежский советник и кавалер Григорий Васильев Петров, состоя на службе с 1807 года, Всемилостивейше пожалован кавалером ордена Святой Анны III степени в 1826 году; в штрафах и под судом не был; вследствие сего Правительствующий Сенат, руководствуясь 17, 36 и 1638 ст. IX Т. Св. Зак. (изд. 1857 г.) определяет: определение Саратовского Дворянского Депутатского Собрания от 15 октября 1827 года, о внесении титулярного советника Григория Васильева Петрова в дворянскую родословную книгу утвердить, но с тем, однако же, чтобы он перенесен был из первой в третью часть дворянской родословной книги, о чем тому Собранию дали знать указом, приписав при том взыскать с кого следует и отослать в казну гербовые пошлины всего за 3 листа. Июля 25 дня 1860 года»[19].

Все порученное по указу было выполнено, но в связи с изменениями в законе запись внесли в третью часть родословной

[16] ГАСО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 523. Дело о потомственном дворянском достоинстве Петрова. Л. 21, 21об.

[17] См.: Там же. Л. 24, 24об.

[18] См.: Там же. Л. 26.

[19] Там же. Л. 29, 29об.

книги губернии, куда на этот момент записывали все приобретенное пожалованием ордена дворянство. Справка о произведенных записях была выдана, и Сенату об этом донесено 31 августа 1860 года[20]. Так вполне благополучно закончилось дело о дворянском достоинстве архитектора Петрова, продлившееся почти 33 года[21].

Подведем итоги наших поисков неизвестных еще биографических сведений из жизни саратовского архитектора Петрова Г.В.: были обнаружены сведения об отце Петрова Григория Васильевича, младших братьях; записи, где архитектор Петров указан восприемником; дело о дворянском достоинстве Григория Васильевича Петрова; метрическая запись о его смерти. Надеемся, что при дальнейших поисках также найдутся документы, которые добавят к биографии саратовского архитектора Григория Васильевича Петрова новые сведения.

[20] См.: ГАСО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 523. Л. 30, 30об.

[21] См.: Там же. Дело о потомственном дворянском достоинстве Петрова. Обложка дела.

Арав Вера Викторовна,
педагог-библиотекарь
(МАОУ «Гимназия № 31» г. Саратова)

ИСТОРИЯ ОДНОЙ ЭКСКУРСИИ (САРАТОВСКИЕ КРАЕВЕДЫ НА ВОСКРЕСЕНСКОМ КЛАДБИЩЕ)

Аннотация: В данной статье рассматривается деятельность саратовских краеведов, состоявших в Саратовской ученой архивной комиссии, и их вклад в развитие краеведения в Саратове. Среди них выделяются такие выдающиеся личности, как Иван Яковлевич Славин — общественный деятель и гласный городской думы, Петр Николаевич Боев — художник, Сергей Александрович Щеглов — археолог, а также Николай Егорович Кушев — известный маляриолог и Петр Павлович Подъяпольский — врач и естествоиспытатель.

Ключевые слова: Воскресенское кладбище, саратовские краеведы, Саратовская ученая архивная комиссия, СУАК, Иван Яковлевич Славин, Петр Николаевич Боев, Боголюбовское рисовальное училище, Зубриловка, Сергей Александрович Щеглов, летопись города Петровска, Николай Егорович Кушев, борьба с малярией, двухсотлетие города Петровска Саратовской губернии, Петр Павлович Подъяпольский, Саратовское общество естествоиспытателей, СОЕ, Волжская биологическая станция, гипнология.

Воскресенское кладбище было местом упокоения саратовцев почти полторы сотни лет, с 1836 по весну 1977 года. За оградой кладбища покоятся такие известные люди, как академик Николай Вавилов, выдающийся врач Сергей Миротворцев, создатель русского цирка Аким Никитин, архитектор корпусов университете Карл Мюфке, писатель Николай Чернышевский и многие другие известные люди нашего города. В этой статье хотелось рассказать о нескольких людях, которых объединяет одно общее дело — любовь к нашему краю.

Все, о ком хотелось рассказать в этой статье, были краеведами — все они были членами Саратовской ученой архивной

комиссии (СУАК). Она была создана в 1886 году по инициативе нашего земляка, Николая Васильевича Калачова, директора Московского архива министерства юстиции, директора Петербургского Археологического института (с 1877 года) и стала одной из губернских ученых архивных комиссий (ГУАК), существовавших в дореволюционной России[1]. Главной целью комиссий было изучение архивного материала, накапливающегося в огромном количестве и являющегося ценным источником для изучения истории регионов.

В 1884 года по плану Н.В. Калачова, одобренному министром внутренних дел графом Дмитрием Андреевичем Толстым, было издано Положение Комитета министров «Об учреждении ученых архивных комиссий и исторических архивов», утвержденное 13 апреля 1884 года императором Александром III. Первые четыре ГУАК «в виде опыта» были учреждены в 1884 году в Орловской, Рязанской, Тамбовской и Тверской губерниях. В 1885 году образована ГУАК в Костромской губернии, в 1886 — в Саратовской, в 1887 — в Таврической. Всего к 1917 году было создано 41 губернская ученая архивная комиссия[2].

На обязанности ученых комиссий лежали: а) разбор дел и документов, предназначенных в губернских и уездных архивах разных ведомств к уничтожению, для выделения из них тех столбцов и бумаг, которые, по представляемому ими интересу в научном отношении, подлежат передаче для хранения в исторический архив; б) составление таковым документам и делам надлежащих описей и указателей и в) расположение их в таком порядке, чтобы они были доступны для ученых занятий[3].

Саратовская ученая архивная комиссия (СУАК) была образована в декабре 1886 года и со временем превратилась в настоящее общество по изучению Саратовского края. Саратовская ученая архивная комиссия объединила врачей, преподавателей, священников, археологов, общественных деятелей, положив начало комплексному исследованию родного края[4]. Среди членов Саратовской ученой архивной комиссии были не толь-

---

[1] См.: *Соколов В.П.* 25-летие Саратовской ученой архивной комиссии, 1886-12/XII-1911 г. : исторический очерк. Саратов, 1911. С. 4.

[2] См.: Губернские ученые архивные комиссии // Википедия — свободная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Губернские_ученые_архивные_комиссии (дата обращения: 12.12.2024).

[3] См.: *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 5.

[4] См.: *Захаров В.М., Захарова Т.А.* Саратовская ученая архивная комиссия (1886–1920). Волгоград: ВолГУ, 2005. С. 48–51.

ко те, кто осуществлял непосредственную практическую работу по разбору архивов, историческому и археологическому изучению края, но и те, кто своей общественной деятельностью помогал существованию комиссии, обеспечивал ее материально и являлся ее попечителем.

Об одном таком человеке следует рассказать. **Иван Яковлевич Славин** (1850–1930) — саратовский адвокат и общественный деятель, гласный городской думы. Деятельность Ивана Яковлевича на пользу Саратова была кипучей, плодотворной и действительно всеобъемлющей. Трудно даже перечислить все важные события, к которым непосредственно был причастен этот талантливый человек. С его деятельностью в городском самоуправлении связаны практически все успехи муниципалитета в конце XIX — начале XX века, многие значимые события хозяйственной и культурной жизни Саратова[5].

Окончив в 1872 году юридический факультет Санкт-Петербургского университета, Славин возвратился в Саратов, где до 1879 года служил сначала в окружном суде, а затем в городской судебной палате, одновременно ведя частную адвокатскую практику. В 1879 году впервые избран гласным городской думы (переизбирался на эту должность постоянно вплоть до 1917 года), в следующие 12 лет побывал также членом городской управы, заступающим место городского головы и почетным мировым судьей. В 1892 году произведен в чин коллежского советника. Славин вел активную общественную деятельность по благоустройству и культурному развитию Саратова. Как энергичный и опытный практик, он был инициатором, а зачастую и исполнителем проектов по укреплению статуса Саратова как «столицы Поволжья», добиваясь их реализации в различных столичных инстанциях[6].

Среди заслуг И.Я. Славина — открытие в городе Художественного (Радищевского) музея в 1885 году, строительство городской больницы в 1890 году и родильного дома в 1905 году, открытие 2-й мужской гимназии в 1897 году. Именно его усилиям город обязан тем, что в Саратове, а не в Воронеже в 1912 году открылась третья в России консерватория. В качестве городского юрисконсульта он заключал контракты с бельгийской компанией о прокладке трамвайной линии (открылась в 1908 го-

[5] См.: *Шашкина М.Н.* Общественный деятель И.Я. Славин и художник А.П. Боголюбов: радетели о благе земли Саратовской // История и архивы. 2020. № 4. С. 16.

[6] См.: *Семенов В.Н., Давыдов В.И.* Краеведы Саратова. Саратов, 2013. С. 153.

ду), а также о проводке электрического освещения (городская электростанция заработала в 1895 году).

При его активном содействии произошли такие важнейшие события городской жизни, как: открытие Университета в 1909 году, высших сельскохозяйственных курсов и Учительского института в 1913 году. Славину Саратов обязан и заработавшей в 1912 году канализацией, строительством незадолго до революции Крытого рынка и асфальтированием города[7].

12 декабря 1888 года И.Я. Славин был избран членом Саратовской ученой архивной комиссии. Благодаря ему комиссия обрела свое пристанище в здании городской публичной библиотеки, попечителем которой он являлся в течение 30 лет. Само здание городской публичной библиотеки было построено в 1898–1899 годах (Горького, 40) благодаря настойчивой деятельности того же Славина.

Дело в том, что, несмотря на решение о создании в Саратове Ученой архивной комиссии, специальным помещением она обеспечена не была и располагалась следующим образом — первоначально помещалась в здании Присутственных мест (ныне Радищева, 22), позже она была оттуда выселена. Большая часть дел исторического архива была перевезена в дом графа А.Д. Нессельроде, что на углу Московской и Приютской улиц (ныне ул. Комсомольская), причем часть их помещена была в доме, а часть на дворе, в простом сарае, где он зимой едва не сгорел от усиленной топки одного из помещений. Архив комиссии удалось разместить в зале заседаний Саратовского дворянского депутатского собрания, который находился в доме на Московской, между Никольской и Соборной улицами (ныне здание утрачено). Здесь пожар ему не угрожал, но помещение было постоянно занято теми или другими лицами, принадлежавшими к составу депутатского собрания или его канцелярии, и это осложняло разбор архива[8].

Музей и библиотека находились в здании художественного музея. Жители Саратова могли свободно посещать и музей, и библиотеку. Но в 1897 году в музее было решено открыть Боголюбовское рисовальное училище, и комнаты попросили освободить. Наступил еще один этап неопределенности. Наконец, летом 1901 года, после долгих мытарств, все имущество комиссии

[7] См.: *Зайцев М.* В личных хлопотах по делам общественным // Газета недели в Саратове. 2013. № 4 (232). 5 февраля.

[8] См.: *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 108.

собрано было в одно место — в здании городской публичной библиотеки[9].

Но и это помещение далось комиссии нелегко и не сразу. Саратовская ученая архивная комиссия много раз обращалась с просьбой к Городской думе и Управе предоставить ей помещение. Благодаря деятельности Ивана Яковлевича Славина, а также гласного думы Н.П. Фролова, помещение было предоставлено: сначала была предоставлена одна комната, потом другая и, наконец, третья с находящеюся перед ней маленькой площадкой около лестницы, которая вела в музей комиссии. Благодаря им же предоставлена во временное пользование старая обстановка городской библиотеки[10].

Хотя вскоре обнаружилось, что это помещение имеет ряд недостатков: раннее закрытие библиотеки (в 6–7 ч. вечера), что мешало членам комиссии работать по вечерам; затем — недостаток света и теснота комнат: все три комнаты занимали пространство около 20 кв. сажен. На этом пространстве помещались: 17 шкафов с книгами, газетами, рукописями, архивными делами, с крупными, тяжелыми палеонтологическими предметами, 6 витрин с крупными и мелкими вещами музейными и три стола, из которых один, длинный и широкий, необходимый для канцелярских занятий и общих собраний комиссии, занимал почти всю середину комнаты-библиотеки, оставляя свободного пространства ровно столько, чтобы можно было обойти стол кругом, не особенно задевая за стоявшие вдоль стен шкафы и ножки стульев, расположенных вокруг стола. Помещение комиссии имело еще один существенный недостаток: оно было «проходное». Но, несмотря на все эти недостатки, музей работал и был открыт для посетителей по воскресеньям с 11 до 13 часов дня, и число посетителей иногда достигало до 80 человек в день. Пополнялись архив и библиотека, комиссия продолжала свою работу по изучению истории Саратовского края[11].

В 1911 году видный общественный деятель и меценат Адольф Андреевич Тилло (первый председатель Саратовской ученой архивной комиссии), понимая все сложности существования комиссии, принял решение подарить ей свой дом, особняк в мавританском стиле со всей обстановкой (ул. Сакко и Ванцетти, 40). Этот дом, состоящий из 18 комнат вместе с флигелем,

[9] См.: *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 108.
[10] См.: Там же. С. 109.
[11] См.: Там же. С. 124.

службами и всей обстановкой, был преподнесен в качестве дара СУАК — с условием организации в нем мемориальной комнаты П.А. Столыпина, возглавлявшего Саратовскую губернию в 1903–1906 годах[12]. Это решение с восторгом было принято всеми членами Саратовской ученой архивной комиссии. В этом доме СУАК и ее преемник — Общество истории, археологии и этнографии — просуществовало до 1930 года, после чего влилась в структуру Областного краеведческого музея. Дом Тилло был национализирован[13].

Последние годы жизни И.Я. Славин провел в Саратове и написал свои мемуары под названием «Минувшее-пережитое» о своей саратовской жизни и детских воспоминаниях (этой работой он занялся по просьбе бывших членов Саратовской ученой архивной комиссии, с которыми он поддерживал дружеские отношения до конца жизни)[14]. Впервые архивная рукопись «Минувшее — пережитое» была опубликована в саратовском литературном журнале «Волга» в 1998–1999 годах и вызвала большой интерес среди читательской аудитории. Спустя несколько лет (в 2013 году) появилось еще одно, более полное издание, которое отличалось от журнальной публикации не только большим объемом, но и основательными примечаниями и ссылками. Для любителей и знатоков такого рода чтения — настоящая радость: теперь можно подробно прочитать размышления человека, так полно выразившего себя и свое время на страницах этих замечательных мемуаров. Прочитать и осмыслить ушедшую эпоху[15].

Еще один член Саратовской ученой архивной комиссии — **Петр Николаевич Боев** (1867–1919), был преподавателем Боголюбовского рисовального училища, директором художественного (Радищевского) музея с 1906 по 1918 год и имел самое непосредственное отношение к искусству. В 1908 году Петр Николаевич был включен в состав СУАК.

Боев П.Н. родился в городе Елец, происходил из купеческой семьи. В 1891 году окончил Центральное училище технического рисования барона А.Д. Штиглица (ЦУТР), потом в течение года стажировался в Европе. В 1897 году вместе с еще несколькими учениками училища приехал в Саратов — преподавать в только что открывшемся Боголюбовском рисовальном училище (филиале

[12] См.: *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 198–205.

[13] См.: *Воронков Д.* Забытый «дедушка» музея краеведения (Дом Тилло в Саратове) // Саратовский Взгляд. 2006. № 34. 16 ноября.

[14] См.: *Зайцев М.* Указ. соч.

[15] См.: *Шашкина М.Н.* Указ. соч. С. 17–18.

ЦУТР), и дальнейшая его жизнь была связана с Саратовом[16]. С1897 года преподавал в Боголюбовском рисовальном училище при Радищевском музее в г. Саратове. Будучи одним из немногих общедоступных культурно-просветительских учреждений царской России, оно пользовалось большим авторитетом среди прогрессивной части русских художников. П.Н. Боев вел занятия по композиции, декоративной живописи, рисунку акварелью и пером, истории искусств. Под его руководством в 1899–1901 гг. группа учащихся Боголюбовского училища выполняла работы по росписи потолков и стен в здании музея. Несколько картин самого Петра Николаевича Боева находятся в Радищевском музее[17].

В 1906–1918 годах П.Н. Боев занял пост директора рисовального училища и одновременно пост директора Радищевского музея. Энергичный и самостоятельный, он пытался добиться финансовой и административной независимости от Центрального училища технического рисования, филиалом которого было Боголюбовское училище. Для этого он хотел переориентировать систему преподавания, готовить людей практических профессий — учителей рисования, чертежников, ретушеров, декораторов. Задуманные им ремесленные классы должны были приносить реальный доход, обеспечивая и музей, и училище. Он организовал столярное дело, чеканку, иконописную мастерскую, обучение вышивке. Боев обдумывал возможности отделения от Центрального училища технического рисования, пытается добиться расширения здания, надеясь, что доходы от деятельности ремесленных мастерских помогут музею и училищу существовать самостоятельно. Эти планы не осуществились в полной мере, так как средств на них у саратовского начальства не находилось[18].

Энергии Боева хватало не только на служебные дела, он занимался творческой работой, писал статьи в местных газетах, выступал с публичными лекциями об искусстве, помогал местным художникам с организацией выставок.

В 1912 году члены СУАК — П.Н. Боев, Г.Г. Дыбов (младший) и архитектор М.Ф. Львов — совершили поездку в Зубриловку (располагавшуюся в Зубриловской волости Балашовского уезда Саратовской губернии, ныне в Пензенской области) для

[16] См.: *Савельева Е.* Петр Николаевич Боев — директор музея //Мир Музеев. 2017. № 3. С. 17.

[17] См.: Там же. С. 18.

[18] См.: *Савельева Е.К.* «Дабы возвысить образовательное дело юношества...» // Волга: Литературно-художественный и общественно-политический журнал. 1998. № 2/3. С. 149–155.

осмотра усадьбы в имении князей Прозоровских-Голицыных. В задачу входило: осмотреть остатки дворца, сгоревшего и разграбленного в 1905 году, составить приблизительное представление о времени возникновения этой постройки, определить стиль, а также осмотреть церковь и все то, что осталось после пожара и что вызывает тот или иной художественно-исторический интерес. П.Н. Боев — искусствовед, поэтому его статья очень ценная. Возможно, это единственное профессиональное описание Зубриловки во время запустения после пожара.

Боев составил подробнейшее описание усадьбы XVIII века: историю ее возникновения, план дома, особенности архитектуры дворца, построенного в стиле классицизма и сочетавшего в себе элементы барокко. Дано подробное описание церкви в Зубриловке и ее внутреннего убранства и росписи. А также Боев дает сведения о тех известных людях, чьи имена были так или иначе связаны с усадьбой: И.А. Крылов, Г.Р. Державин, художник Борисов-Мусатов.

Посещение Зубриловки имело еще одну цель: найти возможные остатки коллекций, относящихся к войне 1812 года. В музее СУАК из памятников 1812 года имелись лишь кресты и медали. В то же время члены СУАК были осведомлены, что огромное количество всевозможных памятников 1812 года было сосредоточено в доме князя Голицына-Прозоровского и рассчитывали получить в дар целую коллекцию этих памятников или, по крайней мере, снять с них фотографии. «Но расчеты не оправдались: в годы «освободительнаго движения» (1905–1906) погромщики, разоряя и сожигая владельческия имения, не миновали и Зубриловки: дом-дворец кн. Голицына-Прозоровскаго они так основательно «освободили» от музейных предметов, что от богатейшаго в целой России музея предметов 1812 года осталось лишь одно воспоминание в виде жалких осколков, тряпиц и т.п.» — так с горечью написано в отчете о деятельности комиссии[19].

«Обстановка комнаты Крылова, сохранявшаяся 100 лет, картины, мебель, бронза, библиотека, гравюры, фарфор, коллекция костюмов — все, что собиралось десятками лет, погибло в одну ночь... от глубокого человеческого заблуждения и невежества. Если бы те, кто погубил зубриловский дворец, могли бы оторвать свой взор от земли и посмотреть разумными глазами на этот дворец, они, может быть, увидели, что сжигают не дом князя Голицына, не дом русского помещика, а сжигают и губят

[19] *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 241.

музей — ценный памятник русской старины»,— подвел итог П.Н. Боев после осмотра усадьбы[20].

Эта поездка членов архивной комиссии навела на мысль, что необходимо производить фотографирование фасадов старых построек, которым грозило уничтожение, и тем самым положить начало созданию архитектурного архива в структуре СУАК.

В 1915 году Боев в «Трудах СУАК» (вып. 32) дал подробное описание исследований на Увеке, в котором сожалел, что, несмотря на историческую и археологическую ценность, отсутствует системное исследование Увека, и тем самым наносится вред исследованиям золотоордынской культуры[21].

По состоянию на 1911 год с Увека и из других местностей в музей СУАК поступили около 300 предметов, из которых более 200 добыты были на Увеке, в том числе около половины золотоордынских монет, а другую половину составляли глиняные сосуды, курильницы, светильники, обломки кувшинов с татарскими орнаментами, серебряный браслет, медные тельные кресты, бусы разных видов и из разных материалов, большая железная игла, части окаменелых деревьев, металлические зеркала[22]. Впоследствии эти коллекции станут основой Саратовского областного музея краеведения.

В 1918 году Боев вошел в Комиссию по учету церковных ценностей, организованную Саратовской ученой архивной комиссией, но многое сделать не сумел, так как умер в 1919 году. Его жена Евгения Ивановна Боева (урожденная Гопфенгаузен)(1869–1948) — художница, тоже выпускница ЦУТР барона Штиглица — вместе с мужем с 1897 года жила в Саратове. С 1897 по январь 1907 года и в декабре 1914-го вела в БРУ класс рисования плоского орнамента с оригиналов. Похоронена вместе с мужем. Там же находится и могила их сына Евгения Петровича Боева (1898–1959), известного профессора математики Саратовского госуниверситета[23].

Сергей Александрович Щеглов (1861–1915) был членом Саратовской ученой архивной комиссии (СУАК) с 1897 года и одним из тех краеведов, кого по праву считают одним из основателей

---

[20] *Боев П.Н.* Поездка в Зубриловку // Труды СУАК. 1913. Вып. 30. С. 97–105.

[21] См.: *Боев П.Н.* Историческая справка к раскопкам на Увеке в 1913 году // Труды СУАК. 1913. Вып. 32. С. 134–135.

[22] См.: *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 60.

[23] См.: *Аникин В.М.* Профессор Саратовского университета Георгий Петрович Боев (1898–1959) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Физика. 2024. Т. 24. Вып. 3. С. 306–322.

нашего краеведческого движения. Родился он в Аткарском уезде в селе Лопуховка в семье диакона Александра Николаевича Щеглова в 1861 году. Потом семья переехали в город Петровск. Закончив Петровское духовное училище в 1877 году, Сергей перешел на гражданскую службу и служил помощником пристава. В 1896 году он перешел в страховой отдел Саратовской губернской земской управы. Жил с семьей в собственном доме по улице Железнодорожной, скромного жалованья чиновника едва хватало его многодетной семье (детей было 9).

В 1897 году увлекавшегося краеведением Щеглова избирают членом СУАК. При его активном участии увидел свет уникальный «Историко-географический словарь Саратовской губернии» известного краеведа и члена-основателя СУАК Александра Николаевича Минха. Он был и корректором, и редактором этого словаря, лично написал несколько статей о Камышинском и Царицынском уездах. В ноябре 1902 года Сергей Александрович был избран правителем дел комиссии. В его функции входило: составление и ведение протоколов общего собрания комиссии, составление годовых отчетов, заведывание денежными делами и отчетами комиссии, а именно: правитель дел наблюдает за правильным поступлением членских взносов и иных сумм, поступающих в комиссию, ведет приходно-расходные книги и многое другое.

Щеглову дважды пришлось пережить переезд комиссии в новое помещение в 1901 и 1911 годах (в помещение городской публичной библиотеки и в дом Тилло). Его трудами приводились в порядок коллекции музея после этих переездов. Его феноменальная работоспособность и беззаветная преданность делу спасли СУАК от развала, когда она осталась без средств к существованию в 1905–1907 годах[24]. По воспоминанию самих членов СУАК: «...пока в составе ее членов были такие идейные работники... не могло и не может погибнуть ни одно учреждение»[25].

В апреле 1911 года он был избран хранителем историко-археологического музея комиссии[26]. Он поставил музейную и экспозиционную работу на такую высоту, что председательница Московского археологического общества графиня П.С. Уварова добилась награждения его орденом Святого Станислава 3-й степени за выдающуюся краеведческую работу — случай

[24] См.: Некролог Щеглова Сергея Александровича // Труды СУАК. Вып. 32. С. 11.

[25] *Соколов В.П.* Указ. соч. С. 80.

[26] См.: Некролог Щеглова Сергея Александровича... С. 12.

беспрецедентный[27]. Щеглов занимался церковной историей, в частности, в архиве есть его переписка с вольским протоиереем В.Г. Еланским[28], ему принадлежат многочисленные записи фольклорно-этнографического материала[29]. Он является автором исторических, этнографических и краеведческих материалов: «Летопись города Петровска», «Описание города Царицына» и других статей, всего более 30.

Щеглов был популяризатором археологических сведений среди жителей губернии. Он приложил немало усилий для сохранения Увекского городища. Призывал специалистов составить археологическую карту нашей губернии для описания всех памятников старины. Предлагал изыскивать средства, организовывать сбор пожертвований для срочного изучения тех памятников, которым грозило истребление из-за технической и экономической деятельности. Отстоял территорию Увека своими обращениями в различные столичные учреждения, так как на этом месте обществом РУЖД в 1912 году проектировался мост через Волгу. Много сил Сергеем Александровичем было затрачено и на срочное исследование Покровских курганов, им угрожало полное разрушение и разграбление, так как часть их попадала на территорию начавшейся усадебной застройки. Щегловым была поднята и проблема охраны памятников древности. Многие из сохранившихся до наших дней музейных раритетов были собраны, добыты из раскопов и выкуплены у населения Сергеем Александровичем[30].

В 1915 году он внезапно заболел и умер 26 июня. Похоронили его на Воскресенском кладбище, причем все расходы по погребению взяли на себя члены комиссии[31], некролог был напечатан в «Трудах СУАК», в 32-м выпуске, там же опубликован список его статей. Памятник Щеглову из розового мрамора сохранился по сей день.

---

[27] См.: *Семенов В.Н., Давыдов В.И.* Краеведы Саратова. Саратов, 2013. С. 195.

[28] См.: *Мраморнов А.И.* Наследие С.А. Щеглова в контексте исследования истории Саратовской епархии (источниковедческий и историографический аспекты) // Саратовский краеведческий сборник: Научные труды и публикации. Саратов, 2005. Вып. 2. С. 213–220.

[29] См.: *Булушева Е.И.* С.А. Щеглов — собиратель устной народной культуры Саратовского Поволжья // Саратовское Поволжье в панораме веков: история, традиции, проблемы. Саратов, 2000. С. 470–480.

[30] См.: Некролог Щеглова Сергея Александровича... С. 12.

[31] См.: Там же. С. 14.

Еще один краевед-любитель — **Кушев Николай Егорович** (1858–1941), автор исторического очерка о городе Петровске Саратовской области, врач, малариолог, организатор борьбы с малярией в Поволжье, профессор, Герой труда. Родился Н.Е. Кушев в 1858 году в Чебоксарах, тогда небольшом городке, а ныне — столице Чувашии. Окончив приходское и уездное училища, поступил в Казанскую гимназию, которую окончил в 1878 году с золотой медалью. Тогда же он был принят студентом в Императорский Казанский университет. По окончании медицинского факультета университета Кушев принял предложение работать в земской больнице. В июне 1884 года он приехал в село Малую Сердобу (ныне Пензенская область, тогда Саратовская губерния)[32].

Помимо ведения врачебной деятельности, он немедленно принялся изучать историю этой местности. Пребывая в Малой Сердобе, он издал статью «Село Малая Сердоба Петровского уезда Саратовской губ. Опыт санитарного исследования»[33], в которой помимо медицинской информации содержались и наблюдения исторического характера. Н.Е. Кушев занимался и научной деятельностью. В Малой Сердобе он написал двадцать статей по медицине, позже напечатан был целый ряд научных статей и монографий доктора. Занимался и общественной деятельностью — был попечителем школы. Авторитет у сердобинцев доктор Кушев завоевал далеко не с первого дня. Крестьяне не доверяли медицине, пользуясь услугами знахарей. Через волостных должностных лиц и священников Кушев повел профилактическую работу по предупреждению заразных заболеваний, уносивших каждый год жизни десятков, а то и сотен людей. «Сердобинский мужик к смерти относился спокойно. Как равнодушен он к общественным делам, так одинаково равнодушен и к общественным бедствиям — к пожарам, падежам и эпидемиям. Он смотрит на это хладнокровно и не принимает никаких мер со своей стороны. Несмотря на доводы и предупреждения, он не верит в заразительность болезней и в возможность ограничить бедствие, представляя все воле Божьей», — отмечал Кушев[34].

Постепенно кропотливой работой и неравнодушием к судьбам простых людей Николай Егорович заслужил авторитет

[32] См.: *Полубояров М.С.* Малая долька России: Очерки о Малосердобинском районе Пензенской области. Малая Сердоба, 2003. С. 86.

[33] См.: *Кушев Н.Е.* Село Малая Сердоба Петровского уезда Саратовской губ. Опыт санитарного исследования. Саратов, 1893. С. 32–35.

[34] *Полубояров М.С.* Малая долька России... С. 86.

у местного населения. Во время холерных бунтов 1891 года он смог избежать печальной участи, в тот год во время погромов погибло немало докторов в Нижнем Поволжье. Среди крестьян распространялись слухи, что именно врачи заражали воду в колодцах.

В 1893 году Кушева переводят в г. Петровск. Жители Малой Сердобы устроили ему почетные проводы. 14 декабря 1893 года в Петровске на заседании уездного земского собрания земский начальник Малосердобинского участка Александр Дмитриевич Юматов сказал: «Наконец, хорошо изучивши характер местности, условия жизни, нравы и обычаи населения, вы немало дали разумных практических советов крестьянам, обращавшимся к вам с вопросами по хозяйственным и даже семейным делам... Имя ваше сделалось для нас дорогим, а деятельность ваша не может не служить образцом строгости, сердечного отношения к своим обязанностям»[35]. На здании Малосердобинской больницы теперь висит мемориальная доска, а в вестибюле — бюст доктора, с любовью выполненный скульптором Константином Николаевичем Плотниковым[36].

В 1897 году Н.Е. Кушев вступает в Саратовскую ученую архивную комиссию, что свидетельствовало о его желании изучать историю края[37]. Во время пребывания в Петровске в качестве земского доктора Кушев продолжает свои краеведческие изыскания, в 1898 году им был издан труд: «Двухсотлетие города Петровска Саратовской губернии»[38]. Автор отразил в своем произведении не только преобразования и открытия учреждений различных направлений в городе, но и жизнь горожан разного сословия. Подробно описал нам, как выглядел Петровск во второй половине XIX века. Интересно, что жители города Петровска помнят Кушева не как врача, а как краеведа, который впервые написал историю города. На мероприятиях, связанных с празднованием важных городских событий, обязательно вспоминают имя этого врача и общественного деятеля. «В год 160-летия Кушева Н.Е. мы поклоняемся автору этой книги за то, что он воссоздал облик нашего Петровска в честь его 200-летия и сохраним светлую память об этом человеке», — такие слова звучали на юбилейном

[35] *Полубояров М.С.* Драгунские горы. Историко-публицистическое повествование. Саратов: СГАП, 2000. С. 162.

[36] См.: *Полубояров М.С.* Малая долька России... С. 89.

[37] См.: *Соколов В.П.* Указ. соч.

[38] См.: *Кушев Н.Е.* Двухсотлетие города Петровска Саратовской губернии: Ист. очерк. Петровск: тип. И.Г. Михеева, 1898. 32 с.

мероприятии, прошедшем в 2018 году в местном краеведческом музее[39].

В 1900 году Н.Е. Кушев переезжает в Саратов. С 1900 по 1914 год — он ординатор губернской земской больницы в Саратове. С 1908 по 1929 год — бессменный председатель Саратовского физико-медицинского общества. С 1915 года — приват-доцент, а с 1922-го — профессор на кафедре диагностики Саратовского университета. С 1923 по 1926 год — председатель Общества рентгенологов. После переезда с Саратов Николай Егорович все больше времени уделяет вопросам медицины.

«Звездный час» Н.Е. Кушева наступил в 1920-е годы, когда он был назначен на должность борца с малярией. Город Саратов, расположенный на берегу Волги, в XIX и начале XX века довольно сильно страдал от эпидемии малярии. Болезнь была наиболее распространена в летние месяцы, когда популяция комаров достигала своего пика. В народе называли эту болезнь по-разному, но всегда образно и ярко: «трясуха», «бледнуха», «мертвячка». В годы гражданской войны в Саратове больных малярией возросло почти в 2 раза. Лечили хинином, защищались от комаров — переносчиков этой болезни — масками, сетками. Мало что помогало. В 1920 году в городе было зарегистрировано более 7000 случаев заболевания малярией, а в следующем году их число возросло до 10000. Эпидемия малярии оказала значительное влияние на население и экономику Саратова. Многие рабочие не могли работать из-за болезни, в результате чего пострадали предприятия. Ситуация была настолько тяжелой, что советское правительство признало необходимость принятия срочных мер по борьбе с эпидемией[40].

В Саратове 22 сентября 1922 года открыли первую малярийную станцию. Первым директором станции был профессор Николай Егорович Кушев. Эта новаторская инициатива стала поворотным пунктом в борьбе с малярией, поскольку исследователи

---

[39] Музейный комплекс им. И.В. Панфилова Петровского района [Электронный ресурс]. URL: https://petrovsk-muzey.ru/news/2018-09-18/o-proshlom-dlya-buduschego-160-let-so-dnya-rozhdeniya-kusheva-n- (дата обращения: 15.12.2024). Загл. с экрана.

[40] См.: *Завьялов А.И., Петров В.В., Кустодов С.В., Кравцов О.А.* Профессор Н.Е. Кушев — земский врач, ученый, педагог и общественный деятель (к 160-летию со дня рождения) // Саратовский научно-медицинский журнал. 2018. Т. 14. № 4. С. 699–703.

и врачи неустанно работали над разработкой новых методов лечения и профилактических мер. Саратовская противомалярийная станция была создана в результате усилий группы ученых и работников здравоохранения. Маляриолог Поволжья Н.Е. Кушев и его коллеги смогли подготовить кадры врачей-маляриологов, которые в будущем решили проблему борьбы с малярией до полного ее истребления[41].

В дальнейшем были организованы противомалярийные станции и в других городах Поволжья (в том числе в Малой Сердобе, где он начинал свою врачебную деятельность), а также специальные отряды, которые на месте изучали распространение малярии и проводили эффективную борьбу с ней. Николай Егорович в 1920-е годы инициировал проведение пяти Поволжских малярийных съездов, которые последовательно состоялись в Саратове, Астрахани, Самаре, Сталинграде и Нижнем Новгороде и сыграли большую роль в организации работы по борьбе с малярией. Сотрудники малярийной станции Саратовской области проводили массовые обследования жителей районов (подворные обходы) тех местностей, где была неблагоприятная эпидемиологическая ситуация по малярии. Организовывались медицинские осмотры и лабораторные исследования, а также уделялось особое внимание санитарно-просветительской работе среди населения. В 1923 году за свои исследования он получил звание Героя труда. Благодаря полномасштабным противоэпидемическим и лечебно-профилактическим мероприятиям с 1924 года заболеваемость малярией в Поволжских губерниях постепенно начала снижаться[42]. В 1930-е годы Кушева называли «победителем малярии в Поволжье». Николай Егорович Кушев как крупнейший маляриолог был известен далеко за пределами нашей страны, работал до самых последних дней, умер 10 марта 1941 года. Похоронен на Воскресенском кладбище, могила его известна.

Интересна судьба еще одного члена СУАК — **Петра Павловича Подъяпольского** (1862–1930). Он был естествоиспытателем, краеведом, врачом-гипнологом, оставившим после себя много научных работ в области гипнологии. Родился 30 декабря 1862 года в г. Аткарске Саратовской губернии в дворянской

[41] См.: *Кистенева О.А., Пащенко Н.В., Черскова А.Ю., Кистенев В.В.* История создания и деятельности первой в России противомалярийной станции (К 100-летию создания) // Международный научно-исследовательский журнал. История науки и техники. 2023. № 8 (134). С. 1–4.

[42] См.: *Кушев Н.Е.* Итоги 5-летней деятельности Саратовской малярийной станции. Саратов, 1928.

семье. В 1881-м он лишился матери, что стало для юноши сильнейшим потрясением. С этого времени Петр находился под фактической опекой своего дяди, брата матери — Григория Николаевича Минха, видного врача. Для восстановления душевных и физических сил летом 1882 года он вместе с дядей совершил путешествие в Египет и Палестину для изучения проказы. Тем не менее, зимой 1882 года он заболел полиневритом. Вылечили его все тот же Г.Н. Минх и молодой врач Ардалион Ардалионович Токарский (1859–1901), будущий врач-психиатр, гипнолог, открывший первую кафедру гипнотизма в России в Московском университете. Эта встреча носила судьбоносный характер и в дальнейшем определила его будущую профессию, Петр Павлович впоследствии станет не только врачом, а именно врачом-гипнологом и станет изучать роль подсознания на возникновение болезней. Все же из-за болезни ему пришлось оставить гимназию, и аттестат об ее окончании будет получен только в 1893 году.

В 1893–1898 годах Подъяпольский обучался на естественном отделении физико-математического факультета Московского университета. Биолог К.А. Тимирязев, у которого он писал дипломную работу, предполагал оставить Подъяпольского на кафедре, однако возобновившаяся болезнь помешала ему продолжить работу в Московском университете, он вынужден был возвратиться в Саратов[43].

21 ноября 1895 года в Саратове было основано Общество естествоиспытателей и любителей естествознания, в работу которого в 1896 году Петр Павлович включился самым активным образом. В 1898 году Подъяпольский был избран товарищем председателя СОЭ, а в 1899 году исполнял обязанности председателя. Благодаря его активному участию основные направления работы СОЭ приобрели значительное развитие[44].

В 1900 году по инициативе Петра Павловича создается Пресноводная волжская биологическая станция (первая в России и вторая в мире, после США) для изучения состояния волжской промысловой ихтиофауны (станция занималась не только изучением волжской живности, но разведением мальков ценных рыб, прежде

[43] См.: АРАН. Ф. 1592 // Информационная система Архивы Российской академии наук [Электронный ресурс]. URL: https://isaran.ru/?q=ru/fund&guid=78428E62-9E59-E9FA-5E5C-A2AE5429D05F&ida=1 (дата обращения: 15.1.2024).

[44] См.: *Пантеева Н.М.* К истории саратовского естественно-научного краеведения. Саратов, 2025. С. 25.

всего осетровых), а также для выявления паразитов рыб и организации борьбы с ними. В 1901 году на выставке в Петербурге станция получила серебряную медаль за демонстрацию коллекций Волги по фауне: паразитологии рыб и планктону. Впоследствии на основе лаборатории в советское время было создано Саратовское отделение Государственного научно-исследовательского института озерного и рыбного хозяйства (СО ГосНИОРХ)[45].

С 1899 года выходят «Труды» общества, редакция и корректура статей лежат на Петре Павловиче. Он изыскивает средства на существование общества, привлекает меценатов, так как от правительства Общество естествознания содержания не получает, привлекает научные кадры из Москвы, Киева, Юрьева (Тарту) для чтения лекций и докладов с целью популяризации научных знаний[46]. Эти лекции, несмотря на то что были платными, привлекали значительное количество посетителей (до 500 человек). По выражению самого Подъяпольского: «Общество угадало потребности публики»[47]. Благодаря энтузиазму, энергии и организаторским способностям Петра Павловича и его сподвижников, СОЕ успешно осуществляло свою деятельность. Основы коллекции отдела природы Саратовского областного музея краеведения были заложены обществом естествоиспытателей. За свой вклад Подъяпольский в начале 1900-х годов был избран пожизненным членом общества[48]. К сожалению, революционные события 1905 года осложнили работу СОЭ, Петр Павлович сложил с себя обязанности товарища председателя.

В 1903–1907 годах деятельность Подъяпольского была еще связана с земством: он был избран уездным и губернским гласным, членом уездной, а затем и губернской земской управы, ведал отделом народного образования и статистикой. В Архиве Российской академии наук, где хранятся документы, касающиеся биографии П.П. Подъяпольского, есть информация, что при его активном участии были открыты такие учреждения земства, как психиатрическая колония, бактериологический институт, пастеровская станция, почвенная лаборатория, губернская больница, типография, книжный склад[49].

В 1904 году он стал членом еще одной краеведческой организации — Саратовской ученой архивной комиссии (СУАК).

[45] См.: *Пантеева Н.М.* Указ. соч. С. 41.
[46] См.: Там же. С. 52.
[47] Там же. С. 53.
[48] См.: Там же. С. 26.
[49] См.: АРАН. Ф. 1592.

Несомненно, этому способствовало знакомство с семьей Минхов, с которыми он состоял в родстве. А.Н. Минх и Н.Н. Минх являлись членами-основателями СУАК. Петр Павлович активно исследовал древности Аткарского уезда, о чем свидетельствует удостоверение, выданное комиссией для исследования памятников древности в пределах Аткарского уезда Саратовской губернии[50]. П.П. Подъяпольским был написан некролог на смерть Г.Н. Минха[51].

В 1907 году П.П. Подъяпольский вновь садится на студенческую скамью, теперь уже медицинского факультета Московского университета, который и оканчивает в 1911 году. С третьего курса профессор В.П. Сербский привлекает его как гипнолога на приемы в клиниках. Получив диплом, он очень быстро становится известным врачом, к нему обращались и тогда, когда другое лечение не помогало, либо снять депрессию, страх. После получения диплома врача медицинская практика начинает занимать почти все время. Более всего привлекает такое направление, как гипнология. Словесным внушением как в состоянии гипнотического сна, так и в состоянии бодрствования П.П. Подъяпольский добился значительных успехов в лечении следующих болезней: нервного истощения, заикания, истерии, эпилепсии, головных болей, алкоголизма, потери чувствительности отдельных участков тела, маточных кровотечений и даже одного случая летаргического сна. П.П. Подъяпольским описаны несколько случаев излечения от полной глухоты, немоты, паралича. Залогом успешного лечения он считал выяснение всех обстоятельств и причин болезни, физического и психического состояния пациента, предшествующих болезни[52].

В 1912 году Петр Павлович основал психобиологический кружок, на котором его доклады сопровождались демонстрацией явлений, связанных с гипнотическим внушением, и их научным объяснением. Одним из интереснейших экспериментов была его работа «Волдырь от мнимого ожога, причиненный словесным внушением в состоянии искусственного сна», которая была опубликована отдельным изданием[53].

Из гипнотических случаев в тот период развития медицины особенно большой интерес представляли операции в Саратовской хирургической клинике исключительно

[50] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. Ед. хр. 95.

[51] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. Ед. хр. 2.

[52] См.: *Раменская М.Е.* История Подъяпольских. Пять поколений в XX веке. М., 2014. С. 78.

[53] См.: Там же.

в состоянии гипнотического сна пациента, без применения наркоза, проводимые П. П. Подъяпольским и его коллегами.

В 1914–1917 годах Подъяпольский работал в военных лазаретах. В 1917 году назначался Саратовским губернским врачебным инспектором. В 1919 году он был избран профессором Астраханского университета, приглашен для заведования созданной специально для него кафедрой зоопсихологии и гипноза. Но по семейным обстоятельствам он не смог воспользоваться этим приглашением.

В 1920 году П. П. Подъяпольский был приглашен доцентом на медицинский факультет Саратовского университета для чтения лекций по гипнологии и гипнотерапии. В университете была создана единственная на тот момент в СССР кафедра гипнологии, на которой в 1920–1929 году Петр Павлович читал свой уникальный курс лекций гипнотерапии на кафедре нервных и душевных болезней вплоть до его отмены в 1929 году. Одновременно работал в лечебнице для алкоголиков (одним из первых стал применять гипноз для лечения алкоголизма). В Архиве Российской академии наук есть рукопись его выступления «Алкоголизм как личное и общественное зло и лечение его гипнотическим внушением» на диспуте «Психиатрия и жизнь» в 1928 году[54]. Помимо чтения лекций он вместе со студентами организовал специальные семинары по гипнологии, привлекавшие большое количество слушателей, на которых читал лекции по пропаганде научного понимания влияния психики на состояние здоровья человека. В 1922 году вышел в свет сборник клинических лекций профессоров Саратовского университета «О травматическом неврозе», в котором был напечатан и курс лекций П. П. Подъяпольского[55].

Известность ученому принесли его исследования психогенной гипертермии, понятия «мглы», травматических неврозов, сновидений, условных рефлексов и гипнотического внушения, а также использования внушения в качестве общего наркоза. При участии Подъяпольского саратовские врачи, в частности, знаменитый хирург и ректор местного университета Василий Разумовский, стали проводить операции, когда обезболивание пациентов достигалось за счет гипнотического воздействия, а не наркоза. Таких операций было проведено не менее тридцати.

В 1924 году П. П. Подъяпольский был избран действительным членом Общества истории медицины и естествознания

[54] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. С. 28.
[55] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. С. 7.

в Лейпциге. В 1927 году он выступил на Втором Поволжском научном съезде врачей с докладами «Гипнотическое внушение, его использование при дифференциальной диагностике, применение его в терапии и хирургии» и «Гипнотизм как биологическая и медицинская дисциплина», на Всесоюзном съезде невропатологов и психологов — с докладом «Гипнология и применение гипнотического внушения в медицине». В докладах ученый обобщил свой богатый научный опыт в изучении гипнологии и гипнотерапии. В 1928 году Подъяпольский опубликовал критико-библиографическую заметку на перевод немецкой книги П. Шильдера и О. Каудерса «Гипноз»[56].

Среди учеников П.П. Подъяпольского были такие врачи, практикующие гипноз как метод лечения, как В.А. Бахтияров (г. Екатеринбург), Б.А. Токарский (г. Саратов) и профессор Д.А. Смирнов (г. Днепропетровск, Украина)[57].

Среди неопубликованных, как завершенных так и незавершенных работ, следует отметить «О голоде» (1921–1922), «Сновидения современников» (1921), «О применении гипнотического внушения при метроррагии» (1922–1925), «Обморок, летаргия, сон, невнимание — в чем их тождество и разница» (1925), «Гипнотическое внушение при операциях в гинекологии» (1927)[58]. Ряд статей Подъяпольский посвятил своим учителям в науке — А.А. Токарскому, Г.Н. Минху, К.А. Тимирязеву[59].

В Архиве РАН хранится тетрадь «Дневник врача и натуралиста» с записями наблюдений, случаями из практики, выписками из трудов 1900–1910 годов.

За пределами Саратова П.П. Подъяпольский известен как саратовский врач, друг и адресат Н.И. Вавилова. В 1913 году в Саратове открылись высшие сельскохозяйственные курсы, на которых в 1917 году начал преподавать Николай Иванович Вавилов. Вскоре Вавилов познакомился с Подъяпольским, знакомство переросло в дружбу, Петр Павлович высоко ценил талант молодого биолога. Переписка Подъяпольского и Николая Вавилова продолжалась до самой смерти врача, они неоднократно встречались. Именно Вавилов просил Петра Павловича писать учебник по гипнотизму. Есть информация, что Вавилов спас Подъяпольского от голода в 1921 году, передав его адрес американской организации

[56] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. С. 5–7.
[57] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. С. 8.
[58] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. С. 15.
[59] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. Ед. хр. 2, 5, 27.

помощи голодающим Поволжья (АРА). Продовольственные посылки приходили из США регулярно[60].

В Архиве Российской академии наук (АРАН, фонд 1592) хранятся документы П. П. Подъяпольского, переданные туда его родственниками, среди которых немало подлинников. Среди них огромная переписка с известными людьми того времени — имеется и такой документ, как удостоверение, выданное П. П. Подъяпольскому Саратовским губернским отделом здравоохранения, народным комиссариатом здравоохранения о разрешении занятий гипнотерапией на дому (относящийся к 1925 году).

Внучка Подъяпольского Муза Евгеньевна Раменская написала книгу о своей семье «История Подъяпольских. Пять поколений в XX веке»[61]. В этой книге опубликованы несколько интересных историй излечения пациентов.

В частности, один саратовский богач подарил Подъ-япольскому копию картины Репина «Воскрешение дочери Иаира». Такой подарок врач получил от саратовца после того, как вывел из летаргического сна его наследницу. Одной 18-летней девушке, которая молчала полтора десятка лет, онемев после пожара, на который попала в детстве, доктор вернул возможность разговаривать. Однажды Подъяпольский был приглашен к молодой женщине доктору Луковой, недавно окончившей Саратовский университет и вышедшей замуж. У нее открылось сильное маточное кровотечение, которое врачи не могли остановить. Жизнь молодой женщины была под угрозой, единственным выходом виделось удаление матки, на которое та не давала согласия. Подъяпольского пригласили, чтобы вывести ее из тяжелого психического состояния. Несмотря на риск он решился применить гипноз для ее излечения. По словам Музы Раменской, автора воспоминаний о Подъяпольском, он обладал даром быстрых, кратких и убедительных формулировок. Кровотечение было остановлено немедленно[62]. Были также случаи излечения от подавленного состояния, от заикания, от кожных болезней и другие. Врач не только излечивал людей от нервных заболеваний, но и добивался существенного улучшения состояния тех больных, которые страдали от других болезней. Все это делало врача необыкновенно популярным, о его способностях пациенты слагали легенды.

---

[60] См.: *Раменская М.Е.* Указ. соч. С. 57–59.
[61] См.: Там же.
[62] См.: Там же. С. 73–74.

Такие случаи заставляли П.П. Подъяпольского активно изучать влияние психики на возникновение болезней, но применение гипноза для лечения всегда вызывало споры.

В 1929 году жизнь ученого начинает меняться. Курс гипнотерапии исключается из дисциплин, преподаваемых в Саратовском университете. В сентябре 1929 года он был уволен с должности врача при 2-й амбулатории, а 2 мая 1930 года уволен с должности в университете. Это оставило его без средств к существованию, пожилой уже профессор заболел и 17 июня 1930 года скончался. Похоронен в Саратове на Воскресенском кладбище. Фундаментальный труд — учебник по гипнологии — остался не завершен.

При жизни П.П. Подъяпольский был действительным членом по крайней мере 17 научных обществ в Саратове, Москве и даже в Париже (о чем свидетельствует документ — диплом П.П. Подъяпольского, действительного члена общества гипнологии и психологии в Париже)[63]. В его творческом наследии — 73 научных труда[64].

П.П. Подъяпольский был женат на дочери известного саратовского мукомола Шмитда — Варваре Андреевне Шмидт. В браке родилось семь детей. Дочери — Варвара (1882–1974), Наталья (1894–1921), Елена (1895–1986), Ольга (1898–1987), Екатерина (1900–1989), Вера (1905–1972), сын Сергей (1895–1966).

Сын Сергей Петрович стал известным биологом, агрономом-хлопководом. Варвара Петровна Подъяпольская — советский врач-гельминтолог, заведовала отделом гельминтологии с 1941 по 1963 год. В 1946 году защитила докторскую диссертацию. Лауреат Сталинской премии (1951), член-корреспондент АМН (1953).

Подъяпольская Елена Петровна — историк, кандидат исторических наук (1963). В 1936–1938 годах работала в Московском государственном историческом музее, в 1938–1940 годах — в Государственном архиве феодально-крепостнической эпохи, в 1940–1941 годах — в Книжной палате, в 1944–1970 годах — в Институте истории АН СССР. Благодаря Елене Петровне Подъяпольской сохранился архив ее отца, который теперь хранится в АРАН (фонд 1592).

Таков итог жизни этих саратовцев, внесших свой посильный вклад в изучение Саратовского края.

---

[63] См.: АРАН. Ф. 1592. Оп. 1. С. 34.

[64] См.: *Раменская М.Е.* Указ. соч. С. 106–112.

Священник Константин Матвеев,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

ВОЛЬСКИЙ КУПЕЦ ПЕТР САПОЖНИКОВ. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ НАКОПЛЕНИЕ КАПИТАЛА

Аннотация: Статья посвящена биографии вольского купца, основателя купеческий династии, мецената Петра Семеновича Сапожникова, дополнительные факты которой были обнаружены в Государственном архиве Астраханской области, а также в ряде других источников.

Ключевые слова: вольский купец, капитал, винные откупа, рыбные промыслы, городской голова, благотворительность, пожертвования, коллекционирование.

Историк Е.П. Карнович в книге «Замечательные богатства частных лиц в России» пишет: «В первой половине прошлого столетия жил на берегу Волги крестьянин села Малыкова, по имени Семен, по прозванию Сапожников, занимавшийся земледелием. По преданиям он был человеком строгих и честных правил. У него 9 января 1762 г. родился сын Петр. Отец отдал этого мальчика учиться к местному деревенскому священнику, и когда Петруша, по понятиям отца, подучился порядочно, то был определен писарем в соседнюю Воскресенскую волость, и на этой должности получал жалованья 1 рубль в месяц. В 1780 г. село Малыково было переименовано в уездный город Вольск, и тогда Сапожников поступил в тамошнюю думу на службу столоначальником, а потом секретарем. На этом месте узнал его городской голова Злобин и пригласил Сапожникова заниматься его торговыми делами, а потом сделал его своим компаньоном. Промышленную свою деятельность начал Сапожников доставкой соли в Симбирск. Впоследствии же он, в товариществе с московским купцом Серпуховитиновым, принял на себя содержание питейных сборов в Астраханской губернии. После смерти Злобина и по выходе Серпуховитинова из товарищества все это дело осталось

за Сапожниковым. Кроме того, он вместе с Злобиным держал на откупу Вольск, где он в 1813 году был избран городским головою. Умер он в 1828 году»[1].

Относительно «земледельца строгих и честных правил» Карнович откровенно заблуждается. Семен Сапожников был одним из четырех малыковских крестьян, примкнувших к войску Пугачева и учинивших расправу над экономическим казначеем В.Е. Тишиным и его семьей. Вместе со своими помощниками он был повешен в Малыковке Державиным осенью 1774 года.

Архивные документы свидетельствуют о том, что 24 декабря 1781 года крестьянин Петр Сапожников принят Городовым магистратом Волгска в купеческое сословие. Объявленный капитал в 520 рублей позволял ему записаться в 3-ю гильдию волгского купечества. Служебная карьера Петра Сапожникова начинается в 1784 году, когда он, двадцатидвухлетний купец 3-й гильдии, избирается городским ратманом Волгска. Первые плоды общественной деятельности были, вероятно, невелики, так что на последующих выборах в 1787 и 1790 годах Петр Семенович не будет избран ни на какую должность в городском самоуправлении. Однако его состояние в это время растет, с 1789 года он числится купцом 2-й гильдии, а с 1807 года — 1-й гильдии. На выборах 1793 года Петр Сапожников вновь избирается в городской магистрат, на этот раз в должности бургомистра. Выборы общественного самоуправления в 1795 году происходили с явным перевесом симпатий в пользу мещанского общества Волгска. Городское купечество на этих выборах пользовалось явным недоверием народа. Значительное количество выборщиков — 126 человек (87 человек в 1793 году, 103 человека в 1799 году и 88 человек в 1801 году) говорит о явном неравнодушии городских обывателей к составу органов управления. На этих выборах купечество уступает мещанам: ни Епифанов, ни Сапожников, ни один из Расторгуевых и Волковойновых не входит ни в магистрат, ни в городскую думу, городским головой становится 54-х летний мещанин Андрей Архипович Канин. Однако уже на следующих выборах 1799 года городское купечество берет реванш, городским головой избирается шурин В.А. Злобина Петр Михайлович Волковойнов, Петр Семенович Сапожников вновь избирается бургомистром магистрата.

[1] *Карнович Е.П.* Замечательные богатства частных лиц в России. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: А.С. Суворин, 1885. С. 304–305.

Петр Семенович Сапожников был одним из тех вольских обывателей, которым помогла завести собственное дело щедрая рука Василия Алексеевича Злобина.

Костер, зажженный Злобиным, в течение двух десятков лет согревал многих из тех, кто не ленился подбрасывать в него щепки. Едва достигнув двадцатилетнего возраста, Сапожников становится компаньоном Злобина по соляным и винным откупам.

Очень скоро основной коммерческий интерес Петра Семеновича переносится в Астрахань. В 1795 году он заключает контракт на 5 лет с Астраханской казенной палатой о поставке соли. В первый год он должен был поставить «с озер в магазины соли, а именно: астраханской — 23228 пудов, бертюльской — 405533 пудов, красноярской 44453 пуда, черноярской — 10402 пуда, моздокской — 5953 пуда, георгиевской — 11510 пудов, александровской — 6935 пуд»[2].

Поставки по Астраханской губернии были настолько велики, что Сапожников был вынужден искать себе новых компаньонов. В их числе оказывается известный астраханский негоциант отставной секунд-майор коллежский советник Иван Андреевич Варваций.

Как пишет в книге о Варвации астраханский краевед А.С. Марков: «Но даже вдвоем потянуть такой воз было непросто. То падеж ездовых лошадей на Караузякском озере, то затопило в шторм барку с солью на реке Алгаре, то не хватило подвод для доставки соли. Казенная палата констатировала: в 1796 г. недостаток соли в красноярских соляных магазинах, в 1797 г. недостаток соли в городках, расположенных на Кавказской линии. Губернский прокурор Тюкин выносит постановление: "Поелику купец Сапожников за бытность свою с товарищи поставкой соли оказался во многом неисправен, то повелеваю отрешить его от откупных соляных дел и не чинить больше доверия"»[3].

Соль для Астрахани, где были сосредоточены основные рыбные промыслы Российской империи, являлась более, чем хлебом насущным, и ее поставки приносили баснословные доходы. Правда, и затраты на производство, при всем изобилии озера Эльтон, были немалые. Поэтому Сапожников не забывал о своем первоначальном и беспроигрышном бизнесе в винных откупах. При частых эпидемиях холеры в Астрахани эта отрасль

[2] Государственный архив Астраханской области (далее — ГААО). Ф. 1. Оп.1. Д. 222. Л. 3.

[3] *Марков А.С.* Варвакис. Астрахань, 2002. С. 155.

имела еще и медицинское значение. При страшной скученности рабочих рыбных промыслов, полном отсутствии всякой санитарной обработки хлебное вино было единственным антисептиком и антибиотиком. В.А. Гиляровский, знаток бурлацкого быта, писал, что холера удивительным образом обходила тех, кто носил на теле большие медные кресты и усердно испивал перцовую водку.

Компаньоном Сапожникова в винных откупах был тот же Варваций. Известен рапорт от 29 ноября 1789 года астраханского городничего Сумбатова о казенных и публичных строениях. Там есть такой пункт: «Состоящие три деревянных выхода на Житном дворе ветхие, которые по плану назначены в ломку, а вместо их Сапожников обязался построить каменные винные выходы»[4].

В центре города Сапожников содержал каменный питейный дом, именуемый чарочным. Часть вина сюда поставлял В.А. Злобин. Коммерческие отношения их складывались непросто. Злобин иногда был в отчаянном положении, и вся его надежда была на Сапожникова. В письме от 18 ноября 1807 года Василий Алексеевич буквально взывает: «Милостивый государь мой, почтенный Петр Семенович! Письмо сие я диктую слово от слова. Вы теперь порадовали меня первым уведомлением из Астрахани. Но я, право, в растерянности. У Вас нет вина, у меня денег. Это уже не шутка. Вы обещали к декабрю выдать 50 тыс., но рыба замерзла в Астрахани, а ныне декабрь во дворе, и я не имею сил более здесь изворачиваться»[5].

В 1811 году Злобин почти в отчаянии просит Сапожникова расплатиться за поставку вина: «Любезный и почтенный Петр Семенович! 10 тыс. рублей Ваш сын Алексей Петрович выслал к Хотеневу. Если Вы хотите прибавить мне жизни, успокоить и воскресить меня, то ради Бога, ради всего, чего Вам дорого, напишите, чтобы и еще последние 20 тыс. выслал. Я пишу это в крайности, и вся надежда моя на Вас...», «Почтенный Петр Семенович! Мне уже приходится не до стыда. Хоть 300 рублей одолжите с подателем. Ужели и в этой безделице откажете?»[6].

Дела самого Петра Семеновича тоже не раз находились на грани краха. А.С. Марков обнаружил в Астраханском архиве целое дело: «Переписка с Казенной палатой по делу купцов

[4] ГААО. Ф. 476. Оп. 5. Д. 17. Л. 5.
[5] ГААО. Ф. 677. Оп. 1. Д. 37. Л. 25.
[6] ГААО. Ф. 677. Оп. 1. Д. 37. Л. 32.

Сапожниковых об умышленном накоплении недоимок»[7]. Как можно понять из дела, недоимки по винным откупам накапливались годами, а потом передавались вступившему в сделку зятю Сапожникова дворянину Даниилу Федоровичу Милашеву, а с дворян по недоимкам через три года делалась скидка. Петр Семенович вел специальный журнал, где было указано, что за вино якобы не расплатились Милашев и В.А. Злобин.

Казенная палата, не потерпевшая мелкого жульничества, вынесла постановление, «что всю недоимку по бывшим питейным откупам, простирающимся с процентами более 100 тыс. рублей, обратить взысканием на тестя Милашева купца Сапожникова, освободя от нея наследников именитого гражданина Злобина». Советник питейного отделения Казенной палаты Храповицкий требовал секвестировать все имение Петра Семеновича и его сыновей, и его дочери... Храповицкий считал, что Сапожников обманывал Злобина, скрывая часть питейной выручки, иногда представлял в Казенную палату фиктивные документы.

Заниматься торговыми делами в Астрахани и не обратиться к рыбным промыслам так же невозможно, как не намочить ног, проживая на морском берегу. Наряду с соляными и винными откупами Злобин и Сапожников начинают заниматься рыбной ловлей. Первым компаньоном их становятся князья Куракины, которые, как и другие вельможи екатерининского века, не упускали случая прибавить к своим миллионам малую толику коммерческого дохода.

Знакомство Злобина с братьями Алексеем и Александром Борисовичами Куракиными произошло на почве винных откупов. Александр Борисович поставлял вино со своих заводов в Вольский уезд. Свидетельства этих немалых поставок сохранились в документах Вольского казначейства. Так, в «Реестре входящих бумаг за 1791–1795 гг. » под датой 1 февраля 1795 года значится «Указ из Саратовской казеной палаты о выдаче денег за поставляемое в город Волск господина действительного камергера и кавалера князя Александра Борисовича Куракина с винокуренных ево заводов вино по законтрактованной цене за каждое ведро по 99 к. да за принятыя с оным вином бочки по 1 р. 20 к. за каждую»[8].

По поводу рыбных промыслов Злобина и П.С. Сапожникова в Астрахани есть письмо Сапожникова Злобину от 24 ноября

[7] ГААО. Ф. 203. Оп. 1. Д. 7.
[8] ВФ ГАСО. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 47.

1811 года: «Милостивый государь Василий Алексеевич! Прилагаю при сем копию письма от князя Алексея Борисовича мною полученного. Судя по оному, необходимо решиться с Его Сиятельством по поводу рыболовных их вод, а потому прошу покорнейше, милостивый государь, для снятия их снабдить любезного сына моего Александра Петровича доверенностью, изъясняя в оной суть аренды, ибо я располагаю послать к князю ево для окончания сего дела. Вас же, благодетеля моево, всепокорнейше прошу снабдить Алексашеньку рекомендательным письмом к князю Алексею Борисовичу и попросить ево, дабы положил оброчную за воды сумму, хотя бы по триста двадцати пяти тысяч в год, то есть ту цену, что якобы дают ему посторонние люди, прибавя к тому, что хотя бы сделал несколько уважение за послуги наши князю Александру Борисовичу уничтожением контракта по винным поставкам. И вашего рекомендательного письма ожидаю с первою почтой и для сего Алексашеньку здесь продержу до получения оного. В доверенности извольте же сказать, что вы мне доверяете и с тем, кого приму в товарищи»[9]. В. Злобин в это время уже не доверял полностью Сапожникову. Это видно из его письма сыну Константину в Петербург. «Любезный мой сын и надежнейший друг Константин Васильевич! Изъяснения Ваши относительно известного старинного друга нашего (подразумевается П. Сапожников. — *К.М.*) и несоответственных ево противу нас поступков и действий, я буду иметь в особенном моем замечании и строгом наблюдении, ибо по изъяснению вашему не сомневаюсь, чтоб честолюбие и корысть не смогли его поколебать в искренних и справедливых действиях по общим нашим делам. Сего хотя бы и не должен ожидать по моим к нему и их семейству дружеским отношениям, но время все переменить и сгладить может. Итак, чтоб пресечь все неприятности, нам грозить могущие, я по приезде моем в Вольск намерен все привести в надлежащую черту и к надежной цели, для чего будучи в Вольске нарочно выпишу его из Астрахани и лично сделаю все распоряжения к пользе нашей. Вино 46 тыс. ведер с заводов ваших, отданное Петру Семеновичу, хотя и нужно вам, любезнейший сын, было для поставок в Саратовскую губернию, но как такие же обстоятельства требовались и по Астрахани, следовательно это была не прихоть или каприз Петра Семеновича, а должное с его стороны попечение, дабы от правительства, как нам так и ему не терпеть частых покушений, с неприятностями

[9] ГААО. Ф. 1. Оп. 6. Т. 1. Д. 874. Л. 47–48.

сопряженных. А сверх того в обеспечение наше Петр Семенович вино из Вольска поставил на собственный счет и отдачу в казну произвел собственными силами и всех нас от забот и хлопот избавил... Между тем я ни малейшего вреда относительно дел наших неприязненного не буду давать ему на замечание, и все по-прежнему буду продолжать мою ласковую и дружескую переписку, чего прошу и вас, любезнейший друг, соблюдать в полной мере... Петр Семенович просит меня в присылке к нему доверенности на принятие в участии Ивана Андреевича по вновь снятым у князей Куракиных рыболовных вод, но я в том ему благовидно отказал до моего приезда в Вольск. Я будучи в Вольске и сам могу с Иваном Андреевичем Варвацием решить — принять его в товарищество по рыболовным водам и предоставить ему добрые пользы...»[10].

Варваций представлялся Злобину куда более надежным и успешным компаньоном, нежели Сапожников. В своем письме к нему Василий Алексеевич пишет: «Чем доставите себе пользу, а мне — вечное одолжение, а сверх того, докажете недоброхотам вашим, чтобы они не мнили о старости лет ваших, и что будто бы вы уже не таковы, каковы были прежде, и не можете делать того, что раньше делали. Отголосок ваших действий весьма нужен в здешнем краю, а особливо в Астрахани... Самим Господом Богом прошу и молю вас, милостивый государь, не дать себя и меня в посмеяние тому человеку, который через доброхотство ваше и через труды мои нажил от нас до пятисот тысяч рублей, а теперь по жадности своей еще, кажется, мало намеревается отстранить и тех, которые доставили ему такое богатство...»[11].

Однако Правительство признавало заслуги астраханского промышленника. В «Ведомости провиантского поставщика вольского 1-й гильдии купца Петра Сапожникова»[12] указываются две его награды: бронзовая медаль, полученная в 1809 году за большие денежные пожертвования на предотвращение в Астрахани чумы, и золотая с бриллиантами медаль, полученная в 1811 году за участие в бесплатных перевозках продовольствия русским войскам в Персию. Первая награда Петра Семеновича была пожалована ему за умелую организацию карантина на астраханских учужных промыслах. Во время эпидемии он не разрешал привозить провиант из Астрахани и кормил

[10] ГААО. Ф. 1. Оп. 6. Т. 1. Д. 874. Л. 35 об.
[11] ГААО. Ф. 1. Оп. 6. Т. 1. Д. 874. Л. 45-46.
[12] ГААО. Ф. 549. Оп. 2. Д. 386.

рабочих за свой счет. Когда в селе Чаган сгорело 34 двора, Сапожников выдал каждой погоревшей семье по 100 рублей. Здесь же, на Чаганском промысле, Петр Семенович выстроил роскошный павильон с колоннадой в виду ожидаемого прибытия в Астрахань императора Александра Первого. Это также нашло отражение в указе Сената о награждении первой медалью: «Для вящего поощрения его к подобным пожертвованиям наградить его по повелению Императора медалью...». Известно, что была у Сапожникова и третья медаль — за оказание денежной помощи русской армии во время нашествия Наполеона.

Петр Семенович оказался куда более удачливым предпринимателем, нежели благословивший его и давший первоначальный капитал В.А. Злобин. В 1813 году, когда началось разорение Злобина, он избирается городским головой родного Вольска. На главной площади города он строит великолепный особняк в стиле позднего классицизма, в котором после его смерти размещалось Уездное земство. В это время его промыслы приносят все больше дохода. Сыновья Петра Семеновича Александр и, особенно, Алексей все более твердо берут в свои руки дела отца. Несколько лет спустя, в 1819 году, они основывают фирму «Братья Сапожниковы», одну из первых по доходам и обороту капитала, которая процветала до тех пор, пока существовала Российская империя. Как и В.А. Злобину, судьба уготовила Петру Семеновичу нелегкую долю пережить своего сына. Он умирает через год после кончины Александра Петровича — в 1828 году.

В 1832 году Алексей Петрович Сапожников построит на старообрядческом кладбище Вольска храм-усыпальницу во имя Воскресения Христова, в крипте которого упокоится тело его отца.

Будучи старообрядцем по происхождению, Петр Семенович всю жизнь оставался приверженцем веры своих отцов. Либеральное по отношению к старообрядцам правление Екатерины Второй, императоров Павла и Александра не принуждало купцов-старообрядцев присоединяться к господствующей Церкви. В Вольске старообрядчество имело очень прочные позиции, многие гласные градской думы бургомистры и ратманы магистрата были приверженцами старых обрядов. Это не мешало им быть усердными строителями и благоукрасителями храмов Синодальной Церкви.

Петр Сапожников не только щедро жертвовал средства на строительство и украшение храмов родного Вольска, но и занимался благоукрашением астраханского кафедрального

Успенского собора. В 1812 году на его счет была начата облицовка соборных стен искусственным мрамором. В «Описании кафедрального собора», составленном в 1840 году, говорится: «Большие Царские врата серебряные, чеканные, искусно отделанные, 84-й пробы. Имеют вид приятный и величественный, среди серебряной сени образ Тайной Вечери, а самых вратах шесть образов отличной живописи, писанные в Санкт-Петербургской академии художниками, 1818 года принесены в жертву усердием вольского купца Петра Сапожникова»[13].

А.С. Марков обнаружил в «Астраханских епархиальных ведомостях» сообщение о изготовлении оклада для древней иконы Христа Спасителя. Когда Петр Сапожников в конце XVIII века взял на откуп питейные заведения в Астрахани, он обратил внимание на образ Христа, висевший в переднем углу одного питейного дома. «В конце 18-го столетия вольский купец Петр Сапожников вознамерился на этот образ сделать ризу, для чего образ Спасителя был взят в Москву, а оттуда с ризой был отправлен в Нижний Новгород для доставления в Астрахань водным путем. Во время плавания по Волге, когда икона находилась на судне в нарочито сделанном ящике, возникла сильная буря. Протекло несколько часов, буря стала стихать. Тогда матросы усмотрели, что ящика с иконой нет на палубе. Бросили якорь и поплыли на лодке, возвращаясь, увидели, что ящик с иконой плавает у кормы судна. Этот случай привел к еще большему почитанию иконы...»[14]. Компаньоном П.С. Сапожникова Иваном Андреевичем Варвацием для этого образа при колокольне Успенского собора была сделана специальная часовня. В 1884 году образ был перенесен в Успенский кафедральный собор и установлен в верхнем этаже за передним правым столпом[15].

Не забывал Петр Семенович и ревнителей «древлего благочестия», к которым принадлежал по происхождению. Сразу же по переезде в Астрахань на Большой Демидовской улице им была построена старообрядческая молельня, вокруг которой разросся полулегальный старообрядческий скит.

Сохранились сведения о значительных пожертвованиях Петра Семеновича Сапожникова в Иргизские старообрядческие монастыри. Настоятельницей одного из них, женского Покровского

[13] *Марков А.С.* Варвакис... С. 138.
[14] Цит. по: *Марков А.С.* Братья Сапожниковы. Астрахань, 2007. С. 35.
[15] См.: *Марков А.С.* Варвакис... С. 236.

монастыря, в 1803–1806 годах была его мать инокиня Анисия. На ее могиле, находившейся за алтарем «холодной» церкви обители, Петр Семенович воздвиг роскошный мраморный памятник, стоимость которого превышала 30 тысяч рублей[16]. После разорения монастыря этот памятник был перенесен на территорию воинской части в г. Пугачеве и переделан в памятник героям революции. Для соседнего мужского Средне-Никольского монастыря Петр Семенович приобрел огромный храмовый образ, стоивший не менее 10 тысяч рублей[17].

Сохранившиеся в Астраханском архиве упоминания об оживленной переписке П.С. Сапожникова с графом Николаем Петровичем Шереметевым, самозабвенным театралом и коллекционером, владельцем усадьбы в Останкино, позволяют предположить, что в основании этих отношений лежали не только экономические, но и культурные интересы. Портрет Сапожникова, принадлежащий кисти крепостного Шереметевых художника Н.И. Аргунова, находящийся в музее Останкино (авторская копия в Астраханской картинной галерее), подтверждает это предположение.

Известны еще три портрета Петра Семеновича Сапожникова. Один из них находится в Астраханской картинной галерее, второй — миниатюра К. Мердера — в частной коллекции, третий — миниатюра — в Государственном Эрмитаже.

Собственная коллекция картин Петра Семеновича началась, по-видимому, с работ, приобретенных В.А. Злобиным. В частности, от Злобина к Сапожникову перешли работы К. Кюгельхейма, немецкого художника, который по приглашению Злобина жил в его доме в Вольске. Коллекция П.С. Сапожникова, приумноженная его сыном Александром и внуком Александром Александровичем, составила к концу XIX столетия одно из лучших частных собраний живописи в России.

[16] См.: *Соколов Н.С.* Раскол в Саратовском крае. Саратов, 1888. Т. 1. С. 198.

[17] См.: Там же.

Клейменова Светлана Викторовна,
зав. сектором хранения фондов
отдела редких книг и рукописей
Зональной научной библиотеки
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

А.Ф. ЛЕОПОЛЬДОВ О ХРАМАХ САРАТОВА

Аннотация: Саратовским краеведом, историком, журналистом, этнографом А.Ф. Леопольдовым оставлено большое наследие. Церковная тематика в его краеведческих трудах занимает важное место. Леопольдов имел возможность работать со многими источниками, которые уже не доступны современным краеведам.

Ключевые слова: А.Ф. Леопольдов, Саратов, Александро-Невский кафедральный собор, утраченные храмы, историческое краеведение.

Неутомимый исследователь саратовских древностей Андрей Филиппович Леопольдов оставил более 200 печатных работ. Это и отдельные издания, и публикации в разных периодических изданиях. Его статьи разбросаны по разным газетам и журналам, таким, как «Вестник Европы», «Московский телеграф», «Маяк», «Северная пчела», «Журнал министерства народного просвещения», «Саратовские епархиальные ведомости», сотрудничал он и с «Энциклопедическим словарем» А.А. Плюшара[1]. Он публиковал переводы с немецкого, собирал местный фольклор, описывал обряды крестьян Саратовской губернии — в некотором смысле он был «всеяден». Но все же большая часть его трудов посвящена Саратову и его истории. Первая из этих работ «Краткое статистическое обозрение Саратовской губернии»[2] была опубликована в 1826 году.

[1] Первая универсальная энциклопедия на русском языке: Энциклопедический лексикон = Энциклопедический лексикон, посвященный Его Величеству Государю Императору Николаю Павловичу. СПб.: В тип. А. Плюшара, 1835–1841.

[2] См.: *Леопольдов А.Ф.* Краткое статистическое обозрение Саратовской губернии // Вестник Европы. 1826. № 14. С. 99–123.

В 1838 году произошло значительное событие: в губернском городе Саратове появился первый местный печатный орган — газета «Саратовские губернские ведомости» (далее СГВ). Газета имела официальную часть и неофициальную, так называемые «Прибавления». А.Ф. Леопольдов стал сотрудничать с ней много и плодотворно. В 1839 гоу он опубликовал статью «Был ли Петр 1-й в Саратове». Андрей Филиппович, собирая материал, в этом и других случаях беседовал со старожилами, записывал их воспоминания: «Еще недавно померли в Саратове люди, кои видели здесь Петра Перваго, многие дети многих очевидцев еще живы...»[3]. Если в иных случаях свидетельства старых саратовцев, действительно, содержали много ценных сведений, деталей, то, когда речь шла о Петре I или Пугачеве, народная мифологизация этих персонажей проявлялась ярко и своеобразно.

А.Ф. Леопольдов, занимаясь историей Саратова, также работал с доступными ему документами по разрешению губернатора, использовал документы из личного архива епископа Иакова (Вечеркова). Ему были известны и труды предшественников. Вероятно, он читал «Описание Саратовского наместничества» Ивана Игнатьевича Поливанова[4]. Использование Леопольдовым в своих трудах дневников Г.А. Скопина и Н.Г. Скопина[5] доказали А.С. Майорова и М.В. Зайцев[6].

Андрей Филиппович интересовался историей городских храмов, уделял этой теме много внимания в своих трудах. В 1839 году

---

[3] *Леопольдов А.Ф.* Историческое воспоминание. Был ли Петр 1-й в Саратове // Прибавление к Саратовским губернским ведомостям. 1839. № 1. С. 1–2.

[4] См.: *Поливанов И.И.* Описание Саратовского наместничества / под ред. Н.Я. Озерецковского // Адрес-календарь российский на лето от Рождества Христова 1785, показывающий о всех чинах и присудственных местах в государстве, кто при начале сего года в каком звании или в какой должности состоит. Санктпетербург: При Императорской Академии наук, 1784. С. 33–72.

[5] См.: Саратовский исторический сборник, издаваемый Саратовскою ученою архивною комиссиею в память трехсотлетия города Саратова. Т. 1. Саратов, 1891.

[6] *Майорова А.С.* История города в контексте истории государства (Саратовская городовая летопись второй половины XVIII века) // Историографический сборник. 2004. Вып. 21. С. 80–101; *Зайцев М.В.* Первый труд по истории Саратова на страницах «Саратовских губернских ведомостей» // Региональная пресса как исторический источник и культурно-политический феномен (к 185-летию выхода первой газеты в Саратове): материалы историко-краеведческой конференции (Саратов, 17 ноября 2023). Саратов, 2024. С. 33.

он впервые обращается к истории нового кафедрального собора — Александро-Невского.

Первый проект храма принадлежал В.И. Суранову, губернскому архитектору. В 1808 году проектные чертежи поступили в Строительный комитет МВД, но не были утверждены. Также был отклонен и проект Луиджи Руска[7]. «Гроза Двенадцатого года» затормозила закладку здания, а потом было решено строить собор в память о победе над Наполеоном.

Статья о соборе появляется в «Саратовских губернских ведомостях»[8], затем ее перепечатывает столичная газета «Северная Пчела»[9]. Автор излагает историю строительства и подчеркивает, что собор — украшение города: «Из-за Волги или с высоты гор, окружающих Саратов, смотришь на собор, почти окруженный липами; он представляется величественным зданием, господствующим над всем городом. Крест на нем ярко вызолоченный и утвержден в позлащенном шаре: знамение Веры, примирившее Небо с землею и связавшее их любовию, горит над центром здания, как яркая звезда...». Заканчивается статья прогнозом, увы, не сбывшимся: «Это памятник, который не сокрушат ни время, ни бури...»[10]. Годом ранее (1838) Саратов посетили братья художники Г.Г. и Н.Г. Чернецовы, создатели 746-метровой панорамы Волги. В их дневнике читаем: «Замечателен Александровский собор <...>; он украшен тремя портиками, кругом обсажен аллеями»[11]. В том же, 1838 году, по словам Леопольдова, 21 мая заложена колокольня «во вкусе новейшей архитектуры».

О проекте Стасова были не только хвалебные отзывы. Я.И. Сабуров писал: «Нельзя не заметить несообразности наших архитекторов при постройке здешнего собора. Это четвероугольное, кубическое здание, окруженное низенькими портиками, с одним куполом, с тремя распашными огромными дверями, менее всего похожее на христианский храм греческого исповедания; и, кажется, совершенно забыто, что в Саратове зима в 8 месяцев и морозы в −30°С. Столь пламенное воображение зодчего причиною, что в погребах собора строят зимнюю церковь, а большая

[7] См.: *Максимов Е.К.* Саратовский губернский архитектор В.И. Суранов // Тектоника ПЛЮС. 2009. № 5. С. 40.

[8] См.: *Леопольдов А.Ф.* Александроневский собор в Саратове // Прибавление к «Саратовским губернским ведомостям». 1839. № 21. С. 49–51.

[9] См.: *Леопольдов А.Ф.* Александроневский собор в Саратове // Северная пчела. 1839. № 93. С. 371–372.

[10] Там же. С. 372.

[11] *Чернецов Г.Г., Чернецова Н.* Путешествие по Волге. М., 1970. С. 124.

только для лета и для виду; кругом разрастается бульвар»[12]. Без сомнения, эти строки были известны Леопольдову, но он был уверен: «Саратовский Александроневский Собор носит на себе особенности в отношении к архитектуре, и имеет историческое достоинство, несмотря на недавность его построения», и был прав. Новизна для Саратова архитектуры собора, возмутившая пензенского помещика, была оценена саратовским краеведом.

В 1843 году Леопольдов вновь обращается к истории Александро-Невского собора. В «СГВ» он публикует «Воззвание» губернатора к сословиям Саратовской губернии 1814 года и речь протоиерея Скопина, произнесенную при закладке храма[13]. В том же году у него выходит статья «Древности в Саратовской губернии»[14], содержащая ценные сведения о саратовских храмах. Что-то из опубликованного в ней войдет в его последующий труд.

Автор пишет, например, о Казанской церкви: «Предание говорит, что лет сто тому назад, при ней был мужеский монастырь и вокруг ея существовала каменная ограда, коей следы доселе заметны. При ней уцелело еще самое древнее каменное здание, в коем в ограду комната, а на внешнюю сторону 8 лавок, в коих входы и отверстия весьма узкие; двери и затворы в них железные. Никто в Саратове не помнит, что это за здание и когда построено». Опираясь на доступные документы, Леопольдов составляет свою летопись. В ГАСО сохранился цитируемый им документ, относящийся к истории деревянной церкви во имя Смоленской иконы Божией Матери (в дальнейшем Рождества Богородицы или Старо-Никольской)[15], существовавшей до 1696 года.

Наконец, в 1844 году вышел «Краткий исторический очерк города Саратова»[16], по словам М.В. Зайцева, это труд, «с которого

---

[12] *Сабуров Я.И.* Поездка в Саратов, Астрахань и на Кавказ. М., 1835. С. 7.

[13] См.: Два факта о Саратовском кафедральном соборе // Прибавление к Саратовским губернским ведомостям. 1843. № 28 (Суббота, 10 июля). С. 159–164.

[14] См.: *Леопольдов А.Ф.* Древности в Саратовской губернии // Прибавление к Саратовским губернским ведомостям. 1843. № 46 (Суббота, 13 ноября).

[15] Историческое описание губернского города Саратова Преблагословенныя Владычицы нашея Богородицы… // ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 506а. Л. 21–24. См.: Государственный архив Саратовской области [Электронный ресурс]. URL: http://sar-archive.ru/exhgaso/unikal_doc/index.html (дата обращения: 27.11.2024).

[16] См.: *Леопольдов А.Ф.* Краткий исторический очерк города Саратова. Саратов, 1844. 29 с.

по сути началось целенаправленное изучение истории одного из крупнейших городских центров Нижнего Поволжья»[17]. Очерк, вначале опубликованный в газете, затем вышел отдельным изданием в типографии Губернского правления, без обложки и титульного листа.

При описании новоустроенного Спасо-Преображенского мужского монастыря автор перечисляет его наместников: строителя Евгения, архимандритов Савву (ум. 1824), Арсения (ум. 1836), Спиридона. Не забывает он упомянуть и о том пожертвовании, которое сделал Хрисанф Иванович Образцов на обращение старого монастыря в приходскую церковь для нагорных жителей Саратова, к тому же «часть каменных прежде монашеских келий отделена для жительства приходского священника».

Под 1815 годом сделана запись о закладке 7 июля каменной церкви во имя святого пророка Илии на месте упраздненного кладбища и о разборке старой деревянной «для употребления церковного» в 1824 году. Кстати, по воспоминаниям Г.В. Геракова, в 1820 году Ильинская церковь еще достраивалась: «По окончании службы поехали в новостроющуюся церковь пророка Илии: прекрасная, живопись хороша, приметно и богатство; стена и плафон будут расписаны алфреско...»[18].

К 1824 году летописец относит и закладку Сретенской церкви с приделом во имя святых апостолов Петра и Павла на средства Г.Я. Крюкова: «Построение сего храма было необходимо потому, что в этой многолюдной части города, где он построен, не было ни одной церкви». По неисповедимому Промыслу храмоздатель скончался в том же 1824 году.

«В 1827 году по благословению местного Преосвященного Иринея, епископа Пензенского и Саратовского, вместо деревянной <часовни.— *С.К.*> построена каменная, наподобие церкви, иждивением саратовских купцов Пулькиных. Часовня эта стоит при монастыре, и ныне обращена в церковь».

1833 год в очерке отмечен неурожаем, а также закладкой архиерейского дома с крестовой церковью Николая Чудотворца.

Леопольдов отмечает и современные ему события: в 1838 году заложены две каменные церкви, одна на Сенной площади,

---

[17] *Зайцев М.В.* Указ. соч. С. 33.

[18] *Гераков Г.В.* Путевые записки по многим российским губерниям. 1820 // Lib.ru/Классика: Гераков Гавриил Васильевич. Путевые записки по многим российским губерниям. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/g/gerakow_g_w/text_1820_putevye_zapiski_oldorfo.shtml (дата обращения: 10.12.2024).

во имя святого Митрофана, другая на Горянской, Вознесенская: «Но обе сии церкви доселе (1844 г.) не кончены, первая по недостатку средств, а другая за перепискою о прочности здания; впрочем, последняя вчерне кончена и скоро будет украшением Саратова»[19]. В 1841 году, продолжает автор, «устроена в заведениях Приказа церковь Во имя Всех Скорбящих Радость» и «в этом же году сооружена церковь во имя Иоанна Предтечи на старом кладбище у Красного Креста». И далее: «В 1842 году заложены еще две церкви: одна саратовским купцом Вирцовым, в 4 города части, в византийском вкусе, и уже почти окончена, другая саратовским мещанином Пичугиным, на месте, предназначенном для нового кладбища, за Московскою заставою против мужеского монастыря. Она уже окончена и освящена»[20].

Об открытии детского приюта 3 октября 1843 года он пишет: «Это новое благотворительное заведение необходимо было для здешнего многолюдного города, в котором значительная часть бедных людей, добывая средства пропитания поденною работою, оставляли и даже детей без присмотра и нравственного воспитания. <...> Теперь в приюте воспитывается до 120 человек»[21]. Двумя годами ранее губернская газета опубликовала список лиц, сделавших пожертвования в пользу приюта[22].

К 1844 году относится и запись: «В этом же году, на Горах, в 4 части, устроена в одно лето деревянная церковь во имя Сошествия Святого Духа...». Таким образом, в короткий период 1838–1844 годах в Саратове появились семь новых храмов. Андрей Филиппович, свидетель их создания, отмечает эти факты как летописец. В очерке Леопольдова факты строительства и освящения храмов перемежаются с другими радостными и печальными событиями из жизни города. Несомненные улучшения жизни горожан — это открытие Детского приюта 3 октября 1843 года (заметим, что позже в приюте появится своя домовая церковь Марии Магдалины), мощение улиц и взвозов, сооружение плотины, соединившей Б. Царицынскую улицу с Ильинской площадью. Леопольдов не забывает упомянуть и тюремную церковь: «Около этого времени <1828> заложен в Саратове каменный тюремный замок, в котором, впоследствии

[19] *Леопольдов А. Ф.* Краткий исторический очерк города Саратова. С. 26.
[20] Там же. С. 27.
[21] Там же. С. 27.
[22] О пожертвованиях, сделанных в пользу детскаго приюта // Прибавление к «Саратовским губернским ведомостям». 1842. № 30 (Суббота, 12 декабря). С. 257–258.

времени, устроена церковь во имя Тихвинския иконы Божия Матери» (1833). Проповедь настоятеля этой церкви священника Вазерского, произнесенная в день престольного праздника, была опубликована в «Саратовских губернских ведомостях» 15 июля 1844 года[23]. Вновь обратившись к истории собора, Андрей Филиппович пишет о праздничном колоколе, пожертвованном М. Дмитриевой (550 пудов), и полиелейном (250 пудов), вылитом на пожертвования горожан, преимущественно П. Ф. Тюльпина[24].

«Краткий исторический очерк города Саратова» заканчивается такими словами: «...При составлении его нельзя было иметь под рукою всех материалов и фактов, нужных для историка. Многое в нем достоверно, истинно; ибо основано на несомненных фактах. Некоторые же сказания основаны на соображении или почерпнуты из народного предания. В последних случаях может быть иное неверно, неполно, а иное пропущено. Я сделал все, что мог»[25].

[23] См.: *Вазерский, свящ.* Слово, произнесенное священником Вазерским в церкви Саратовского тюремного замка в день Тихвинския иконы Божия Матери. 26 июня 1844 года // Прибавление к Саратовским губернским ведомостям. 1844. № 29. 15 июля. С. 275–281.

[24] В книге «Исторический очерк Саратовского края» (1848) Леопольдов дополнит описание кафедрального собора подробными сведениями о колокольне (причем время строительства указано с 1840 по 1842 год).

[25] *Леопольдов А.Ф.* Краткий исторический очерк города Саратова. С. 28.

Чугунова Екатерина Романовна,
студент
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

УТРАЧЕННЫЙ ХРАМ XIX ВЕКА СЕЛА БОГОРОДСКОЕ ХВАЛЫНСКОГО УЕЗДА

Аннотация: Исследование посвящено утраченной Казанской церкви в селе Богородское Хвалынского уезда, построенной в XIX веке. Храм играл важную роль в жизни местных жителей, объединяя их и сохраняя память о прошлом. В статье рассматриваются история села, процесс строительства церкви, а также ее разрушение в 1933 году. Важным аспектом исследования является то, что оно направлено на сохранение культурного наследия и восстановление интереса к духовным традициям, что способствует укреплению идентичности региона и связи между поколениями.

Ключевые слова: утраченные храмы, церковь в селе Богородское, храм Казанской иконы Божией Матери в селе Богородское, село Богородское Хвалынского уезда, Саратовская область, Саратовская губерния, Хвалынский район, Хвалынский уезд.

Сохранение исторического и культурного наследия нашего региона играет ключевую роль в формировании его уникальной идентичности и укреплении общественного единства. Каждый уголок нашего края может рассказать нам о своем прошлом, познакомить нас со своими особенностями и традициями, и эти элементы наследия служат связующим звеном между поколениями и помогают нам осознавать нашу общую историю. В XIX веке потенциал у православия был огромен: оно настолько прочно вошло в бытовую жизнь крестьян, что уже не воспринималось как религия, а было экзистенциальной сущностью людей. Этим объясняется огромное количество храмов в России, в том числе и в сельских районах.

Мое исследование посвящено восстановлению истории утраченного храма в честь Казанской иконы Божией Матери в селе Богородское Хвалынского уезда. Исследование еще

не завершено, работы впереди предстоит много, но сегодня представлю, что удалось узнать.

Почему храм так важен для села? Он является местом, где местные жители могут собираться для молитвы и богослужений. Село без храма — все равно что дом без печи, так сельчане воспринимали свою святыню. Храм объединяет людей, порождая в них чувство духовной общности. Также церковь представляет собой физическое свидетельство об истории села. Ее стены хранят память о событиях, людях и жизни поселения, служат напоминанием о прошлом и традициях. Несмотря на то что многие храмы в селах были утрачены, важно сохранять память о духовном наследии и истории села. Как говорили раньше, храм — это сердце села. И жители старались беречь его, чтобы это сердце билось постоянно.

Итак, сначала скажу немного про историю самого села и про появление Казанской церкви. По официальным данным, Богородское было образовано примерно в 1760-х — 1770-х годах в северной части Саратовской губернии. Ранее село называлось Шишковкой, по фамилии первого поселенца. Оно входило во 2-й округ Хвалынского уезда Широко-Буеракской волости. В 1840 году, когда население значительно увеличилось, крупный землевладелец, по фамилии Железнов, построил деревянную церковь в честь Казанской иконы Божией Матери. Как раз после этого село было переименовано в Богородское. Однако спорным остается вопрос о том, была ли ранее церковь в селе, так как в метрической книге церквей, в описи № 1 части 3, есть упоминание, что церковь уже была в 1832 году. В ней же есть упоминание об исповеди и Причастии в 1834 году в Богородском. Также есть упоминание села в записях за 1834, 1835, 1841 и последующие годы.

Церковь находилась на востоке от села. Рядом были дома священно- и церковнослужителей. Сейчас на этом месте можно наблюдать много выступов и даже некоторые остатки фундамента. Еще дальше было кладбище, где хоронили прихожан и церковнослужителей (действовало до 1916 года, ныне кладбище расположено в другом месте). Сам храм был на бугре (по расположению дальше всех от домов). По рассказам местных старожилов, храм был большой, сначала деревянный, а после его перестроили из красного кирпича. Краткие сведения о церквях Саратовской епархии, существовавших при них причтах и о прихожанах за 1895 год содержат следующую информацию: «Казанская церковь в с. Богородском построена в 1840 году

на средства помещика Железнова; зданием церковь деревянная. Земли при церкви 33 десятины пахатной, есть и усадебная... В приходе открыта в 1892 году церковно-приходская школа. Дома у причта общественные. Казенного жалования получают священник 94 р. 72 к., а псаломщик 47 р. 4 к. в год»[1]. По другим сведениям, церковь была деревянная, теплая, однопрестольная.

В 1933 году церковь была разрушена белогвардейцами. 27 сентября 2015 года, в день празднования Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, на ее месте был установлен и освящен поклонный крест. «Сначала жители села вместе с духовенством прошли крестным ходом от места установки креста по селу и обратно. Затем благочинный Вольского округа протоиерей Илия Кузнецов, помощник благочинного протоиерей Павел Усов и священник Михаил Пиунов совершили молебен и освятили поклонный крест — символ возрождения духовности жителей села»[2].

Можно упомянуть еще и тот факт, что на месте храма, рядом с крестом, в августе 2024 года были найдены две чугунных детали от ворот, которые служили ограждением для Казанской церкви.

Крестный ход

На данный момент, по рассказам старожилов, известно, как ходили крестным ходом по праздникам. Начиналось шествие от храма, проходило через село, конечной же остановкой был колодец (родник) рядом с речкой, где по окончании крестного хода совершали молебен. Его называли «Попов колодец», так как из церкви приходили и брали воду оттуда.

Сохраненная икона

В августе 2024 года стало известно, что сохранилась одна из главных святынь храма — Валаамская икона Божией Матери.

---

[1] Краткие сведения о церквях Саратовской епархии, существующих при них причтах и о прихожанах: Приложение к «Саратовским епархиальным ведомостям». 1895. № 8–11, 17–24; 1896. № 1–7, 9, 11–15, 17–24; 1897. № 1–5.

[2] В селе Богородское Вольского района установлен поклонный крест // Православное Поволжье: Информационно-аналитический портал Саратовской митрополии. [Электронный ресурс]. URL: https://eparhia-saratov.ru/Articles/v-sele-bogorodskoe-volskogo-rajjona-ustanovlen-poklonnyjj-krest (дата обращения: 25.11.2024). Загл. с экрана.

Сейчас находится она у жителей села Широкий Буерак — это соседнее село. Икона передавалась по наследству из поколения в поколение в одной семье, начиная с 1930-х годов. Когда церковь разбирали, иконы раздавали жителям на сохранение, так она оказалась в руках у этих людей. Нынешнюю хранительницу иконы зовут Клавдия Федоровна, икону она получила от своей матери. В 2000-х годах икона находилась у брата Клавдии Федоровны и была украдена, после чего ее в конечном итоге отвезли в Вольск в музей. Семья заявила в суд, икону нашли в Вольском музее. Ее предложили выкупить и оставить в музее как памятник духовного наследия Саратовского края, но семья не согласились и забрала образ обратно домой. На сегодняшний день она по-прежнему находится в частных руках.

Данный образ имеет следующие размеры: высота — 125 см., ширина — 65 см. Оригинал и рассматриваемый нами список немного разнятся: на оригинальной иконе Младенец расположен посередине, а на этой — сбоку. Богородица изображена в рост на облаке в темно-синем гиматии и ярко-красном мафории, поддерживающей Богомладенца скрытой под мафорием рукой снизу, а другой, в поруче,— спереди. Вокруг головы Божией Матери ранее были гвоздики. Богомладенец изображен в белом гиматии. В левой руке Он держит державу, увенчанную крестом, а правой рукой благословляет. Особенность Валаамской иконы Божией Матери — босые ноги Богородицы, стоящие на облаке,— знак смирения и преданности Богу. На данной же иконе не заметно, что Богородица с босыми ногами: либо иконописец отступил от канона, либо это стало неразличимо из-за потертостей. Написан указанный образ в конце XIX века частным иконописцем (есть авторские детали). Существует две точки зрения по поводу каноничности этой иконы. Первая — что образ канонический, написан по западным мотивам, в академическом стиле живописи. Вторая — что образ неканонический, с авторскими вставками, не вполне соответствует оригинальному образу Валаамской иконы Божией Матери.

Церковно-приходская школа

При Казанской церкви в 1892 году была организована трехклассная церковно-приходская школа. Дети изучали такие предметы, как Закон Божий, церковное пение, письмо, арифметика, чтение, история. В 1914 году школу перестроили, из деревянной она стала кирпичной. Именно этот год можно увидеть в надписи,

глядя на это здание сейчас. После революции школа стала обычной, общеобразовательной. В 2000-х годах она была закрыта. Известно, что до революции местный диакон написал для школы книгу про Церковь, про ее устройство и традиции. Долгое время книга хранилась в сейфе, но когда в начале XXI века интерьеры школы разбирали, книга была утеряна. К настоящему моменту здание школы выкупили, и теперь там гостиница. Жители села планируют арендовать одну комнату под храм, чтобы по выходным можно было совершать богослужения.

Архивные данные о Казанской церкви

Помимо вышеуказанных источников, в которых упоминается Казанская церковь, есть и другие архивные данные. В клировых ведомостях можно найти несколько относящихся к теме заметок: рапорт духовника села Богородского Хвалынского уезда Тихонравова с ведомостью священно- церковнослужителей, бывших и не бывших у исповеди (1847 год)[3]; прошение псаломщика Н. Смеловского о предоставлении ему места священника в селе Богородском Хвалынского уезда (1888 год)[4]; прошение окончившего курс Саратовской духовной семинарии Н. Благославова о предоставлении ему места священника в селе Богородском Хвалынского уезда (1893 год)[5]; прошение священника села Богородского Хвалынского уезда Н. Благославова о переводе его в село Теряевку Кузнецкого уезда (1896 год)[6]. На данный момент это все источники, исследованные мной, в которых упоминается данный храм.

Священно- и церковнослужители

Любопытно проследить хронологическую цепочку служения клириков и причта в данном храме. На сегодняшний день их известно не много, но ценна каждая фамилия. Фонд 637, опись № 2, метрические книги с 1877 по 1916 год открывают нам

[3] См.: Клировая ведомость Казанской церкви с. Богородского Хвалынского уезда, 1847 г. // ГАСО. Ф. 637. Оп. 1. Т. 2. 1847.

[4] См.: Клировая ведомость Казанской церкви с. Богородского Хвалынского уезда, 1888 г. // ГАСО. Ф. 637. Оп. 1. Т. 2.

[5] См.: Клировая ведомость Казанской церкви с. Богородского Хвалынского уезда, 23.01.1893 // ГАСО. Ф. 637. Оп. 1. Т. 3.

[6] См.: Клировая ведомость Казанской церкви с. Богородского Хвалынского уезда, 14.06.1896 // ГАСО. Ф. 637. Оп. 1. Т. 3.

имена священника Алексия Красноярского, пономаря Андрея Митрадова, за 1883 год — псаломщика Леонтия Крылова, за 1908 год — псаломщика Иоанна Данилова-Пугачева. Также мы знаем, что в храме служил священник Василий Тихомиров, но годы служения неизвестны. Около 13.02.1893–15.06.1896 — период служения священника Н. Благославова; 30.07.1896 — октябрь 1896 — священника Николая Семеновича Племянникова; 31.10.1896–27.01.1916 — священника Симеона Мраморнова (он также являлся действительным членом Общества вспомоществования недостаточным воспитанникам Саратовской духовной семинарии, членом Саратовского епархиального комитета православного миссионерского общества (1903 год), был награжден набедренником 14 мая 1906 года[7] и скуфьей в 1912 году[8], уволен за штат по прошению в январе 1916 года). Одним из певчих храма в 20-х годах XX века был Михаил Офицеров. Жители вспоминают, что его голос был «как у комара». Иван Чарик — звонарь вплоть до разрушения церкви. Из воспоминаний старожила: «Как только начиналась заутреня, Ваня Чарик всегда звонил в колокола, да так, что его звон слышало все село. Звонил он по-своему, по-особенному, поэтому все знали, что звонил Ванюшка».

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что сельский храм — это не просто исторический памятник, а символ ушедшей эпохи, олицетворяющий духовные устремления людей того времени. Мы обязаны возродить интерес к таким утраченным сокровищам, чтобы свет их духовности озарял сердца следующего поколения. Восстановление забытых храмов — это дело не только архитекторов, но и нашей совести: мы не должны забывать святость и красоту, которые были частью жизни наших предков.

[7] См.: Саратовский духовный вестник. 1906. № 25.
[8] См.: Саратовский духовный вестник. 1912. № 13.

Раздел V
Философия

Дуплинская Юлия Михайловна,
доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры теоретической
и социальной философии
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет имени Н.Г. Чернышевского

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНА «ВТОРОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ»

Аннотация: Отмечается связь русской утопии с таким симптоматичным в истории цивилизаций явлением, как фаза второй религиозности. Типичным для второй религиозности являются тенденции синтеза и конвергенция между наукой и религией. Утопическое сознание, при видимости научного характера, всегда имело крипторелигиозный подтекст. Но когда утопия воплощается, она оборачивается антиутопией. Исследуются перспективы воплощения утопии русского космизма в достижениях современной техники.

Ключевые слова: утопии, антиутопии, русский космизм, всеединство, вторая религиозность..

Термин «вторая религиозность» введен в философию в концепции развития цивилизаций О. Шпенглера. Отрицая единое магистральное направление развития народов, цивилизационный подход делает акцент на «параллелях» истории. Культуры, как живые организмы, проходят в своем развитии фазы детства, юности, зрелости и заката, причем признаки вступления в ту или иную фазу везде сходны. Вторая религиозность характеризует наступление «сумерек» и закономерным образом появляется в фазе заката культурно-исторических типов. Можно утверждать, что устремленность к «всеединству» характерна именно для периодов *второй религиозности*, но отнюдь не выявляет аутентичную суть религиозности как таковой. У своих истоков — в период Откровения, свидетелей и свидетельств присутствия Бога,— религии, в том числе и христианство, скорее, склонны подчеркивать свою уникальность (*для Иудеев соблазн, для Еллинов — безумие* (1 Кор. 1:23), *много званых, а мало избранных* (Мф. 22:14)). Равным образом, тенденции «великого объединения» религии и науки появляются в фазе

заката и являют характерный признак вступления цивилизации в эту фазу. В этом смысле, «великий синтез» русской философии можно сопоставить с «великим синтезом» неоплатоников эпохи эллинизма — фазы заката античной цивилизации. Итак, констатируем парадокс: то, что имеет претензии быть «всеобщим», «всечеловеческим», есть лишь частный момент в развитии того или иного культурно-исторического типа.

Как было замечено, типичным для *второй религиозности* является также конвергенция между наукой и религией. Имеет место двуединый встречный процесс. С одной стороны, делаются попытки интерпретации традиционных религиозных учений в свете новейших «продвинутых» естественнонаучных концепций. С другой стороны, наука, создавая разнообразные проекты построения «рая на земле», начинает претендовать на статус некоей новой религии: *религии XX века* — как афористически метко определила статус науки в современном мире философия постпозитивизма (П. Фейерабенд). В тенденциях синтеза науки и религии можно выделить магистральные направления: 1) оккультизм и 2) утопические проекты. Правомерно утверждать, что глобальные утопии, при видимости их «научного» характера, всегда в большей или меньшей степени имели и будут иметь крипторелигиозный подтекст. К такому выводу приходит, например, С. Франк, размышляя над поучительным опытом претворения марксистской утопии в жизнь. Название сочинения С. Франка — «Ересь утопизма» — говорит само за себя: интерпретация религии в русле утопий есть *ересь*. И попытка воплощения любых утопий на практике приводит к тоталитарным режимам в духе некоей «принудительной теократии», которая в конце концов «принимает характер принудительной богоборческой антропократии»[1]. Добавим, что утопические проекты и оккультные учения оказываются связанными гораздо более, чем то видится для неискушенного взгляда.

Подобный синтез науки и религии в формате утопического проекта был предпринят философией русского космизма. В ряду прочих утопий космизм по праву может именоваться *Великой Утопией*. Другие утопии — учение Т. Мора, Сен-Симона, Фурье, марксизм — создавали проекты идеального общества, но не замахивались на преображение планеты Земля и, тем более, космоса. Здесь же имеет место характерная для второй религиозности тема *всеобщего объединения*. Идея космической эволюции в русской

[1] *Франк С.Л.* Ересь утопизма // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 82.

утопии идет в связке с такими понятиями, как *соборность* и *всеединство*. Магистральный вектор эволюционного процесса усматривался в формировании некоего высшего единства: «общего дела» (Н. Федоров), «пневматосферы» (П. Флоренский), «общепланетарного сознания» (В. Вернадский) или «учения Всемира» (А. Сухово-Кобылин). Считается, что «общее дело» преображения космоса и победы над смертью должно привести человечество к интеграции в единое целое. Однако клишированное сопряжение идей космической эволюции и «всеединства» далеко не само собой разумеется, как это могло бы показаться на первый взгляд.

Примем во внимание, что философия русского космизма претендовала быть чем-то большим, нежели философская или общенаучная концепция. Идейный стержень русского космизма был связан, более или менее явно, с попыткой прочтения богословских учений в формате естественнонаучного дискурса и своеобразной *эволюционистской интерпретацией* православного учения о *спасении как феозисе* («феозис» в мистико-аскетической традиции Православия означает «обожение» — уподобление Богу, которое считается возможным не по сущности, но по энергии). «...Федоров понимал свое учение как завершение христианской Благой вести: он раскрыл Новый Завет, «логос» христианства как программу Дела по преображению природного смертного мира в воскрешенный и бессмертный порядок бытия»[2]. Не случайно предтечей космизма считается «патриарх» русского религиозного ренессанса В. Соловьев. Таким образом, отметим «вписанность» философии русского космизма в такое симптоматичное в истории цивилизаций явление, как вступление в фазу *второй религиозности*. Добавим, что интерпретации христианского учения в русле «всеединства», «всемира», «общего дела» и т.п.— весьма сомнительны, если не сказать более того: являют еретический уклон, с позиций ортодоксального христианского богословия. Известный православный богослов В.Н. Лосский дает весьма недвусмысленную оценку подобным духовным исканиям: «Церковь знает Богочеловека, но «Богочеловечество» как особая новая природа Ей чуждо; более того, она всегда боролась против подобных учений»[3].

В философии космизма оккультизм в жанре утопий до поры до времени прочитывается на позитиве, ибо эти проекты пока еще

---

[2] *Семенова С.Г.* Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 18.

[3] *Лосский В.Н.* Спор о Софии // *Лосский В.Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 72.

не воплощались в жизнь. Когда же утопия воплощается, она оборачивается антиутопией. А сегодня это — перспектива не столь уж отдаленного будущего. Так, В.Н. Муравьев в свое время поставил вопрос об «усовершенствованной антропологии» посредством «антропотехники» или даже «антропоургии» (т.е. «человекотворчества») — глобальная цель, которая должна «превратить мир в одну великую, коллективно работающую семью»[4]. Утопические чаяния, что человечество призвано к усовершенствованию не только окружающего мира, но и своей собственной природы, начинают обретать реальность в достижениях современной техники: в развитии NIBC технологий и серии технопроектов, известных под названием *трансгуманистического* движения. Термин «трансгуманизм» говорит сам за себя. В рамках трансгуманизма ведется речь о переходе от *хай тек* к *хай хьюм* технологиям. В отличие от хай тек, которые только служили человеку, хай хьюм технологии способны на большее: преобразовать физические, психические, когнитивные и т.д. возможности homo sapiens, вплоть до образования нового вида — «трансчеловечества». Весьма примечательно, что целью трансгуманистического движения, в числе всего прочего, провозглашается *иммортализм* — то есть достижение индивидуального физического бессмертия, что было одной из стержневых тем русского космизма.

И вот реальная перспектива трансформации утопии в антиутопию. Дело в том, что в современных концепциях объединения био- и техноэволюции *меняется само понятие, что есть организм* как таковой! В контексте новой парадигмы термину «организм» придается расширительный смысл. Статус организма теперь может присваиваться не только индивидуальным биологическим телам, но и *целым системам*, паттерны функционирования которых отвечают ряду критериев. Впрочем, мы предпочли бы ввести термин *квазиорганизм*, чтобы разграничить организм в узком (индивидуальное биологическое тело) и широком смысле этого слова (система тел). В организме теперь следует видеть, прежде всего, *не структуру, а паттерн*. Паттерн — это некая стабильность «второго порядка»: постоянно воспроизводящаяся конфигурация движения. Система может идентифицироваться как (квази)организм, если ее динамические паттерны отвечают следующим критериям. Функционирование системы должно обеспечивать гомеостатическое саморегулирование посредством *петель обратной связи*. Петли обратной связи создают границу — аналог клеточной мембраны,

[4] *Муравьев В.Н.* Всеобщая производительная математика // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 209.

которая, оставляя систему *энергетически открытой*, вместе с тем обеспечивает ее *операциональную замкнутость*. Системы, в динамических паттернах которых сочетаются операциональная замкнутость и энергетическая открытость, могут идентифицироваться как (квази)организменные образования.

В качестве критерия принадлежности системы к живым организмам известные чилийские нейробиологи У. Матурана и Ф. Варела ввели понятие *аутопоэзного паттерна*: система порождает те компоненты, которые формируют систему («аутопоэз» означает «самосозидание»). Аутопоэзные системы могут быть как «*клеточными*», так и «*метаклеточными*». У. Матурана и Ф. Варела вводят градацию организмов/квазиорганизменных систем, на одном полюсе которой — системы с минимальной автономией входящих в них компонентов (многоклеточные живые организмы), а на другом полюсе — системы с максимальной автономией входящих в них компонентов (социальные системы-квазиорганизмы). Промежуточное положение на этой шкале занимают сообщества насекомых[5]. Как можно видеть, четкие качественные демаркации между организмом как «телом» (клеточные) и квазиорганизмом как сообществом тел («метаклеточные») уступают место количественным различиям в степени независимости компонентов организма. С этих позиций не только биоценоз, экосистема, но даже планета как целое могут идентифицироваться в качестве квазиорганизмов! Такие радикальные выводы делают, в частности, Д. Лавлок и П. Рассел, концепции которых вполне могут расцениваться как вариации на темы космизма и ноосферы, созданные теперь уже наукой Запада. В концепции П. Рассела просматривается некая параллель с учением о ноосфере В. Вернадского: человечество сравнивается с головным мозгом планеты, а электрические сети, созданные людьми,— с нервными волокнами планетарного организма.

Здесь на горизонте уже маячит перспектива превращения *Великой Утопии в Великую Антиутопию*. Расширительная трактовка термина «организм» низводит как продукты техноэволюции, так и живых человеческих субъектов до компонентов метаболизма некоего гигантского квазиорганизма. Представим надбиологическое квазиорганизменное образование, «обмен веществ» которого интегрирует и человеческие клетки, и продукты техноэволюции, подобно тому, как в метаболизм биологического организма вовлекаются не только органические, но и неорганические вещества (например,

[5] См.: *Матурана У., Варела Ф.* Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 176.

соли). Главное, чтобы все эти компоненты поддерживали конфигурацию аутопоэзного паттерна. Тема, исполненная в «мажоре» ноосферной утопии, может быть исполнена и в «миноре» жуткого антиутопического прогноза. Тоталитарные режимы обычно сравниваются с функционированием гигантского отлаженного механизма, где человеческим субъектам отводится роль «винтиков» социальной машины. Но гораздо более зловещий антиутопический прогноз намечается в перспективе ноосферной эволюции к надбиологическим квазиорганизмам. Как техника, так и человеческие субъекты здесь превращаются в элементы метаболизма, клетки гигантского организма. Причем утопические проекты в этом контексте явно приобретают «привкус» оккультизма. Личностное (ипостасное) начало в человеке поглощается органическим. Н. Бердяев назвал данную подмену «космическим прельщением»: «ложное гипостазирование космических начал, сил, энергий, качеств глубоко противоположно персоналистической философии»; личность здесь подчинена «космическому целому, человек становится лишь органом», орудием для эволюции[6].

К прогнозу трансформации космизма в антиутопию можно добавить еще любопытный штрих. Осуществление проектов по усовершенствованию природы человека уже видится отнюдь не в векторе всеединства, «всечеловечества», «всемира» или «коллективно работающей семьи». Более трезвая оценка направления «активной эволюции» заставляет предположить, что здесь, как и в биоэволюции, развитие будет совершаться отнюдь не в русле объединения человечества, а наоборот, еще более радикальной *дивергенции*. В данном случае — *дивергенции вида homo sapiens*. Обыгрывание подобных сюжетов становится весьма популярным в жанре научной фантастики. В частности, блестяще остроумной пародией на «*антропоургию*» В. Муравьева выглядит сюжет С. Лема о появлении *«самодела разумного»*[7] как нового этапа эволюции человечества, пришедшего на смену «человеку разумному». Впрочем, о перспективе дивергенции человечества в процессе космоэволюции С. Лем рассуждает не только в жанре научной фантастики, но и в своих философских работах.

Добавим к этому, что расширительный смысл термина «организм», который позволяет идентифицировать в качестве (квази)

[6] См.: *Бердяев Н.А.* Природа и свобода. Космическое прельщение и рабство человека у природы // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 183.

[7] См.: *Лем С.* Звездные дневники Ийона Тихого // *Лем С.* Приключения Ийона Тихого. М.: АСТ, 2006. С. 220.

организмов самые различные аутопоэзные системы, фокусирует наш взор *скорее в векторе рассыпания, нежели всеединства*. От второй религиозности и Великих Утопий ноосферного мышления современная философская мысль совершает поворот к ужасу «темных онтологий» и «темных экологий» (так называемый *«темный поворот»* в современной философии). Происходит переориентация от концепции всеединства и целостности к концепциям *симбиоза*. В каждом организме теперь видится симбиоз обитающих внутри тела полуавтономных жизней, существ и маленьких душ. Не соединение разумов в единое общепланетарное сознание, а расщепление классического Ego на множество «личинок субъекта» (термин Ж. Делеза). Здесь явно вырисовывается некий криптооккультный подтекст, в котором христианское понятие Духа подменяется «миром духов».

Заров Дмитрий Иванович,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии, социологии, культурологии
(Саратовский государственный технический университет
имени Гагарина Ю.А.)

Абросимова Ирина Александровна,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии, социологии, культурологии
(Саратовский государственный технический университет
имени Гагарина Ю.А.)

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ ЛОГОСА РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Аннотация: В процессе возникновения и становления российской цивилизации в обществе закладываются социокоды и ценностные основания развития. На их базе формируется цивилизационный Логос общества, выступающий в качестве объективно-идеальной матрицы организации деятельности человека и выражающий объективные смыслы общественного бытия, сложившиеся высшие ценности и установки жизни субъекта. В обществе происходит развертывание одновременно трех вариантов исторического процесса: гештальт-истории, представленной как течение исторических событий, глубинной истории, выступающей как история смыслов и сущностей, а также мифологической истории как истории сакральных символов и значений. Ценность общественной мифологии состоит в поддержке сакрального значения исторических событий и исторических лиц для актуализации высших ценностей, представления примеров для воспитания молодежи, а также формирования конструктивного субъекта цивилизационного развития. Через данный многоуровневый механизм исторического процесса создается живая ткань цивилизации, позволяющая выступать ей в качестве реального субъекта глобальных процессов.

Ключевые слова: цивилизация, цивилизационный Логос, ценностные основания, объективно-идеальная матрица, социокод, самоидентификация.

Проблема возникновения, становления и статуса российской цивилизации была поставлена в том или ином варианте еще в XIX веке, в частности, в работах Н.Я. Данилевского. Однако исследователи данной проблемы обычно сталкивались с различными препонами и со стороны власти, и со стороны научного сообщества. Это было связано, с одной стороны, с доминированием теории формационного подхода, а с другой — с отсутствием единого «стержневого звена», при помощи которого можно было описывать большинство событий, происходивших в обществе.

Весьма плодотворной в качестве стержневого звена может выступать феномен православия, который, по сути, и являлся таковым в течение более чем тысячелетней части российской истории. Однако в современном, «ставшем» состоянии общества не понятно, насколько возможно непротиворечиво включать в православную цивилизацию исламские, буддийские или атеистические элементы. Кроме этого, из цивилизационного процесса в этом случае исключаются столетия дохристианского развития, становления ценностей культуры различных народов. В советское время в качестве такого стержня полагалась система власти, однако доминанта формационного подхода предполагала формирование единого глобального мира. Жесткая динамика цивилизационных столкновений современного мира заставила мыслителей задуматься о глубинных процессах и социокодах общественного развития, находящихся в основаниях общественных процессов. Социальные, экономические и прочие нарративы выступают только внешними, поверхностными формами выражения более важных факторов развития общества. В качестве одного из таких факторов выступает феномен цивилизационного Логоса.

Под цивилизационным Логосом мы понимаем объективно-идеальную матрицу, форму организации деятельности человека, этносов и в целом суперэтноса, выражающую объективные смыслы бытия, сложившиеся высшие ценности и алгоритмы деятельности и определяющую перспективы сохранения естественного хода культурно-исторического развития общества. Понятие логоса мы используем в традиционном смысле; логос отличается от закономерностей и законов тем, что последние формируются в большей степени на экономическом основании по схеме исторической детерминации современных элементов их предшествующими аналогами. Общественные законы, напомним, это необходимые, существенные, устойчивые, повторяющиеся связи и отношения реальности. Логос — это то, что лежит

в основаниях и глубинах общества и выражается, в частности, через общественные законы. Цивилизационный Логос закладывается в основаниях цивилизации с самого начала ее возникновения и видоизменяется, «уточняется» в процессе ее становления и развития.

Цивилизационный Логос — это выражение целостности и живого единства складывающегося социального организма. Он выступает как основной организующий вектор построения собственного цивилизационного пространства и соответствующей ему цивилизационной парадигмы человека, опирается на социокоды и включает сакральные смысложизненные ценности, сформированные в истории и ушедшие в основания современного общества. В этой связи развитие каждой цивилизации может быть определено как самореализация самобытного объективно-идеального цивилизационного Логоса. Это во многом объясняет различное и разнообразное течение в разных обществах одних и тех же, по видимости, процессов и программ.

На самом деле, ситуация еще глубже и сложнее. В обществе происходит одновременное развертывание трех основных вариантов исторического процесса. Во-первых, это гештальт-история, представленная перед сознанием как обычного человека, так и исследователя — историка или культуролога. Такая история записывается современниками и мемуаристами, фиксирующими факты, политическими деятелями, принимающими законы и решения, или политологами. Она отражается во множестве художественных произведений, формирующих массовое сознание людей.

Во-вторых, это глубинная, сущностная история, реализующая смыслы деятельности и стратегии, стоящие за внешней стороной эмпирической фактологии и сочинениями историков и писателей. Такие смыслы и стратегии обнаруживаются посредством философской или теологической рефлексии и используются для разработки сценариев развития общества.

В-третьих, это мифологическая история, значение которой обычно не принимается всерьез исследователями. В сознании человека мифологическая история отражается в формах эпоса, легенд и сказаний, фиксирующих символику реальных героев, превратившихся в мифологические фигуры, а также их героические подвиги. Напомним, что по определению герой — это человек, умеющий преодолевать обстоятельства, неподвластные обычным людям. В греческой мифологии герои — это дети богов; смысл современной мифологии — демонстрация обычному

человеку возможностей и перспектив самореализации пассионарных личностей.

Мифологическая история фиксируется в научно-популярных и художественных произведениях, подчеркивающих ценности служения Родине, Церкви, обществу и человеку в качестве высших ценностей, следование которым открывает новые измерения реальности и дает позитивное содержание для воспитания молодежи. Мифологические векторы истории используются в идеологии для формирования конструктивного субъекта общественного развития, наполняя интерпретации истории эмоциональным содержанием и препятствуя превращению человека в «манкурта», не помнящего родства либо формально его заучившего. История в качестве простой информации о событиях реализует установку на безоценочное фиксирование событий, когда свое, родное ставится на один уровень с внешним, чужим и даже чужеродным. Нет смысла ставить препятствия экономическим или политическим свободам в развитии общества, однако на самом деле, для каждой цивилизации уже сложились фундаментальные ценности, ставшие для народа традиционными, религиозные ориентации, установки и предпочтения, разрушать которые без потрясения для сознания человека невозможно.

Под цивилизацией мы понимаем социальную целостность, имеющую единые фундаментальные ценности, духовные истоки и основы, единую историю, общие социокоды, схемы мышления и смыслы деятельности составляющих элементов, занимающую определенное геополитическое и хозяйственное пространство и самобытно обособившуюся от других целостностей[1]. Различные исследователи предполагают в основаниях цивилизации различные системно-организующие элементы. Достаточно известной является позиция, ставящая в основания цивилизационной целостности миф.

Миф представляет собой изначально сформированную в сознании и деятельности человека первичную матрицу представлений о мире, возникшую без научного анализа, но на основе интуитивно-практического освоения реальности. Миф закрепляется в сознании и подсознании отдельного человека и этноса и уходит в глубины формирующейся изначальной культуры, проявляясь в различных превращенных формах деятельности — таких, как идеология обыденной или политической жизни.

[1] См.: *Заров Д.И., Абросимова И.А.* Цивилизационная идентификация как организующий Логос общества. Саратов: КУБиК, 2024. С. 13.

Идеология становится видимой оболочкой мифа, зафиксированной на уровне общественного сознания. С этой позиции достаточно нелепыми являются попытки разработки «научной идеологии»; научность — лишь одна из установок сознания теоретиков, разработчиков политической идеологии. На деле, цель идеологии — создание целостного, понятного на уровне обыденного сознания представления о реальности, месте человека в этой реальности, а также понимание условий оптимальной мобилизации субъективного фактора развития. Миф выступает одним из проявлений коллективного бессознательного. Он влияет на человека не меньше, чем наука, философия или религия, однако это влияние проявляется в большей степени на уровне образного мышления и образного восприятия мира. Именно на основе мифа формируются базисные элементы культуры, включающие сакральные для общества ценности, нормы и ритуалы поведения.

Ценностные основания цивилизации включают не только изначальные мифы, но и более глубинные феномены — способы социального кодирования культуры,— социокоды, в которые включаются мифы в качестве содержательных элементов. Процессы возникновения лично-именных, профессионально-именных и универсально-понятийных социокодов достаточно глубоко раскрыл в своих исследованиях ростовский мыслитель М.К. Петров[2]. Социокоды — это способы, которыми знания, навыки и вся социальная реальность превращаются из формы деятельности в ее матрицы, схемы и алгоритмы, формы материального или духовного объекта.

В содержании социокодов опредмечиваются объективные смыслы бытия и деятельности человека, схемы мышления и представления о соотношении мира, Бога и человека. Они выступают объективно-идеальными матрицами, задающими цивилизационные ценности, а также векторы развития социальной реальности. На их основе формируется цивилизационнообразующий Логос общества. Цивилизационная матрица нивелирует случайные или внешние изменения, происходящие в обществе, и направляет его развитие в русле построения складывающегося жизненного пространства цивилизации. На ее основе формируются такие объективно-идеальные феномены, как «душа культуры», «душа народа», «русский дух», «соборность», «державность», «имперский дух». Данные объективно-идеальные константы надолго

[2] См.: *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: Российская политическая энциклопедия, 1995.

сохраняются в сознании народа, нередко определяя облик государства, мало зависящий от его формационной принадлежности.

Мифологическая символика героических подвигов, на первый взгляд, далека от реальности и предназначена, казалось бы, только для вторичной, искусственной идеологической интерпретации событий, цель которой — примитивная обработка сознания людей. На самом деле, живая ткань цивилизации создается не материальными структурами, а сакрализацией событий и личностей через обнажение в их материальных формах вечных, глубинных ценностей. Реальное значение пантеона героев, объединенных вокруг сакральных фигур, состоит в актуализации цивилизационных ценностей, заложенных на этапах становления общества и выступающих в качестве ориентиров духовного роста поколений.

Влияние сакральных фигур не столько жестко связано с их реальными поступками — оно связано с реализацией ими ценностных оснований общества и стратегиями развития цивилизационного Логоса. Точно такие же утверждения возможно высказать в отношении обществ. Феодализм, капитализм, социализм или современный постиндустриализм, реальные Запад, Россия или Китай — это в значительной степени виртуальные комплексы, миры-конструкции, опирающиеся на собственные ценностные основания и символику сакральных фигур. Поэтому развенчание любого мифа или идеологии как «ненаучных» форм общественного сознания нередко приводит к обрушению всей виртуальной конструкции, лежащей в основании реальной общественной жизни — и разрушению общества или даже цивилизации. Поэтому совершенно не случайным становится вывод современного американского мыслителя Патрика Бьюкенена, что великие сверхдержавы, обладающие способностью строить самобытные цивилизации, не могут быть разрушены силами, пришедшими извне; они, как правило, заканчивают свое существование через механизм «самоубийства» — разрушение внутри общества аутентичных ценностей национальной культуры и религии[3].

В результате возникшие на месте аутентичных ценностей случайные, произвольные духовные и ментальные конструкции становятся неспособными к мобилизации субъекта на конструктивную, созидательную деятельность. Человек свою энергию начинает направлять на разрушение своего общества, а властная

[3] См.: *Бьюкенен П.* Глобалисты против России. Взгляд из Америки. М.: Родина. С. 199.

элита замедленно и неуверенно реагирует на разрушительные процессы.

Таким образом, ценностные основания российской цивилизации, возникшие на начальных этапах ее становления, выступают в качестве социокодов ее развития. На их базисе происходит развертывание цивилизационного Логоса российского общества, выступающего в качестве объективно-идеальной матрицы организации деятельности человека и выражающего объективные смыслы общественного бытия, сложившиеся высшие ценности и установки жизни субъекта. Цивилизационный Логос задает общее направление и стратегии развития цивилизации. В обществе происходит развертывание одновременно трех вариантов исторического процесса: гештальт-истории, представленной как течение исторических событий, глубинной истории, выступающей как история смыслов и сущностей, а также мифологической истории как истории сакральных символов и значений. Через данный механизм различных уровней исторического процесса создается живая ткань цивилизации, удерживающая ее от разрушения и позволяющая выступать ей в качестве реального субъекта глобальных процессов.

Корниевский Алексей Анатольевич,
аспирант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

«ТИРАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ» КАРЛА ШМИТТА И ЕЕ ОСНОВАНИЯ

Аннотация: В работе «Тирания ценностей» К. Шмитт указывал на опасность «неэкономического» понимания ценностей. По мысли немецкого философа, собственная логика ценностей построена на негативности — отрицании других ценностей, а потому содержит в себе риск тирании. В настоящей статье предпринимается попытка ответить на вопрос о том, как ценности приобретают свойство негативности. Для начала в развитии мысли К. Шмитта предлагается различать два понятия ценности. В одном случае, под ценностью понимается некоторая стоимость, то есть в конечном счете — экономическое благо, а во втором случае — социально значимая модель поведения. Экономическое благо само по себе не может воздействовать на человека, а вот модель поведения устанавливает образец действия. И именно действие опознается индивидуальным субъектом как положительное или отрицательное (добро или зло), что и позволяет считать одни ценности положительными, а другие подвергать отрицанию. Изначальный же источник негативности как таковой обнаруживается при этом в устройстве индивидуального сознания, отождествляющего себя лишь с частью мира, а не со всем целым.

Ключевые слова: К. Шмитт, философия ценностей, модели поведения, дискурс, война.

Последние лет десять в Западном мире (к которому с культурной точки зрения мы относим и Россию) заметно усиливается ценностное противостояние. Речь в данном случае не только о конфликте между «традиционными» ценностями, которые отстаивает Россия, и «глобалистскими», которые стремятся

утвердить США[1]. В самих США также имеет место ценностный раскол, что стало особенно отчетливо видно в период выборов президента в 2020 году. Другим примером является Европа, где наиболее значительным кажется, пожалуй, конфликт между ценностями исламской религиозности и европейской секулярности.

О том, что ценностный дискурс в политике вовсе не безобиден, указывал еще К. Шмитт в своей брошюре «Тирания ценностей»[2], впервые опубликованной в 1960 году. К. Шмитт утверждал, что понятие ценности[3] следует трактовать в рамках экономической логики, в которой малоценность какого-либо товара по отношению к другому (например, булки хлеба по отношению к авианосцу) не означает еще необходимости уничтожения первого. Все товары нужны, хотя и имеют при этом разную ценность (стоимость). Когда же ценности покидают пространство экономической логики, образуя свою собственную, они приобретают свойство вступать в противоречия (исключающего характера) друг с другом. Так, например, наличие ценности семьи означает, что все другие ценности, вступающие с ней в противоречие, должны быть как минимум отторгнуты, а как максимум уничтожены. Именно это положение и будет интересовать нас в рамках настоящей статьи. Мы зададимся следующим вопросом: как так получается, что ценности начинают вступать друг с другом в противоречия?

Для начала заметим, что в рамках экономической логики ценность всегда отсылает к некоторому благу (товару или услуге). Последнее всегда выступает в качестве объекта (обмена, потребления и т.д.), который не может воздействовать на человека сам по себе, поскольку объекты по определению воздействуют лишь тогда, когда применяются субъектами (действия). Когда же речь идет о ценности жизни или семьи, то под ценностью в данном случае, как не трудно заметить, понимается вовсе не объект и даже не абстрактная идея, но модель поведения.

---

[1] В рамках настоящей статьи мы не станем поднимать вопрос о корректности проведения тех или иных политических оппозиций, поскольку этот вопрос не является предметом нашего исследования и должен рассматриваться в рамках политологии. Для нас важно зафиксировать лишь сам факт того, что одни политические субъекты публично (различными способами) отстаивают реализацию тех или иных ценностей и противопоставляются в ценностном отношении другим субъектам.

[2] See: *Schmitt C.* Die Tyrannei der Werte. Duncker und Humblot. Berlin. 2011.

[3] В немецком языке слово «der Wert» означает не только «ценность», но и «стоимость».

Ценность жизни означает осуществление такого поведения, которое не приводило бы к смерти. Ценность семьи означает необходимость такого поведения, которое способствовало бы созданию и развитию семьи. Таким образом, мы могли бы заключить, что собственная логика ценностей — это не логика благ, а **логика социально значимых моделей поведения**.

Но поведение есть уже свершение неких действий. А действие есть признак субъектности. Если нам не нравится какой-либо товар (объект), мы не пытаемся его уничтожить, потому что не опасаемся с его стороны какого-либо воздействия. В случае же с моделями поведения — для нас вовсе небезразлично, желает ли кто-то нас убить или нет. Однако в чем же причина того, что некоторых воздействий мы опасаемся, а другие, наоборот, считаем желательными? Что заставляет нас желать осуществления одних моделей поведения и отрицать другие?

Николай Гартман, впервые употребивший словосочетание «Тирания ценностей», полагал, что тирания присуща вовсе не ценностям самим по себе «в их идеальной сфере бытия, но силам, осуществляющим отбор в человеческом ценностном чувстве»[4]. Что же это за силы и каков механизм их действия?

Отвечая на поставленный вопрос, мы бы предложили следующую гипотезу. Высшей и исходной ценностью для человека является его «Я». Эта изначальная ценность определяется не путем выбора, она обусловлена той связью, которая в различных школах древнеиндийской философии обозначалась как связь отождествления или привязанности. «Я» при этом выступает как пустая форма, которая может быть заполнена любым содержанием. Это содержание в каждом конкретном случае и будет представляться человеку неотъемлемой частью его самого — тем, без чего он не может существовать (или точнее: оставаться самим собой). Ключевым свойством «Я» выступает транзитивность: все, с чем человек отождествляет свое «Я», становится для него жизненно важным. Таким образом, мы предполагаем, что люди отождествляют себя в том числе с конкретными моделями поведения. Другие же модели поведения, являющиеся взаимоисключающими по отношению к первым, как раз и воспринимаются в качестве враждебных. Если человек считает, что его дети должны осуществить определенную модель поведения, а именно — родить ему внуков,

[4] *Гартман Н.* Этика / пер. В. Глаголева. СПб.: Владимир Даль, 2002.

то противоположные этой модели (например, модель поведения, опирающаяся на идеологию чайлдфри) будут восприниматься в качестве враждебных.

Нам представляется также, что сама идея противоречия как такового исходит именно из наличия частного, отделенного от всего остального мира «Я». Иначе говоря, мы предполагаем, что противоречие само по себе не принадлежит сфере чистой логики и не является фундаментальным свойством бытия. Исток любого противоречия видится нам исключительно в устройстве сознания человека — в его отождествлении себя с частью мира, а не со всем целым.

Конечно, выше мы привели лишь общую теоретическую схему. В реальности мы имеем дело с постоянно изменяющимися (в случае каждого человека — с разной степенью интенсивности) иерархиями ценностей. К тому же, ценности выступают не единственным моментом, определяющим поведение человека. Однако «агрессивный» характер ценностей, который неоднократно подчеркивает К. Шмитт в своей работе, как нам представляется, связан именно со страхом человека потерять себя, утратить свое «Я». Взаимодействуя друг с другом, люди часто вступают в конфликты, однако далеко не всегда речь заходит об искоренении той или иной модели поведения, и уж тем более — об уничтожении самих субъектов. Граница, разделяющая неприятие чужих ценностей и их активное (деятельное) отрицание, пролегает в области вопроса о том, считает ли один субъект реализацию другим субъектом его ценностей, угрожающей своему существованию. Если считает, то разговор о ценностях уже перестает быть просто спором и превращается в декларацию военно-политических требований. Именно здесь и проявляется вышеупомянутый эффект ценностных иерархий. Не все ценности одинаково важны, хотя сам механизм наделения важностью всегда один и тот же (через отождествление с «Я»).

Далеко не все войны ведутся из-за ценностей, равно как и далеко не каждый ценностный конфликт перерастает в войну. Однако именно ценностные войны, в основание которых заложена направленность на искоренение моделей поведения и их (моделей) носителей, являются наиболее опасными и жестокими. **Именно поэтому особое внимание следует уделять ситуации, в которой политическое противостояние начинает сопровождаться ценностным дискурсом. Последний в этом случае начинает выступать в качестве средства символической демаркации «своих» и «чужих»**.

В заключение отметим, что не все модели поведения являются ценностями. В ценности их превращает субъективное сознание посредством наделения значимостью, в основании которой лежит абсолютно не поддающееся рациональному объяснению и анализу разделение на «своих» и «чужих». Все, что признано «своим», признается тем, что не противоречит, но подкрепляет «Я», а все, что признано чужим, предстает по отношению к «Я» взаимоисключающим, то есть способным разрушить «Я». В этом и заключается вышеупомянутая иррациональность. Именно «чужое» и превращается в то, что К. Шмитт обозначает в своей работе термином «неценность» (Unwert). Уничтожение неценности при этом само оказывается ценностью.

Маслов Дмитрий Анатольевич,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ В НАУЧНОМ И РЕЛИГИОЗНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Аннотация: Все серьезные научные исследования так или иначе затрагивают вопросы эпистемологических оснований рассматриваемых ими идей — являются ли они достоверным знанием и каковы условия и механизмы его получения, что предполагает обращение к метатеоретической области их изучения. Православное богословие для раскрытия основных вероучительных положений всегда использовало научный аппарат и методологию, поскольку аналитическая работа в понятийном поле сложных абстрактных явлений требует специализированного инструментария. С одной стороны, это сделало богословскую науку более самостоятельной, автономной, а с другой, с учетом частого столкновения с научными представлениями, строящимися в духе позитивизма, обеспечило твердой доказательной базой и методами защиты. Ввиду этого данная статья рассматривает не только особенности двух эпистемологических направлений — научного и религиозного, но и их взаимосвязь, в свете чего раскрывается их прикладное и сущностное значение.

Ключевые слова: научная эпистемология, религиозная эпистемология, эпистема, объективное знание, познание без познающего субъекта, эвиденциализм, фидеизм, интерсубъективность, рациональность, эпистемический статус религии.

Религия и наука составляют неотъемлемую часть общей культуры человечества, определяющей его ментальность, социальное устройство, историю. Как бы ни менялись в своем развитии религиозные и научные парадигмы, они наполняют культурный фонд, остающийся в веках тем знанием, которое становится фундаментом для дальнейшего осмысления бытия. Однако историческим эпохам свойственны определенные культурные этапы, влияющие в более узком своем проявлении на религию и науку. Так, М. Фуко выделял исторические эпистемы — структуры структур определенной эпохи, в которой складываются своя культура, свой путь развития и образ жизни[1].

[1] См.: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994. С. 34–35.

Современные философы и социологи отмечают, что нашему веку принадлежит парадоксальная и пока слабо осмысленная прерогатива жить в условиях слияния эпистемы с эпохой, которую она определяет, — наше информационное общество и, соответственно, культура, становятся эпистемическими. Именно этим обусловлен такой скачок в развитии теории познания (эпистемологии) и появление различных ее направлений — в частности, научного и религиозного. Вопросы о том, что человек получает в результате осмысления окружающей его действительности, как на него влияет это знание и как он сам, обогащенный этим знанием, понимает и осваивает мир, составляют основную проблематику, которая интересует эпистемологию как таковую, получившую вследствие использования ею научных понятий и методов именование научной.

Однако само понятие научности в эпистемологии имеет историческую тенденцию изменяться. Ее парадигмы, основанные на платоновских принципах отделения знания от мнения[2] и соответствия данных истинному положению дел[3], имели в разные эпохи разные эпистемические направленности. Можно говорить о том, что научная эпистемология, выраженная Карлом Поппером понятиями объективного знания и познания без познающего субъекта[4], — это лишь локальное рассмотрение общей проблемы теории познания, частная научно-теоретическая концепция, по своей сути близкая к методам идеального моделирования, поскольку заявленная в рамках научной эпистемологии как критерий достоверности знания его эксплицитность на деле обнаруживает научную ущербность и в эмпирическом опыте[5],

---

[2] См.: Эпистемология вчера и сегодня / отв. ред. В.А. Лекторский. М. ИФ РАН, 2010. С. 4.

[3] «Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе,— лжет» (*Никифоров А.Л.* Понятие истины // Эпистемология сегодня: идеи, проблемы, дискуссии: монография / под ред. чл.-корр. РАН И.Т. Касавина и Н.Н. Ворониной. Н. Новгород: Нижегородский гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского, 2018. С. 43.).

[4] См.: Эпистемология // Новейший философский словарь/ под ред. А.А. Грицанова [Электронный ресурс]. URL: https://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/newestdictionary/articles/622/epistemologiya.htm?ysclid=m3d6cnwcmj335894193 (дата обращения: 01.11.2024). Загл. с экрана.

[5] Интеллектуальные возможности человека для этого весьма ограничены (прежде всего комбинаторность и репрезентативность нашего мышления). См.: *Анкин Д.В.* Теория познания: учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2019. С. 10.

и в логико-абстрактном[6]. Утвердительней эпистемологическая позиция у научной точки зрения, которая учитывает в познании роль субъекта, его когнитивные свойства, жизненные обстоятельства, обуславливает познание в целом интерактивной связью субъекта и жизненного мира[7]. Данная точка зрения развивалась изначально в период античного зарождения эпистемологии, затем систематизировалась в эпохи Средних веков и Просвещения, а в Новое время под влиянием идей Р. Декарта начала видоизменяться, и уже в XX веке в ней появилось то направление, начало которому положил К. Поппер. Однако к нынешнему времени в научной эпистемологии произошел концептуальный разворот к аксиологии, который ознаменовал возвращение принципов теории познания к ее субъективным истокам, которые мы находим до эпохи Нового времени вплоть до античности. Этот аксиологический разворот может быть расценен и как приближение к принципам религиозного познания. Ведь предмет изучения эпистемологии напрямую касается любого направления человеческой мысли, так или иначе затрагивающего вопросы, лежащие в основе культуры, а значит, бытия. Теоретический анализ познания и выделяемого в результате рефлексии знания является сущностью научного подхода, который априори заложен в каждом виде профессиональной деятельности. Сказать, что заниматься подобным анализом — это прерогатива только науки, будет и верно, и неверно. Верно, потому что любая рефлексия на тему бытия человека всегда является в той или иной степени научно-исследовательской мыслью. Неверно, потому что само человеческое бытие, которого касается познавательная интенция, представляет собой разнородные сферы со своим самобытным образом существования, требующим, в свою очередь, такого же самобытного подхода. Из этого мы видим, что наряду с общей направленностью исследования познания и знания, с которой сливается собственно эпистемология науки, или научная эпистемология, есть и другие, самые разные эпистемологии (натуралистическая, эволюционная,

[6] Поскольку абстрактные конструкты, формируемые в рамках идеальных экспериментов, «не фиксируют физические и социальные реальности, но только те, что философ видит изнутри понятия, находясь внутри его мысленной сущности» (*Микешина Л.А.* Эпистемология в XXI в.: Новые книги, справочные материалы, рецензии и обзоры, 2000–2011 // Прорыв в новую эпистемологическую проблематику: О книге И.Т. Касавина «Текст. Дискурс. Контекст. Введение в эпистемологию языка» / отв. ред. А.Ю. Антоновский. М.: ИФ РАН, 2012. С. 117).

[7] См.: *Микешина Л.А.* Философия познания // Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Изд-е 2-е, доп. М.: St. Petersburg Center for the History of Ideas, 2008. С. 1–2.

социальная, генетическая и так далее). И, конечно, в этом ряду находится религиозная эпистемология.

Надо сказать, что эпистемология изначально шла рука об руку со знанием метафизическим, постепенно стала систематизироваться в определенное направление философской мысли, а затем и в отдельный раздел философии религии, круг исследовательских вопросов которой уходит далеко за пределы научных интересов и видимого бытия в целом. Отсюда закономерно появление вместе с научной эпистемологией и эпистемологии религиозной, включающей в себя проблематику религиозного познания, обоснованности и достоверной интерпретации верований, истинности духовного опыта[8], то есть рассматривающей те же самые научные вопросы, но только с точки зрения религии. В результате религиозной эпистемологии, за основу понятийного аппарата и методологии которой были взяты аналоги из эпистемологии научной, были свойственны и аналогичные крайности — эвиденционализм (полагающий, что вера должна быть на 100% «соразмерна данным»[9], и тем самым напоминающий концепцию объективного знания К. Поппера) и фидеизм (которому свойственен абсолютный примат веры над разумом и для которого поэтому характерна такая же абсолютная идеализация опыта, как и при логико-абстрактных экспериментах[10]). Преодоление этих чисто технических крайностей обусловило, с одной стороны, движение религиозной эпистемологии к ее автономному самодостаточному научному развитию, а с другой — ее апологетический характер, когда обоснование религиозного опыта на научных основаниях способствовало еще большему самоутверждению и автономности религиозной эпистемологии.

В этом свете определилась и одна из главных задач исследователя в области религиозной эпистемологии — анализ «правильной работы религиозного познавательного механизма»[11]. Причем осуществлять подобный эпистемологический анализ представляется

---

[8] См.: *Карпов К.В.* Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53, № 3. С. 15.

[9] См.: *Форрест П.* Эпистемология религии // Стэндфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей [Электронный ресурс]. URL: http://philosophy.ru/epistemology_of_religion/ (дата обращения: 18.09.2024). Загл. с экрана.

[10] См.: *Гайслер Н.Л.* Энциклопедия христианской апологетики // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/entsiklopedija-hristianskoj-apologetiki/20_4 (дата обращения: 01.11.2024). Загл. с экрана.

[11] *Карпов, К.В.* Указ. соч. С. 16.

необходимым с общепринятых и всем понятных позиций, в противном случае объективность веры подлежит сомнению, так как это будет указывать на ее необоснованность и фиктивность[12]. Очевидно, что под общепринятостью позиций надо понимать ту научную парадигму, согласованность которой обеспечивает интерсубъективность и рациональность — главные критерии научного знания[13]. Таким образом, в задачи религиозного эпистемолога входит поиск независимых от религиозного опыта и внешних по отношению к нему посылов, в свете которых этот опыт будет осмысляться, использование самых разных внерелигиозных методов познания с тем, чтобы, осуществив «сопоставление религиозного знания и рассуждения с процессом и результатами научного познания»[14], возможно было обосновать достоверность и объективность индивидуальных религиозных верований. Поскольку же в прерогативу религии входит обладание Истиной, данной через Божественное Откровение, а значит, и истинное познание бытия, подобная интеграция научной эпистемологии в религиозную представляется обоснованной и вполне закономерной.

В этом смысле актуальность развития религиозной эпистемологии обусловлена существующей со стороны науки критикой Церкви, основывающейся на претензии обладания критериями объективности знания. А поскольку дискурс между наукой и религией часто носит полемический характер, то для религии и, в частности, православного христианства имеет важное значение ведение этого диалога с помощью научно обоснованных аргументов, имеющих под собой строгую, систематически разработанную теорию. Наиболее адекватной современной научной ситуации представляется возможность осуществлять этот дискурс именно на базе религиозной эпистемологии, тем более что вся богословско-философская традиция складывается благодаря рационализации религиозных представлений (но не рационализму, выраженному в секуляризации сознания), эпистемологической рефлексии, обозначающей «тенденцию к все более общим постановкам вопросов и связанное с этим стремление к когерентизации системы представлений»[15].

С одной стороны, продуцирование в окружающий мир идеальных структур знания (так называемого валюативного знания,

---

[12] См.: *Форрест П.* Указ. соч.

[13] См.: *Кимелев Ю.А.* Эпистемологический статус религиозного знания // Поиск истины [Электронный ресурс]. URL: https://poiskistini.com/literatura/filosofija-religii-sistematicheskij-ocherk/epistemologicheskij-status-religioznogo-znaniya (дата обращения: 18.09.2024). Загл. с экрана.

[14] Там же.

[15] *Ермишин О.Т.* Философия религии: Концепции религии в зарубежной и русской философии: Учеб. пособие. М.: ПСТГУ, 2009. С. 11.

направленного на феноменологическое осмысление бытия)[16] ставит религию в один ряд с научным осмыслением мира, например, с аналитическими науками, работающими в том числе «в рамках проектного сознания»[17], что присваивает религии эпистемический статус. С другой стороны, чтобы избежать рационализма в теории познания и, как следствие, секуляризации, ученому-богослову, чтобы получить дескриптивные данные своего опыта, так сказать, в чистом виде, приходится помещать весь понятийный аппарат в «феноменологические скобки» и начинать «свое осмысление религии практически с нуля»[18], вырабатывая в рамках общей эпистемологии свои особые подходы.

При этом точки соприкосновения в подобном диалоге предоставляет и сама наука, поскольку, выявляя самые общие положения, касающиеся познания и знания, научная эпистемология в своих исследованиях дает представление не только об имплицитных структурах-эпистемах, которые определяют эпоху, но и о ментальных особенностях культур, сложившихся в историческое время. При этом религия, и в особенности православное христианство, ввиду своего колоссального потенциала преобразования действительности, дает более верный путь развития эпистемологии, ибо то нечто большее, что определяет культуру и является структурным основанием человеческого существования, гораздо ближе к религиозной парадигме бытия, нежели к научной. Тем самым эпистемология религии, рассматривающая проблемы метафизического познания, с ответами на сущностные вопросы бытия открывает научной эпистемологии новые горизонты человеческой мысли. Предлагая науке новый инструментарий, религиозная теория познания заимствует у нее научный. Так оправдываются слова Климента Александрийского, выразившего правильное соотношение между основными моделями человеческого познания эпистемологическим правилом: «Философия — служанка теологии»[19], ибо лишь размышление с позиции вечности «sub specie aeternitatis» позволяет человеку соединить «мир "res cogitans" и мир "res extensa"», «сферу физического и сферу интенционального»[20] и говорить о Боге на любом языке, в рамках любой культуры независимо от исторических условий.

---

[16] См.: *Хмелевская С.А.* Религия как форма постижения бытия // Идеи и Идеалы. 2017. Т. 1, № 3(33). С. 178–179.

[17] Там же. С. 178.

[18] *Ермишин О.Т.* Указ. соч. С. 16.

[19] *Климент Александрийский.* Строматы // iTexts.net: электронная библиотека. [Электронный ресурс]. URL: https://itexts.net/avtor-kliment-aleksandriyskiy/245802-stromaty-1-7-tom-kliment-aleksandriyskiy.html (дата обращения: 18.09.2020). Загл. с экрана.

[20] *Плужникова Н.Н.* Неклассическая эпистемология в современной культуре // StudFiles: файловый архив [Электронный ресурс]. URL: https://studfile.net/preview/9930375/page:11/ (дата обращения: 09.10.2024). Загл. с экрана.

Раздел VI
Религиоведение

Ковтуненко Даниил Михайлович,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

РАЗВИТИЕ, КРАХ И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТЕОРИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Аннотация: В 60-е годы XX века на фоне упадка традиционной религиозности в западных обществах начинает формироваться социологическая теория секуляризации. Рост научного интереса к феномену секуляризации способствовал поиску новых форм взаимодействия между светским обществом и религией. В связи с этим такие представители школы радикальной теологии, как Габриель Ваганян, Уильям Гамильтон, Пол ван Бюрен, Томас Дж. Дж. Альтицер, предложили атеистическую точку зрения в рамках спектра христианских возможностей в постхристианскую эпоху, однако данное направление мысли быстро потеряло актуальность. В конце прошлого столетия теория секуляризации подвергалась критике, что в конечном итоге привело к ее краху. Осознание обратимости процесса секуляризации расширяет диапазон исследований до обсуждения различных концепций постсекулярного общества, в частности, представленных Юргеном Хабермасом и Джоном Милбанком. В статье обсуждаются актуальные тенденции переосмысления феномена секуляризации в научной среде, а также упоминаются и вводятся в научный оборот малоизученные в отечественном религиоведении исследования.

Ключевые слова: теория секуляризации, десекуляризация, постсекулярность, социология религии, радикальная теология, радикальная ортодоксия.

В 60-е годы XX века, когда стал очевиден упадок традиционной религиозности в западном мире, феномен секуляризации превратился в ключевую проблему социологии религии и стал одним из главных предметов полемического дискурса. В это время появляется новое поколение социологов религии (Питер Бергер, Томас Лукман, Брайан Уилсон, Дэвид Мартин и многие

другие), для которых проблема секуляризации обретает первостепенную важность. Возникшие разрозненные теории постепенно осознаются и синтезируются в рамках единой научной модели, построенной на представлении о том, что все общества развиваются по единой схеме, представленной Европой и Соединенными Штатами Америки.

В те же годы под влиянием активного роста научного интереса социологов к феномену секуляризации параллельно развивается другое направление исследований, целью которых является ответ на вопрос не о причинах, а о последствиях секуляризации. В поисках выхода из экзистенциального тупика богословы разделились на два лагеря: часть из них отказывалась принимать вызов секуляризма всерьез, воспринимая его как временное явление, вторая же часть попыталась переосмыслить теологию в контексте жизни современного светского общества. Ко второму лагерю можно отнести малоисследованное в отечественном религиоведческом пространстве ответвление протестантской мысли, именуемое радикальной теологией, или теологией «смерти Бога».

Радикальная теология начинает формироваться из активных академических дискуссий в начале 60-х годов прошлого века. В 1961 году франко-американский теолог Габриэль Ваганян публикует свой труд «The Death Of God: the Culture Of Our Post-Christian Era», в котором утверждает отсутствие Бога в современной культуре и констатирует: «Мы живем в постхристианскую эпоху, потому что современная культура постепенно теряет следы того христианства, которое ее породило и сформировало. Будь то с национальной или международной точки зрения, христианство давно уже перестало быть соразмерным нашей культуре, которая день за днем подвергается внешним влияниям»[1]. В том же году американский теолог Уильям Гамильтон выпускает книгу «The new essence of Christianity», где в связи с тезисом Ваганяна предлагает нерелигиозную интерпретацию христианства. Ссылаясь на Л. Фейербаха, Гамильтон видит необходимость смещения «мира человека» в центр внимания современной теологии, то есть буквально выступает за превращение теологии в антропологию. «То, что христианство приписывало Богу, должно быть приписано человеку»[2], — пишет он.

[1] *Vahanian G.* The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era. New York: George Braziller, 1961. P. 228.

[2] *Hamilton W.* The new essence of Christianity. New York: Association Press, 1961. P. 15.

Современный светский человек должен выйти за рамки мучительного поиска спасения от греха, перейдя к уверенной, оптимистичной, светской позиции. В 1963 году богослов, писатель и епископальный священник Пол ван Бюрен издает книгу «The Secular Meaning of the Gospel»[3], в которой говорит о необходимости трактовки Евангелия без использования слова «Бог» и обращения к теистическому мировоззрению. К этому времени «радикальная теология» начинает набирать обороты, однако предана широкой огласке она будет лишь через несколько лет.

8 апреля 1966 года знаменитый американский еженедельный журнал «Time» вышел с провокационным заголовком на обложке, отсылающим к тезису Ф. Ницше — «Is God dead?»[4]. Статья, которая больше года разрабатывалась журналистом Джоном Т. Элсоном совместно с рядом именитых теологов, подразумевалась как некий ответ на вызовы секуляризма. В статье Элсона упоминались лидеры рассматриваемого нами движения: Томас Дж. Дж. Альтицер, Уильям Гамильтон и Пол ван Бюрен. Опираясь на Ф. Ницше, они понимали «смерть Бога» как культурно-историческое событие, ставшее частью человеческого опыта в XIX веке, и предлагали создать теологию без теоса, представить атеистическую точку зрения в рамках спектра христианских возможностей. Рассуждения радикальных теологов о «смерти Бога» пересекаются с рассуждениями о судьбе самой западной культурной традиции и ее теологической составляющей.

Американский теолог, религиовед и, вероятно, самый известный представитель данного движения Томас Альтицер критикует традиционную теологию, утверждая, что она отчуждена от современного христианина и не способна выдвигать новые идеи. Теология, по его мнению, должна искать современные выражения для слова веры, ибо она уже не может основываться на форме и языке далекого прошлого. Он считает, что пока теология остается привязанной к логическим законам тождества и противоречия, она так и не сможет преодолеть барьер между изначальным Богом и мирской историей.

Данное направление мысли активно развивается и в еврейском научном сообществе. Последствия Шоа оказали огромное влияние на развитие еврейской философии и теологии, вызвав ряд

[3] See: *Van Buren P.M.* The Secular Meaning of the Gospel. London: SCM Press, 1963. P. 87.

[4] See: Time. 1966. Vol. 87, No 14. P. 36.

споров о роли Бога во вселенной. Совокупность подобных дискуссий называют «теологией Холокоста». Часть еврейской общественности видела Холокост как коллективное наказание за продолжающуюся неверность еврейского народа по отношению к Богу, вторая часть присоединилась к концепции «смерти Бога». В 1966 году американский раввин Ричард Л. Рубинштейн выпускает книгу «After Auschwitz. Radical theology and contemporary Judaism»[5]. В ней он утверждает, что опыт Холокоста разрушил традиционное иудейское представление о Боге, особенно как о Боге завета с Авраамом, и что единственно интеллектуально честный ответ на Холокост — отказ от Бога. Однако в своих более поздних работах он отходит от этой радикальной позиции в пользу деизма.

Уже в 1970-е годы интерес научного сообщества к теологии «смерти Бога» ослабевает. В поисках выхода из кризиса фундаментального богословия радикальные теологи столкнулись с критикой с обеих сторон дискурса. Представители традиционной теологии обвинили радикалов в превращении западного христианства в секулярную псевдорелигию, а воинствующие атеисты-материалисты восприняли их концепции как полумеры. После краха теории секуляризации, произошедшего к концу века, идеи школы радикальной теологии потеряли былую актуальность, однако не были забыты навсегда. Если в момент образования движения радикальные теологи позиционировали свои концепции как компромиссный ответ на вызовы бушующего секуляризма и атеизма, то на сегодняшний день радикальное богословие сталкивается уже с задачей провозгласить «смерть Бога» во времена растущей веры.

В начале нового тысячелетия теория секуляризации подвергалась серьезной критике и зашла в концептуальный тупик. Так, например, американские социологи, приверженцы теории рационального выбора Родни Старк и Роджер Финке в своей работе «Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion», рассматривая теорию секуляризации, выявляют в ней ложные идеологемы, формирующие базис так называемой старой парадигмы: 1) религия ложна, вредна и коренится в аномальной психологии; 2) религия обречена; 3) религия представляет собой эпифеномен; 4) исследование религий в «старой парадигме» коренится не на собственном методологическом аппарате социологии,

[5] See: *Rubenstein R.L.* After Auschwitz. Radical theology and contemporary Judaism. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966. P. 215.

а в большей степени на аппарате психологии; 5) религиозный плюрализм негативно влияет на религиозность, в то время как религиозные монополии поддерживают ее. Путем эмпирических исследований Старк и Финке последовательно опровергают каждый из пунктов. Ученые пишут: «Воинствующий атеизм ранних социальных ученых был мотивирован отчасти политикой... Социальные науки возникли как часть нового политического порядка, который воевал со старым порядком»[6]. Социология как наука набирала силу в условиях невиданных доселе антиклерикализма, коммунизма, анархизма и атеизма, а теория секуляризации возникла в той борьбе за собственное существование, которую наука вела против религии.

Переход от тезиса о линейном развитии обществ к тезису о «множественных современностях» не мог не затронуть теорию секуляризации. Вплоть до начала XXI века теории секуляризации строились на основе анализа жизни западных стран, однако выводы делались так, как если бы сценарий модернизации и вытекающей из него секуляризации являлся обязательным для всего человечества. После развала базиса теории исследователей секуляризации можно условно разделить на две группы: тех, кто продолжает отстаивать теорию в ее изначальном виде, и тех, кто пытается осознать все следствия тупика, в который зашла данная теория.

Критика теории секуляризации позволила осознать обратимость данного процесса и расширить диапазон исследований до обсуждения концепций десекуляризации и постсекулярного общества. Стоит оговориться, что хоть и у некоторых авторов эти термины используются как взаимозаменяемые, они не являются тождественными. Приставки «де-» и «пост-» формируют термины, содержание которых различно. Термин «десекуляризация» был введен Питером Л. Бергером в его книге 1999 года «The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics»[7]. Данное понятие понималось им в контексте возвращения общества в состояние до секуляризации. Приставка «де-» здесь декларирует переход процесса в противоположное состояние. Приставка «пост-» имеет более широкий спектр значений, в зависимости от контекста она может означать нейтральное

[6] *Stark R., Finke R.* Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. California: University of California Press, 2000. P. 14.

[7] See: *Berger P.L.* The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 113.

«после», но часто она принимает значение «де-» или даже «анти-». Однако стоит заметить, что значение использованного термина в большей степени зависит от нарратива, заданного самим исследователем.

Немецкий философ и социолог Юрген Хабермас одним из первых заявил о начале постсекулярной эпохи. Менее чем через месяц после трагедии 11 сентября 2001 года, в речи по случаю вручения ему Премии мира немецких книготорговцев, он бросил «когнитивный вызов» светскому обществу, призвав к новому пониманию религиозных убеждений. В 2004 году в рамках беседы с Йозефом Ратцингером (будущим Папой Римским Бенедиктом XVI) Хабермас заявил, что для постсекулярного перехода необходим новый тип коммуникации между светским и религиозным миром. Хабермас наследовал модернистскую систему ценностей, а с ней и социологический взгляд на секуляризацию. Он все отчетливо разделяет религиозный и секулярный языки. Он по-прежнему считает, что религиозный язык менее рационален, чем светский. Рациональные аргументы являются краеугольным камнем любого общественного обсуждения, и только они приводят к законным, политически обязательным и юридически исполнимым решениям. Секулярная общественность, по мнению данного исследователя, более предрасположена к «полифонии дискурсов», тогда как религиозным гражданам сложнее расстаться с универсальной значимостью убеждений.

Оппонируют Хабермасу представители незаслуженно обделенной вниманием в русскоязычном научном сообществе христианской философской школы «радикальной ортодоксии». Критика современной культуры радикал-ортодоксами, основывается в первую очередь на несогласии с субстанциальностью понятия «секулярность». Лидер движения Джон Милбанк призывает пересмотреть не итоги секуляризации, а саму природу этого явления. С его точки зрения это искусственное понятие, оно является неким конструктом, а не исходным аутентичным явлением культуры. Милбанк и его последователи утверждают, что секуляризм возможен только как отрицание исходной первичной религиозности и что он существует только за счет этого отрицания. Сам процесс секуляризации является не столько антирелигиозным, сколько инорелигиозным. Если вывести секулярность за рамки фундаментальной критики, это только подтвердит ее религиозный характер.

Одной из ключевых целей радикальных ортодоксов является снятие противопоставления религиозного и секулярного. «Мы

привыкли отделять светскую часть культуры от религиозной. Но сами эти феномены и их деление, по мнению Милбанка,— догматы теологии светского, которая пытается выдать себя за нейтральную идеологию»[8],— пишет М.В. Локосова. Отрицая эту дихотомию, представители данного направления утверждают, что единственная и общая реальность, в которой находится человек и его мир,— это реальность Бога. Поэтому, с их точки зрения, пытаться исправить постмодернистский секуляризм путем пересмотра модерна — заведомо ложный путь. В основе теологии радикальных ортодоксов лежит метод партиципации, который Милбанк заимствует у Платона и блаженного Августина: «Партиципация отрицает замкнутость территории тварного и тем самым позволяет конечным вещам пребывать в их целостности и чистоте... Таким образом, отталкиваясь от своего центрального концепта — партиципации, религиозная ортодоксия приходит к заключению о необходимости того, чтобы всякая научная дисциплина вписывалась в единую теологическую перспективу, в противном же случае она попадает в зону "подвешенной пустоты", отделенной от Бога»[9].

Итак, кратко упомянув некоторые исследования XX–XXI веков, мы выявили тенденцию изменения восприятия и трактовки феномена секуляризации. XX век — век рефлексии, множество мыслителей пытались найти универсалистский ответ на вопрос «что дальше?». Разрозненные теории так и не смогли сформироваться в единый комплекс знаний, все глубже уходя в метадискурс, удаляясь от своей онтологической цели. На этом фоне происходит развал базиса теории секуляризации. Произошло осознание нелинейности и обратимости данного процесса. Контекстуальная критика позволила выйти за пределы исследований в контексте европоцентризма и изучить мир во всем его многообразии. Смена эпохи модерна открыла возможность возвращения религиозной мысли в научный дискурс. Однако важно учитывать, что переход к новой культурной парадигме вовсе не означает отсутствия рисков секуляризации.

[8] *Локосова М.В.* Между пост-, де- и метасекулярностью: Хабермас, Милбанк, Жижек. Творение после ничто // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 9, № 4. С. 20.

[9] *Щипков Д.А.* «Радикальная ортодоксия»: критический анализ: монография. М.: Русская экспертная школа, 2020. С. 66.

Мовчан Марина Алексеевна,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

АКТУАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИИ

Аннотация: В статье рассмотрены теоретические аспекты понятия «государственно-конфессиональная политика», артикулировано различие таких явлений, как религиозная и конфессиональная государственная политика. Сформулированы долгосрочные тенденции государственно-конфессиональной политики в современной России: поддержка религиозных организаций традиционных конфессий, борьба с экстремизмом, регулирование деятельности новых религиозных движений, а также выделены тенденции, появившиеся в последнее десятилетие.

Ключевые слова: государственная политика, государственная политика в религиозной сфере, государственно-конфессиональная политика, государственно-конфессиональные отношения, церковно-государственные отношения, политология религии.

Необходимость осуществления политики в религиозной сфере появилась вместе с возникновением государства как института. На заре человеческой истории вместе с возникновением религии, развитием форм взаимоотношений между людьми, а также территориальной и экономической дифференциацией появилась необходимость в урегулировании деятельности религиозных институтов. Кроме того, при возникновении государства религия устанавливала законность власти правителя.

В современной научной литературе используются несколько понятий, обозначающих политику государства в религиозной сфере, разница между ними не артикулируется. Государственная политика в религиозной сфере может быть как секулярной, так и несекулярной. Секулярная политика, в свою очередь, подразделяется на религиозную и конфессиональную политику. Понятие «религиозная политика» является более широким, чем понятие

«конфессиональная политика», и включает в себя последнее. Конфессиональная политика — это политика государства в отношении отдельных конфессий.

Государственно-конфессиональная политика «представляет собой определенный вид деятельности органов государственной власти в сфере государственно-конфессиональных отношений, направленный на реализацию реальных и декларируемых прав в рамках существующего законодательства и норм международного права»[1].

Религиозная политика является предметом рассмотрения политологии религии[2]. Религиозная политика стала областью повышенного интереса исследователей в области политических наук относительно недавно. Наиболее распространенная трактовка термина «политология религии» — это «совокупность исследований, учитывающих различные взаимосвязи явлений религии и политики на основе соединения многих научных дисциплин и их методов, в частности: политических и административных наук, культурно-религиозных наук, теологических наук, социологических наук, философии, истории, юридических наук, канонического права, экономики и социально-экономической географии»[3].

Политология религии определяется как субдисциплина политологии и управления, ее суть заключается в политологическом анализе феномена религии или любого из его компонентов (доктрины, культа, организации). В этом случае базовым допущением является рассмотрение религии как политического феномена (аналогично допущениям социологии религии, которая рассматривает религию как социальное явление). В содержание понятия входят также вопросы взаимовлияния религиозных и политических явлений, а исходной исследовательской перспективой являются выводы политологии и управления с учетом методов и достижений других научных дисциплин.

Применительно к современной Российской Федерации, являющейся светским государством, государственно-конфессиональная (вероисповедная) политика — это «часть политики государства в сфере свободы совести и вероисповедания,

---

[1] *Матвиенко В.А.* Государственно-конфессиональная политика в современной России: приоритеты, особенности, тенденции: дис... канд. полит. наук: 23.00.02. Орел, 2006. С. 11.

[2] See: *Zenderowski R., Michalak R.* Polityka wyznaniowa. Aspekty teoretyczne i egzemplifikacje. Zielona Gyra, 2018. S. 6.

[3] Ibid. S. 6.

а именно: система действий государства, включающая целеполагание, правовое обоснование, комплекс организационно-практических мер по обеспечению и защите свободы совести и свободы вероисповедания человека и гражданина, регулированию деятельности религиозных объединений, осуществлению сотрудничества с ними в решении социально и государственно значимых проблем, достижению межрелигиозного и межконфессионального мира»[4].

Можно выделить долгосрочные тенденции государственно-конфессиональной политики в России и тенденции, появившиеся в последнее десятилетие.

К долгосрочным тенденциям относятся:

1) поддержка религиозных организаций традиционных конфессий;

2) борьба с экстремизмом;

3) регулирование деятельности новых религиозных движений.

К тенденциям последнего десятилетия относятся аспекты, связанные с международной деятельностью Российской Федерации, а также с сотрудничеством государства и религиозных организаций на региональном уровне. Россия позиционирует себя на международной арене защитницей традиционных духовно-нравственных ценностей, противопоставляя их либеральным тенденциям Запада, проводит нейтрализацию попыток навязывания деструктивных идеологий. «Государственная политика по сохранению и укреплению традиционных ценностей реализуется в области образования и воспитания, работы с молодежью, культуры, науки, межнациональных и межрелигиозных отношений, средств массовой информации и массовых коммуникаций, международного сотрудничества»[5].

На региональном уровне расширяется взаимодействие государства и религиозных организаций в социальной и гуманитарной сферах. Согласно Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях», «государство оказывает содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также реализации ими общественно значимых

---

[4] *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 39.

[5] Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // Гарант.ру [Электронный ресурс]. URL: https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/ (дата обращения: 12.12.2024). Загл. с экрана.

культурно-просветительских программ и мероприятий»[6]. В рамках данного направления с привлечением средств государственного бюджета реализуются церковно-общественные социальные проекты, проводится работа по сохранению окружающей природной среды, осуществляется совместная поддержка института семьи, материнства и детства.

Таким образом, в настоящее время в России сохраняются тенденции конструктивного взаимодействия государства и религиозных объединений. Для сравнения дадим описания тенденциям государственно-конфессиональных отношений в странах Центральной и Восточной Европы.

Этническая и конфессиональная политика в государствах Центральной и Восточной Европы в последние годы столкнулась с важной проблемой изменения этнической и конфессиональной структуры отдельных государств, с одной стороны, и неизбежными изменениями в отношениях по линии «религия — нация — государство» — с другой. Модели этноконфессиональных отношений трансформируются под влиянием целого ряда явлений и процессов: модернизационных тенденций, глобализации и растущей роли социальных средств массовой информации, обострения миграционного кризиса, роста популярности крайних идеологических и мировоззренческих движений (как левого, так и правого толка), регионального сепаратизма[7].

В ближайшие десятилетия страны Центральной и Восточной Европы будут все больше отличаться от стран Западной Европы, по крайней мере, по двум причинам[8].

1. Религиозный фактор в Западной Европе будет играть все более важную роль, главным образом благодаря общественно-политической активности иммигрантов из мусульманских стран. Представляется неизбежным, что религиозные меньшинства сначала будут требовать территориальной или отраслевой автономии, а затем определенные религиозные принципы будут включены в общее законодательство. Тем временем в Центральной и Восточной Европе будет происходить процесс ослабления связей между государством, нацией и религией, но это не приведет

[6] Федеральный закон от 26.09.1997 N 125-ФЗ (ред. от 06.04.2024) «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Консультант Плюс. [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/346e734e25630178ac9172429abf0c422fa02ee1/ (дата обращения: 12.12.2024). Загл. с экрана.

[7] See: *Zenderowski R., Michalak R.* Op.cit. S. 134.

[8] Ibid. S. 65–66.

к глубокой секуляризации общественной жизни, как на Западе. Обе структуры — государство и Церковь — продолжат пользоваться автономией и преследовать свои собственные цели, при этом сотрудничая, но не конкурируя друг с другом.

2. В Западной Европе будут нарастать конфликты между мусульманами и неверующими (атеистами), а в Центральной и Восточной Европе основной линией конфликта станут споры внутри той или иной религиозной общины или между убежденными верующими и теми, кто просто признаёт историческое церковное наследие, но считает себя атеистом или — чаще всего — агностиком.

Рыжкин Ярослав Анатольевич,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

КРИЗИС ВЕРЫ КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ЭРНСТА ТРЁЛЬЧА, МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА, КАРЛА БАРТА И ХЭЛА КОХА

Аннотация: В статье рассматривается феномен кризиса веры в воззрениях протестантских философов, таких как Эрнст Трёльч, Мартин Хайдеггер, Карл Барт и Хэл Кох. Анализируется, как каждый из этих мыслителей интерпретирует упадок религиозности в свете экзистенциальных вопросов, связанных с вызовами времени и утратой человеческой идентичности. Показан конфликт религии и науки, предлагаются практические подходы к решению проблемы.

Ключевые слова: кризис веры, секуляризация, религиозный упадок, протестантская философия, западное богословие, военное и поствоенное общество XX века.

Характеризуя упадок религиозного сознания и секуляризацию общества в XX веке, мы непременно должны обратиться к обыденному для этого периода слову — «кризис». Первоначально этот термин возник в сфере медицины, где им обозначалось пограничное состояние человека, находящегося между жизнью и смертью. Ничто не мешает перенести данное определение в социально-политический контекст, однако найдется ли тот метафорический «врач», который окажется способный вылечить общество от угрозы распада и потери им чувства религиозности? Религия в подобных условиях всегда соединяет индивидуальное и коллективное, а затруднительная задача богословия или философии состоит в том, чтобы растолковать феномен кризиса. Если этого не происходит, религиозное мировоззрение стремительно теряет свою актуальность.

Немецкий богослов Эрнст Трёльч — один из немногих, кто решил взять на себя этот груз ответственности. Зная о растущей

дистанции между прогрессивным научным знанием и христианской теологией, он предполагал наличие еще большего конфликта в будущем. Для раскрытия феномена религии Трёльч прибегает к истории и философии, он стремится унифицировать знание о нем в рамках психологии и эпистемологии и пользуется религиоведческой методологией. «В интересах самой христианской истины оно (христианское общество.— *Ред.*) должно быть предельно открытым к диалогу с другими науками, находиться на уровне этих наук и должно быть способным в этом честном диалоге обосновывать свою истину»[1].

Из сказанного очевидно, что богословие и его научный аппарат должны быть расположены в стремительной интенции к унификации своих заключений с передовыми открытиями науки. Тем не менее с этим не согласен иной немецкий мыслитель — Мартин Хайдеггер. Он утверждает, что превращение религии в нечто научно обоснованное не совсем корректно, и более того — вредно. Неудача Трёльча, по его мнению, заключается в том, что он отходит от онтических структур, изменяя понятия, применимые в отношении феномена религиозности, в совершенно абстрактные и метафизические заключения. Напротив, аргументация религии с точки зрения, например, психологии, должна соответствовать эпистемологическому априори — это то, что независимо от опыта, присуще разуму и никак не соотносимо с помешательством рассудка: «По аналогии с теоретическим априори эпистемология религии должна выработать религиозное априори, что означает фиксацию истинного содержания, "рационального момента" религии, благодаря которому вера вообще становится возможной»[2]. Хайдеггер хочет показать, что Трёльч, идя путем индукции к религиозной метафизике, натыкается на проблему смешения всех иных методов исследования феномена религиозности, не замечая главного: «Понятие религии становится вторичным. С таким же успехом можно говорить о социологии или эстетике религии»[3]. Здесь нетрудно усмотреть влияние Фридриха Шлейермахера. Хайдеггер, перефразируя мысли данного теолога, говорит о том, что религия не может быть сведена к морали и метафизике. Чрезмерная сложная аргументация, которой наполнены многие

[1] *Гестрих К.* Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: тексты с комментариями. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 16.

[2] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Abteilung II: Vorlesungen 1923–44. B. 60. Phdnomenologie des religiqsen Lebens. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1995. S. 24.

[3] Ibid. S. 27.

исследования представителей трансцендентальной философии, ведет интеллектуальное сообщество к неизбежному кризису веры и секулярности: «Сложности самой культуры превратили религию в нечто, чем она по сути не является»[4].

Однако Карл Барт предлагает иной, более фундаментальный взгляд на эту проблему. Его диалектическое богословие, или «теология кризиса», выражено в комментариях на Послание к римлянам: оно указывает на наличие «религиозной реальности», которая, в свою очередь, коренится в основе личностных и конечных убеждений, в сфере безусловного. Религиозная реальность противостоит той иллюзорной, или «нормальной», реальности, в которой мы пребываем. У этой «нормальной» реальности нет защиты от кризисов, но их преодоление возможно в реальности религиозной, к достижению ее, через трудности, обязан стремиться каждый верующий. Интеграция обоих видов реальности — это приоритет, о котором человеческая цивилизация должна памятовать: «Наша солидарность друг с другом не может быть основана на чем-то позитивном, так как во всем по-человечески позитивном ("религиозные склонности", "нравственное сознание", "человечность") всегда уже находятся зародыши социального разложения»[5].

Карл Барт заявляет, что между религией и обществом существует дистанция. Но заметим, что диалектическая теология должна находиться в нейтралитете по отношению к политическим, социальным и тому подобным кризисным проблемам. Положение верующего заключено в его природной немощи, а следовательно, потенциальной греховности, поэтому «реальная сила веры» находится в руках лишь одного Бога, где богословие функционирует как чистейшая форма религии, с которой возможно и нужно взаимодействовать. Практика теологии выступает неким укрытием, интеллектуальным спасением от опасной реальности, но с одним большим исключением: «Мы должны сомневаться в отношении самих себя в тот момент, когда мы осмеливаемся считаться с тем, что мы верим»[6].

Тем не менее для религиозных сообществ и людей, объединенных в них, это не гарантированная неуязвимость от кризисов веры. Карл Барт не учитывает также то, что при подобных условиях

---

[4] *Kisiel T., Sheehan T.* Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927 / 2nd, revised and expanded edition. Seatle: Noesis Press, 2010. P. 93.

[5] *Барт К.* Послание к Римлянам. М.Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2005. С. 73.

[6] *Барт К.* Указ. соч. С. 122.

часто неизбежен децизионизм, когда верующие в силу собственных убеждений воспринимают «профанную» реальность, нецерковное пространство как нечто заведомо чужеродное и предосудительное или вовсе отказываются от какой-либо политической активности, таким образом последовательно определяя себя в маргинальные слои общества. Диалектическая теология Барта оставляет некоторые неясности, однако при описанном выше подходе к христианской вере и религии обуславливает то противостояние Церкви, какое было организовано при приходе НСДАП к власти.

Для русскоговорящего интеллектуального пространства фигура Хэла Коха (1904–1963), датского богослова и церковного историка, совершенно не известна. Труд всей его жизни, книга «Что такое демократия?»,— важный и показательный пример того, как через богословскую мысль протестантской Реформации возможно осмыслить процесс секуляризации XX века, формы и этику власти. После Второй мировой войны работу Коха включили в список обязательной литературы для школьников Дании, таким образом определяя ее дидактический смысл в формировании грамотного подхода к политологии.

Отправной точкой понимания того, что такое демократия, согласно данному автору, является вовсе не социология или юриспруденция, а теология, и сам язык Коха наполнен религиозными конструкциями: «Человек был, по выражению Лютера, “ineurvatus in se”, заперт в самом себе. Со словами Иисуса родился новый дискурс о человеческой жизни»[7]. Христианство по своей природе было тем, что сейчас называют демократией, то есть западноевропейским образом жизни. Оно время от времени превращалось в эталон ортодоксии, по которому можно было отделять «чужих» от «своих». В данном контексте процесс секуляризации существует уже более тысячи лет, и религиозный кризис, связанный с событиями XX века, здесь вовсе не критерий оценки. Кох характеризует данное явление следующими словами: «Это не победа, которая была одержана, а битва, которая все еще продолжается»[8].

Как показывает исторический нарратив, мир еще не видел «истинной демократии». Она придет тогда, когда человечество сможет преодолеть раскол неравенства: поначалу в каждом государстве в отдельности, а позже — и во всей совокупности людей. Однако демократический принцип власти, согласно Коху,

[7] *Koch H.* Hvad er demokrati? Haslev: Gyldendal, 1991. S. 91.
[8] Ibid. S. 12.

не может быть устроен по принципу христианских, евангельских заповедей. Тем не менее методология Коха строится на богословских принципах Мартина Лютера, на его знаменитой доктрине «sola fide». Ее радикальное применение на практике позволяет обществу оставаться упорядоченным, сохранять принцип мирного и, что важно, светского сосуществования. Подобным образом протестантская теология должна сначала трансформироваться в универсальную и безрелигиозную социальную этику, став законом обыденной человеческой жизни. Этот этап будет предшествовать добровольному религиозному возрождению, где люди вновь найдут жизненный смысл в Боге. Во многом мысли Коха предвещают работу иного датского философа — Кнуда Эйлера Лёгструпа. В своей статье 1952 года Лёгструп указывает, что подступом к массовому обращению в христианство является процесс секуляризации: «Мнение о порядке и структуре общества должно было быть секуляризовано, прежде чем идея свободы Евангелия могла получить распространение Stellungnahme zur Ordnung und Struktur»[9].

Несмотря на то что Хэл Кох рассматривает общество как целую и светскую структуру, к концу его работы «Что такое демократия?» становится ясно, что человечество не может считаться самодостаточным и адекватным, пребывая вне религиозной мысли. Люди, не сплоченные одной абсолютной идеей и обладающие чрезмерной вольностью, всегда переключатся на своих соседей, подрывая их права и свободы. Отсюда также следует, что процесс секуляризации не всегда можно обозначить негативной коннотацией. Социум, который был обделен религиозной жизнью, начинает воспринимать веру как ранее забытое, сокрытое и заведомо истинное откровение. Однако нет никаких гарантий, что цикл не повторится вновь, и атеистические воззрения, по мере роста религиозных, не начнут как реакция превалировать над последними. Дискуссионным также является вопрос о том, способствовала ли работа Коха актуализации неверия, отказа от христианской религии? На наш взгляд — нет. Его труд в значительной степени является одним из больших интерпретационных исследований лютеранского наследия европейской цивилизации, где ни о каких явных доказательствах, корреляции не ведется и речи.

[9] *Løgstrup K.E.* Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft // Beiträge zur evangelischen Theologie. B. 15. München, 1952. S. 22.

Таким образом, несмотря на различия в подходах и методах исследования феномена кризиса веры и процессов секулярности, Хайдеггер, Барт, Кох и Трёльч объединены общей озабоченностью последствиями секуляризации в контексте человеческого существования, смысла жизни и моральных ориентиров в военном и поствоенном обществе. Они по-разному подходят к традиции, проблеме смысла, критике современности (ее ухода от метафизических и религиозных основ), но акцентируют свое внимание на необходимости присутствия религиозных институтов для поддержания цельности и морального облика человечества.

Чекмарева Анастасия Витальевна,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРАВОСЛАВНО-ИСЛАМСКОГО ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация: Православно-исламский диалог затрагивает многие сферы жизни современной России. В статье описывается влияние межрелигиозного диалога на образовательную сферу, которая способна создавать продуктивную среду для реализации межконфессионального согласия. Проведя системный анализ, автор выявил проблематику православно-исламских отношений, цели программ, направленных на достижение межрелигиозного согласия, причины, препятствующие достижению гармонии в межрелигиозных отношениях.

Ключевые слова: православно-исламский диалог, воспитательный потенциал, христианство, ислам, межрелигиозные отношения.

Христианство и ислам — два мощных и влиятельных социальных института в Российской Федерации. Эти религиозные институты имеют совпадающие приоритеты в отношении развития государства, общества и личности. Интегрирующий потенциал христианства и ислама совпадает с политической стратегией государства — курсом на построение единого гражданского общества с приоритетом гражданской ответственности и высокой морали. Православно-исламский диалог является необходимым инструментом социального регулирования ценностей подрастающего поколения через образовательные учреждения.

Располагая различными педагогическими техниками, анализируя социокультурные явления в обществе, имея расположение и «заказ» от государства, образование рождает новый социум. Современный этап дружеских межконфессиональных

отношений пришел на смену эпохам межрелигиозных войн, атеистической политики. Межконфессиональное согласие приобрело значение нового культурно-аксиологического базиса.

Существует несколько методик, позволяющих приобщить молодежь к проблематике межрелигиозного диалога. Во-первых, это применение индоктринационных техник. Это способ объяснить те или иные явления посредством разума, развивая аналитические способности детей и логику. Во вторых, раскрытие неповторимости российской многоконфессиональной культуры. Данный метод развивает духовную культуру личности[1].

Как отмечает Д.В. Шмонин, «Образование “с заглавной буквы” всегда было связано с просвещением и воспитанием, то есть со сферами знания и ценностей. Разумеется, существуют различные классификации ценностей. Ценности могут носить прагматический характер, формироваться на личностно-экзистенциальном уровне, относиться к сфере материальных интересов»[2].

При изучении проблематики межрелигиозных отношений в школе стоит обратить внимание на следующие темы:

— историческое и культурное утверждение традиционных религий в Российской Федерации;

— влияние религии на общественное сознание человека в современной социальной среде;

— религиозно-культурное достояние религиозных течений: святыни, священные тексты;

— уважение к сакральному;

— важность поддержания межрелигиозного диалога в многоконфессиональном государстве;

— эффективность в работе с социально-значимыми явлениями такой методики, как диалог;

— инструменты коммуникации с разными социальными группами;

— воспитание этических норм (милосердие, сочувствие, взаимоуважение и тому подобное);

---

[1] См.: *Бурлака Д.К.* Ценностно-культурологическая модель гуманитарного образования как методология духовно-нравственного воспитания личности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 3. С. 211.

[2] *Шмонин Д.В.* Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. С. 39.

— общие культурные, нравственные и цивилизационные тенденции религиозных течений, влияющих на современную социальную обстановку в России[3].

В программах общественно-научных учебных предметов в школах декларируются следующие цели, связанные с достижением межрелигиозного согласия:

— взаимодействие людей, находящихся в одном социуме, но относящихся к различным общественным группам по национальной и религиозной принадлежности;

— поиск и обретение новых способов коммуницирования и интегрирования общества;

— приоритет всеобщего объединения населения против внешних социальных, культурных, политических, экономических и технологических обстоятельств;

— доминирование идеи единого историко-культурного наследия для всех граждан России;

— формирование идеала гражданской ответственности;

— провозглашение консолидирующей роли традиционных ценностей;

— осознание важности психологического, эмоционального, ментального и культурного комфорта для всех групп общества в государстве;

— воспитание в молодом поколении терпимости к разным социальным общностям, непредвзятости;

— развитие гуманистических принципов, минимизация проявлений подростковой ненависти в среде сверстников;

— понимание и принятие молодыми людьми культурного разнообразия и, как следствие, глубокое уважение к святыням, обрядам и традициям других религий (в этом отношении и деятели христианства, и деятели ислама в России воспитывают у молодежи представление об этнокультурном равенстве двух традиций);

— создание уютного образовательного пространства для учеников разных национальностей и вероисповеданий;

— изыскание «родственных» переплетений в истории, культуре, традициях и ценностях религий;

— создание миротворческого пространства для всех слоев населения.

---

[3] См.: *Мишучков А.А.* Принципы образовательной модели христиано-мусульманского диалога // Мультиурок [Электронный ресурс]. URL: https://multiurok.ru/files/printsipy-obrazovatelnoi-modeli-khristiano-musulma.html (дата обращения: 10.03.2024). Загл. с экрана.

Препятствиями к принятию молодыми людьми идеалов межрелигиозного согласия можно назвать следующее:

— для православия и ислама характерны противоречивые тенденции эксклюзивизма и инклюзивизма, поэтому одной из проблем налаживания межрелигиозных отношений посредством школьного обучения является то, что ученик, который относит себя к той или иной религиозной традиции, может «спотыкаться» о свой мировоззренческо-религиозный фон, что может порождать внутренние конфликты личности[4];

— разнородный характер претензий также становится проблемой достижения межрелигиозного согласия: учеников могут воспитывать в семьях, где родители не желают расширять религиозный кругозор детей; стереотипное мышление и ничем не подкрепленные предубеждения в отношении той или иной конфессии увеличивают количество разногласий и конфликтов на религиозной почве;

— неучастие представителей государства в создании необходимых правовых установок способно усугублять межрелигиозный кризис в стране;

— исторические события, негативно влияющие на историю взаимодействия религий влекут за собой конфликтный характер взаимоотношений между их последователями[5].

Несмотря ни на что, приоритет налаживания коммуникативного межконфессионального моста не теряет своей актуальности. Обширная деятельность различных религиозных течений и организаций и их взаимодействия будут неизбежно возвращать к этому вопросу. Российская Федерация на примере своей истории смогла доказать возможность и эффективность межрелигиозной политики. Накопленный опыт мирного взаимодействия традиционных религий в России должен мотивировать молодежь. Религия как путь человека к светлому, духовному началу способствует морализации общества. И важность поддержания и развития православно-исламского диалога в контексте активной социализации подрастающего поколения обусловлена необходимостью создания надежного будущего для следующих поколений.

---

[4] См.: *Макаров Д.В.* Проблемы межрелигиозного диалога в преподавании религиоведческих дисциплин в школе и в вузе // Религия, общество, государство. 2013. № 8. С. 62.

[5] См.: *Матвиенко Е.А., Гордиенко В.В.* Межрелигиозный диалог: проблемы и перспективы // Вестник Волгоградской академии МВД России. 2010. № 2 (13). С. 4.

Кулиев Руслан Вячеславович,
студент
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ЦАРЕЙ В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ НОВОГО ЦАРСТВА, ПЕРСИИ ПРИ АХЕМЕНИДАХ И ВИЗАНТИИ ПРИ ЛЬВЕ I

Аннотация: Статья посвящена проблеме антропологического восприятия власти в Древнем Египте, Древней Персии и Византии. Для изучения данного вопроса будут рассмотрены религиозные тексты и их интерпретации, касающиеся природы царей вышеуказанных государств.

Ключевые слова: Древний Египет, фараон, боги, царь, Персия, Авеста, Ахура-Мазда, басилевс, Византия, иерократия.

Введение

Многие историки XVIII–XX веков рассматривали политическую власть Древнего Египта, Древней Персии и Византийской империи как деспотичную государственную систему, где монарх при помощи религии легитимизировал свое правление для полного подчинения своих подданных, чтобы эксплуатировать их. При этом религия проповедовала безусловное повиновение царям, а бунт против власти считался грехом, который наказывался в загробном мире. Однако по мере расшифровки древних текстов и развития исторических наук в сторону конструктивизма появились сомнения в истинности утверждения о жестоких деспотичных режимах Ближнего Востока в древности. Источники сообщали, что власть могла дароваться от божественной силы, однако у правителей были общественные обязанности, которые они должны были исполнять, чтобы самим не согрешить. В контексте идей конструктивизма рассмотрим власть царей Древнего Египта, Древней Персии и Византии непосредственно через священные тексты, которые описывали природу правителей. В рамках данной работы антропология

монархов Востока будет изучена через религиозные источники, которые повествуют об их происхождении и утверждают легитимность их правления.

Фараон в Древнем Египте Нового Царства

Личность фараона, как считалось, имела божественное происхождение. Царь Египта являлся и воплощением бога Ра. Данное отождествление правителя с древнеегипетским солярным богом является следствием мифического сознания древних египтян. Для них вся природа была обожествлена, все природные явления были результатом деятельности богов. Согласно понятию мифа А.Ф. Лосева, божественное выражалось в культуре символически. Поэтому Солнце, которое воплощало ипостась бога Ра и возвышалось над землей, стало символом царя, который как древнеегипетское солярное божество возвышался над своими подданными. Солнце давало тепло и свет, которые были необходимы для поддержания жизни египтян — так же и фараон был обязан давать блага своим подданным, подобно богу Ра.

Из сказанного очевидно, что древнеегипетский царь должен был приносить благо своему народу. Яркой иллюстрацией общественных обязанностей царей Египта является папирус Harris I, написанным Рамсесом III: «Я кормил всю страну, чужеземцев, простой люд, знать, солнечный народ, мужчин и женщин. Я спасал человека от гибели, давал ему воздух. Защищал его от сильного, притесняющего его. Я дал каждому человеку покой в его поселении. <...> Я возделывал землю снова и снова, так как она была в запустении, и земля стала прекрасной кормилицей при моем владычестве»[1]. Эти слова показывают, что цари Древнего Египта хотели быть богоподобными. Поэтому Рамсес III перед смертью запечатлел свою деятельность на троне в папирусе — в виде списка праведных и благотворительных действий.

Составленный фараоном текст также является «отчетом» перед богами. Несмотря на желание быть подобными богу Ра, цари Египта были такими же людьми, как и остальные. Такой феномен понимания власти в древнеегипетской цивилизации отметил немецкий египтолог Ян Ассман: «Царь находится в двойном отношении репрезентации: для людей он репрезентирует божье господство,

[1] *Панов М.В.* Египетские тексты: В XVI т. Т. V: Письма мертвым. Избранные тексты 18-й — 20-й династий. Рецензии. Новосибирск, б/и, 2016. С. 196.

а для богов — людское сообщество»[2]. Отсюда следует, что фараон в древнеегипетской религиозной мысли представлялся посредником между божественным и человеческим мирами. Древнеегипетский царь должен был заботиться о своих подданных также и потому, что это было необходимо для соблюдения порядка Маат. Если фараон не будет исполнять свои обязанности, то не только на него, но и на весь Египет обрушится гнев богов в виде природных катаклизмов или поражений в войнах, а то и вовсе в виде распада государства, а сам царь лишится своей божественности[3].

Забота о подданных являлась главной обязанностью фараона и должна была проявляться не только в попечении об обеспечении людей продовольствием, но и в защите их от всякого зла. Об этом также пишет Я. Ассман: «Царь — это Бастет и Сехмет, поскольку мир состоит из добра и зла. В мире, каков он есть, исключающая все остальное мягкость неизбежно ведет к катастрофе. И если бы царь отождествлялся бы только с Бастет и был бы лишь добр, мягок, он не был бы более защитой для добрых. А потому долгом царя является также воплощение стороны Сехмет, решительной силой должен он выступать против сил разрушения»[4]. Тем самым царь Египта должен воплощать в себе и милосердие, и гнев, чтобы поддержать справедливость в государстве.

Цари Ахеменидской Персии

О личностях персидских царей известно в основном благодаря греческим историкам, еврейским религиозным текстам и позднейшим иранским источникам. Религиозная литература самих персов представлена в основном правилами богослужения.

Несмотря на сложность определения характера антропологии царей Персии, существуют некоторые исследования по данной проблематике. К примеру, в сборнике статей «Государство и социальные структуры на древнем Востоке», в работе М.А. Дандамаева «Государство, религия, экономика в Древней Передней Азии: Характерные особенности», рассматривается отношение к персидским царям. Правители Персии, как утверждает автор статьи, не обожествлялись, в отличие от египетских фараонов, однако считались ставленниками бога Ахура-Мазды. Хотя античные авторы

[2] *Ассман Я.* Политическая теология между Египтом и Израилем / пер. с нем. А. Лагурева. СПб.: Владимир Даль, 2022. С. 116.

[3] См.: *Монтэ П.* Египет Рамсесов: Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов / пер. с фр. Ф.Л. Мендельсона. М.: Наука, 1989. С. 192.

[4] *Ассман Я.* Указ. соч. С. 134.

указывали на божественное происхождение царей Персии в глазах современников, М. Дандамаев подвергает сомнению данные сведения, так как это положение, по его мнению, не отражается в древнеиранских источниках[5]. И эта критика, на наш взгляд, является справедливой, так как древние греки и древние римляне занимались в большей степени «моделированием» Персии, а не объективным изучением данного государства.

В качестве источника мы рассмотрим тексты Авесты, касающиеся личности царя и его предназначения в рамках данной религиозно-политической системы. Основная часть Авесты, которая повествует об антропологии царей, это Фрагард Йима. Йима, согласно Авесте, был первым царем. Однако он не имел божественной природы. Это отразилось в первых стихах указанного документа: « (1) Спросил Заратушта Ахура-Мазду: “Ахура-Мазда, Дух Святейший, Творец Плотского мира, истинный, с кем впервые из смертных говорил ты, Ахура-Мазда, кроме меня Заратуштры? Кого наставлял ты Вере ахуровской, заратуштровской?”. (2) И так молвил Ахура-Мазда: “С Йимой прекрасным, владельцем добрых стад, о праведный Заратуштра. С ним первым из смертных говорил я, Ахура-Мазда, кроме тебя, Заратуштра. Его наставлял я Вере ахуровской, заратуштровской”»[6]. Первый смертный, с которым говорил Ахура-Мазда, был царем. Таким образом, правители Персии не обожествлялись и не были подобными богам. Информацию о принадлежности Йимы к царям можно встретить также во фразе: «Йиме принадлежат два царства»[7].

Другое свидетельство того, что правители Персии не обожествлялись, дает надпись Артаксеркса II о сооружении дворца в Сузах: «Я — Артаксеркс, царь великий, царь царей, царь стран, царь этой земли, сын Дария-царя, Ахеменид. Говорит Артаксеркс-царь: “По воле Ахура-Мазды я соорудил этот дворец [как] райскую обитель. Ахура-Мазда, Анахита и Митра меня да хранят от всякой скверны и то, что мною сделано”»[8]. Артаксеркс II не говорит, что он сын богов, как это делали фараоны в Древнем Египте. Царь Персии утверждает, что он является сыном царя Дария II. К тому же, как и остальные люди, он обречен вести скверный образ

[5] См.: Государство и социальные структуры на древнем Востоке / ред.-сост. М.А. Дандамаев. М.: Наука, 1989. С. 6.

[6] Авеста в русских переводах / ред-сост. И.В. Рак. СПб.: Нева; Летний сад,1997. С. 77.

[7] Там же. С. 77.

[8] История Древнего Востока: тексты и документы / ред.-сост. В.И. Кузищин. М.: Высшая школа, 2002. С.433.

жизни. Поэтому Артаксеркс II просит помощи и охраны Ахура-Мазды от нечестивых дел. Это как раз доказывает, что цари в представлении персов не являются богами и не имеют божественной природы. К тому же французский историк Жан-Поль Ру в книге «История Ирана и Иранцев» утверждает, что при Ахеменидах был зороастризм: «Обнаружение в Сузах, в эламитском слое, персидского бронзового саркофага свидетельствует в пользу соблюдения персами закона: тело было изолировано от природных стихий при помощи металла»[9]. То есть были соблюдены религиозные правила погребального обряда, которые предписывают зороастрийцы.

Императоры Византии

Византийская империя была христианским государством, поэтому в основе религиозной антропологии правителя-басилевса лежали библейские каноны и христианская догматика. Подробно описан обряд коронации императоров Византии, который поможет сориентироваться во взглядах на происхождение и природу монархов. Патриарх помазывал на правление царя. Это действие закрепилось не с Константина Великого, принявшего христианство лишь в конце жизни, а со Льва I Великого (коронован 7 февраля 457 года). До него коронация носила лишь светский характер[10]. В статье «Великие василевсы Византийской империи: к изучению идеологии и эмблематики сакрализации власти» М.В. Бибиков отмечал: «он [обряд коронации] не имел древних римских корней»[11]. Это показывает тождественность венчания императоров Византии с библейским помазанием царей Израиля на правление и вместе с тем демонстрирует их человеческую природу. К тому же М.В. Бибиков также писал о низком происхождении Льва I: «венчался на царство человек незнатного рода, даже потомок “варваров”, фракиец по происхождению»[12]. Можно сказать, что это очень похоже на помазание царя Давида, который не был из знатного рода, а был простым пастухом (см.: 1 Цар. 17:15).

Однако некоторые исследователи обратили внимание на иную, более сакральную характеристику византийских императоров.

---

[9] *Ру Ж.* История Ирана и иранцев: От истоков до наших дней. СПб.: Евразия, 2015. С.89.

[10] См.: *Дашков С.Б.* Императоры Византии. М.: Красная площадь, 1997. С. 20.

[11] Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти / ред.-сост. Н.А. Хачатурян. М.: Наука, 2006. С. 40.

[12] Там же. С. 40.

К примеру, А.М. Величко в статье «Политический идеал Империи» писал: «Священство императоров подчеркивалось различными способами. Сюда следует отнести особый обряд миропомазания на царство, с течением лет все более и более принимавшего сакральные черты, объединяющие его с епископской хиротонией»[13]. То есть императоры Византии воспринимались как иереи, имеющие духовную власть в государстве. Монархи Ромейской империи имели не божественную природу, но в то же время процесс коронации воспринимался как рукоположение человека в церковный сан. Далее А.М. Величко отметил важный критерий принятия человеком имперской власти, а именно — он не должен был иметь физических отклонений или, более простыми словами, не должен был быть калекой[14]. Данный критерий применяется и к людям, которые хотят стать священнослужителями в Церкви, он перешел в христианство из книги Левит Пятикнижия Моисеева (см.: Лев. 21:17–21). Отсюда следует, что императоры Византии в некотором роде являлись священниками, а режим правления в Византийской империи являлся иереократией. Монархи Византии особым образом участвовали в христианской Литургии. Об этом пишет С.Б. Дашков: «Василевсы почитались как дефенсоры или экдики (защитники, попечители) Церкви, носили титул “афиос” — “святой”, могли участвовать в службе, наравне со священнослужителями имели право входить в алтарь. Они решали вопросы веры на Соборах; волей императора из предложенных епископами кандидатов (обычно трех) избирался Константинопольский Патриарх»[15]. Таким образом, монархи Византии имели человеческую природу, но в то же время имели церковный сан.

[13] *Величко А.М.* Божественный лик Византии. М.: Вече, 2020. С. 405.
[14] См.: Там же. С. 405.
[15] *Дашков С.Б.* Указ. соч. С. 21.

Ротов Дмитрий Павлович,
студент
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского),
студент
(Саратовская православная духовная семинария)

РОЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ САРАТОВСКОГО КРАЯ

Аннотация: В статье рассматривается сберегающее отношение старообрядчества к древнеправославному наследию, определяется активная роль старообрядцев в истории развития Саратовского края, сохранении духовных и материальных культурных ценностей.

Ключевые слова: Саратовский край, культура, история, старообрядчество, православие.

В настоящее время возрастает интерес исследователей к изучению роли старообрядчества в историческом развитии отдельных территорий, уникальности их духовных и материальных культурных памятников, сохранившихся благодаря бережному отношению к ним. Последователи старообрядчества «впечатляют преданностью вере, сохранением древнерусской культуры и своего собственного лица на протяжении одной трети тысячелетия. Осмотрительный консерватизм старообрядцев во многом оказался необходимым для нового подъема национальной культуры, так как продлил ее существование до наших дней и, возможно, еще сослужит свою службу в различных уголках земного шара, куда забросила судьба приверженцев старой веры и старых обрядов»[1].

Историю Саратовского края невозможно представить без различных национальных и религиозных групп, которые вносят значительный вклад в его развитие и в сохранение

[1] *Гринченко Я.С.* Восемнадцатый век в истории старообрядчества: по материалам Нижнего Поволжья // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Серия 4, История. 2011. № 1 (19). С. 157.

этноконфессионального наследия. К таким группам в исторической ретроспективе можно отнести купцов, совершавших продолжительные путешествия по реке Волге, иностранцев, которые прибывали по приглашению государственных структур, а также уже упомянутых старообрядцев, населявших данную территорию.

Возникновение старообрядчества вызвано расколом, произошедшим в 1650-х годах. Предпосылки раскола возникли задолго до Патриарха Московского и всея Великой и Малой и Белой России Никона. Со времени Крещения Руси в 988 году книги переписывались вручную, что со временем привело к различиям в текстах богослужебных книг в Церкви, возникавших из-за опечаток переписчиков, неточностей перевода с греческого языка, а также собственных традиций некоторых приходов. В начале XVI века были выявлены противоречия в церковном уставе и чинах богослужений на Руси; различие богослужений в разных епархиях было таким, что данное явление невозможно было игнорировать. Патриарху подавались челобитные «по поводу разных церковных нестроений, нравственной распущенности духовенства и народа, подавались некоторыми частными лицами и разным местным епархиальным архиереям. Так суздальскому архиепископу Серапиону некто, называющий себя Агафоником, подал особую очень обширную челобитную, в которой подробно описывал необходимость введения в богослужениях единогласия»[2]. И подобных прошений было довольно много, как от простых людей, так и от представителей высших слоев общества.

Разногласия в богослужебных традициях, описки и погрешности в церковных книгах, прошения о приведении богослужений к единому регламенту привели к созданию кружка «ревнителей благочестия», который сформировал и возглавил энергичный духовник царя Алексея Михайловича, протопоп Стефан Вонифатьев.

После Смутного времени стала очевидной необходимость приведения церковной жизни в единство и изначальный вид, то есть в соответствие греческому образцу. Протопопом была издана книга, которая разошлась невиданным для того времени тиражом свыше 800 экземпляров В ней содержалась информация о приведении всей Русской Церкви к единству с Греческой Церковью. Считалось, что этой деятельностью должен был заниматься кружок «ревнителей благочестия» — готовить почву и продолжать свои пастырские труды, однако, как оказалось позже, не все

[2] *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1909. С. 6.

участники процесса достаточно четко представляли цели и задачи подобных действий.

Отметим, что в состав кружка вошли персоны, известные по своему дальнейшему вкладу в раскол Церкви, такие как Иоанн Неронов, протопопы Аввакум, Даниил, Лазарь, Логгин, которые назначались в нестоличные города в крупные храмы настоятелями и крайне ревностно исполняли свои обязанности, из-за чего часто были гонимы. Так, сбежал из своего города Костромы протопоп Аввакум, протопопа Логгина народ изгнал из Мурома, хотя потом люди писали челобитные и ходатайствовали о его возвращении. Члены кружка «ревнителей благочестия» были распределены следующим образом: большая их часть находилась в Москве, постоянно поддерживая контакты между собой, другая часть, в которую входили протопопы Аввакум, Логгин, Иоанн Неронов, Даниил, была рассредоточена в провинции без постоянных взаимосвязей. «Провинциальная» группа считала своей основной задачей, скорее, поучение и наставление паствы, выявление и искоренение несправедливости и нечестия в Русской Церкви. Наряду с этим данная группа не воспринимала задачу «московской» части кружка «ревнителей благочестия», состоящую в исправлении и приведении в единый порядок текстов богослужебных книг, утверждая, что несовпадения происходят не из-за несовершенства русских книг, а в связи с тем, что греки и другие православные допустили изменения у себя, утратив чистоту вероисповедания, добавив что-то свое. Они также полагали, что все противоречия в богослужениях достаточно будет исправить благоговейным исполнением всех обрядов и ритуалов.

«Московская» часть кружка «ревнителей благочестия», в которую входили царь Алексей Михайлович, протопоп Стефан Вонифатьев, будущий Патриарх Никон, боярин Феодор Иванович Ртищев, его сестра Анна, боярин Морозов, признавала русские богослужебные книги сильно «испорченными», в то время как «провинциальная» группа полагала, что имеют место только небольшие ошибки из-за невнимательности переписчиков и переводчиков, а в целом русские книги «правильные». Понимая, что для изменения книг и их анализа необходимы высокообразованные кадры, было решено, что исправлять церковные книги будут ученые киевские и приглашенные греческие монахи, которые сразу приступили к работе над сопоставлением текстов древнего написания и современного им греческого текста.

После Собора 1654 года, провозгласившего реформы Патриарха Никона, последовала незамедлительная реакция

от «провинциальной группы» некогда единого кружка «ревнителей благочестия». Выступившие против реформ были подвергнуты критике, наряду с этим в Соборе 1667 года приняли активное участие представители Греческой Церкви, которых позвали «как людей сравнительно более образованных, имевших более правильное, чем русские, представление о происхождении, постепенном росте и изменениях в христианской Церкви обряда и его истинном отношении к вероучению»[3].

На Соборе была предпринята попытка найти компромисс обеих сторон при поддержке греческих иерархов, но согласия по некоторым позициям достигнуто так и не было, и по итогам Собора были преданы анафеме и расстрижены не раскаявшиеся священники — протопопы Аввакум, Логгин и другие. Всех последователей «старого» обряда признавали раскольниками, они предавались анафеме, что фактически являлось приговором для человека того времени, так как в Уложении царя Алексея Михайловича, в главе первой, говорилось: «похулившаго Христа Бога, или Пречистую Богородицу, или честной крест, казнить, сжечь»[4]. Единственным спасением для таких людей являлся отъезд на окраины Русского государства, где контроль центральной царской власти и Патриарха был ослаблен, однако в связи с тем, что лидеры «старого» обряда были фактически ликвидированы и единство среди их последователей отсутствовало, внутри старообрядчества начали появляться различные направления, так называемые согласия. Старообрядцев принято условно делить на поповцев, признающих церковную иерархию, и беспоповцев, считающих, что вся благодать покинула Церковь и теперь нет смысла в обрядах и традициях. Власть, поддержавшая реформы Патриарха Никона, начала гонения представителей «старого» вероисповедания, из-за чего на окраинах и даже за пределами Российского государства начали образовываться старообрядческие общины.

Одним из крупнейших центров старообрядчества являлось Поволжье, представлявшее собой важную торговую артерию государства, находившуюся на достаточном удалении от центральной власти. На данной территории было особенно сильно влияние учеников «провинциальной» группы кружка «ревнителей

[3] *Каптерев Н.Ф.* Указ. соч. С. 367.

[4] *Павел (Леднёв), архим.* Полное собрание сочинений: В 4 т. Т 2. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1897. С. 64.

благочестия», оно оставалось довольно значительным, в частности, потому что казачество, служивые люди, торговцы придерживались преимущественно «старого» обряда, как и вся южная часть страны. В Поволжье и на юге России были более распространены поповцы, которые заселили землю между Рыбинском и Казанью, но и в других городах Поволжья до XVIII века многие христиане причисляли себя к старому обряду, особенно в крупных промышленных и торговых центрах, где происходила консолидация старообрядческого сообщества. Отметим, что старообрядцы-поповцы не прерывали цепи рукоположения священников и архиереев, исполняли все старые каноны, совершали таинства. При этом они часто отказывались вести дела с людьми, принявшими реформы Патриарха Никона, что своеобразно влияло на их благосостояние, фактически помогая накапливать его в руках определенной группы лиц.

Центры старообрядчества располагались также на Севере, Урале и в Сибири, они имели свою уникальную историю и оставили богатое наследие, которое достаточно активно исследуется представителями Сибирского института управления, Новосибирской митрополией Русской Православной Церкви, Новосибирским отделением организации «Всемирный Русский Народный Собор», Институтом философии и права Сибирского отделения РАН. На ежегодной научно-практической конференции с международным участием «Государство, общество и Церковь» обсуждаются актуальные проблемы страны и региона, в том числе и в обозначенной нами сфере[5].

Почти каждая старообрядческая община в конце XVII века имела собственные иконы, книги, меднолитые предметы культа, которые удалось спасти от изменения, сожжения, забвения. Старообрядческая иконопись и правда есть богословие в красках. Вскоре появились свои иконописные старообрядческие мастерские, где формировались традиции, использовались уже не обветшавшие «списки», а новые, созданные собственными мастерами, имеющими огромный опыт. Немаловажную роль в деле сохранения иконографии старообрядцев сыграли меднолитые изображения, которые было удобно сохранять для следующих поколений — они были практически неизменяемыми и потому надежными и важными для старообрядцев.

[5] См.: Государство, общество и Церковь: материалы научно-практической конференции с международным участием, г. Новосибирск, 29–30 октября 2019 г.: В 2 ч. Ч. 2. Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. С. 236.

Старообрядческие общины были распространены в Нижнем Поволжье и имели на этой территории довольно большое влияние. Фактически старообрядцами были основаны такие города Саратовского края, как Хвалынск, Балаково, Балашов. Пять старообрядческих монастырей — три мужских и два женских — на территории нынешней Саратовской области поддерживались местными крупными купцами-старообрядцами, активно развивались, и в лучшие их времена в них проживало около трех тысяч насельников. Центральная власть снисходительно смотрела на появление в Нижнем Поволжье крестьян-старообрядцев из центральных районов страны, которые часто селились возле иргизских старообрядческих монастырей, богатых черноземными землями. Совокупность монастырей, построенных во второй половине XVIII века на реке Большой Иргиз, стала крупнейшим в Российской империи центром беглопоповства.

Во всероссийском Соборе старообрядцев-поповцев в 1779 году приняли участие представители всех общин этого направления, существовавших в России. На этом Соборе игумен Сергий объявил о принятии иргизскими монастырями духовного руководства другими общинами. Постепенно Иргиз становится для старообрядцев-поповцев святым местом, куда устремляются многие приверженцы этого направления, потому что там их ждут богатые и со вкусом украшенные храмы, благолепные многочасовые богослужения, уникальный старообрядческий колокольный звон. Некоторые старообрядцы почитали иргизские обители примерно так же, как православные люди чтут Афон и Киево-Печерскую лавру. Иргиз становится и местом распределения старообрядческого духовенства. Фактически игумен Сергий добился монополии иргизских обителей на право отправления старообрядческих священников в другие регионы, которое происходило исключительно по запросу местных общин.

В 1826 году на место саратовского губернатора был назначен А.Б. Голицын, который начал активное «наступление на раскол». В ходе его действий были закрыты или обращены в единоверие, то есть переподчинены Синоду, все иргизские монастыри[6].

Монастыри старообрядцев перестали существовать, но остались многочисленные храмы в различных городах. Вплоть

[6] См.: *Агеева Е.А.* Иргизские монастыри в контексте русской культуры XVIII–XIX вв. // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. Специальный выпуск: V Мальцевские краеведческие чтения, 18–19 октября 2018 г. Балаково, 2018. С. 4–6.

до правления Николая II государство планомерно вело гонения на старообрядцев, запрещая им строительство храмов и богослужения, но затем для старообрядцев наступил «золотой век» — период, в котором они вновь могли заниматься храмостроительством и совершать службы. К храмам, которые являются величайшим наследием старообрядчества того периода, относят храм Успения Пресвятой Богородицы города Саратова, построенный в 1841 году, и Свято-Троицкий храм города Балаково, созданный по проекту прославленного архитектора Ф.О. Шехтеля и возведенный на личные средства балаковских хлеботорговцев-старообрядцев братьев Мальцевых. Свято-Троицкий храм Балаково был построен в 1911 году. Это шатровый храм, который имеет отличительные черты, характерны для старообрядческих храмов поморцев, хотя в Балаково больше присутствовали старообрядцы-поповцы. Указанные храмы пережили гражданскую войну, не были разрушены, но были закрыты. В настоящее время у каждого из этих храмов есть собственная община — Свято-Троицкий храм Балаково возрожден как православный и является кафедральным собором Балаковской епархии Русской Православной Церкви.

Таким образом, несмотря на все трудности, старообрядчество внесло серьезный вклад в развитие Саратовского края и смогло сохранить и развить культурные особенности строительства храмов, росписей, оставило богатое наследие в духовной и материальной культуре, внесло свой вклад в освоение территорий. Современные старообрядческие общины Саратовской области сохраняют традиции предшественников.

Раздел VII
Библеистика

Ковшов Михаил Всеволодович,
кандидат богословия, доцент,
доцент кафедры библеистики
(Московская духовная академия),
научный сотрудник
(Перервинская духовная семинария)

ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ «ПОД ЗАКОНОМ» В РИМ. 6:14–15?

Аннотация: В Послании к Римлянам святой Павел писал: *Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью. Что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью? Никак* (Рим. 6:14–15). Эти стихи вызывают противоречивые толкования. Некоторые на основании этого отрывка даже делают вывод, что Божий нравственный закон, опирающийся на десять заповедей, якобы более не существует, десять заповедей больше не действуют и, следовательно, вообще неприменимы к тем, кто спасен по благодати Господа Иисуса Христа. Но действительно ли это то, что апостол язычников имел в виду в данном отрывке?

Ключевые слова: апостол Павел, Новый Завет, Ветхий Завет, Послание к Римлянам, закон, благодать.

1. Анализ контекста

Исторический контекст. Большинство верующих в Риме в середине I века были язычниками по своему происхождению. Святой Павел пишет Послание к ним из Коринфа, видя, насколько трудно такому верующему преодолеть власть греха, особенно в том, что касается распущенности, столь распространенной в столице империи и греко-римском мире в целом. С другой стороны, «руководство церковью перешло в руки язычников, которые захватили контроль над общиной»[1] в годы изгнания иудеев из Рима (к 52 г. н. э.), как указывают, несколько утрируя, авторы «Учебной Библии Эндрюса». Вполне вероятно, в то время

[1] Biblia de Estudio de Andrews. Miami: Inter-American Division Publishing Association, 2014. P. 1389.

святой Павел был озабочен тем, чтобы предупредить, предостеречь, предотвратить и даже остановить дальнейшее пребывание в тех грехах, в которых уже погрязли некоторые члены Церкви.

Литературный контекст. В 5-й главе Послания к Римлянам апостол язычников говорит о том, что в этом мире есть два царства: царство греха и царство благодати. Первое олицетворяет собой ветхий Адам, а второе — Господь Иисус Христос. Два царства представляют две эпохи: старую и новую. Те, кто не принимает Христа, находятся в царстве греха и в возрасте Адама; те же, кто принял Господа Иисуса, находятся в царстве благодати и в возрасте Христа. Оба измерения идут параллельно и одновременно на протяжении всей истории, и каждый человек решает, в каком из них себя разместить. «В [Рим.] 5:12–21 Павел сосредоточен на том, что смерть Христа означает для истории. В главе 6 он обращает внимание на то, что она означает для нашего опыта»[2]. В 6-й главе Послания к Римлянам апостол язычников ясно говорит, что в царстве благодати мы не будем продолжать жить греховной жизнью, расширяя тем самым сказанное им ранее. В этом новом разделе святой Павел 16 раз использует слово грех (греч. ἁμαρτία), из чего ясно, что он очень об этом беспокоился. Следовательно, непокорение власти греха в контексте освящения — главная тема рассматриваемой главы. Ее содержание можно разделить на две части, каждая из которых начинается риторическим вопросом, как видно из: а) 6:1–14 и б) 6:15–23. Обе части посвящены переходу от царства греха к царству благодати. Первая сосредоточена на негативных моментах (освобождение от греха), вторая — на позитивных (посвящение праведности)[3].

В первом случае главная тема заключается в том, что верующие не должны больше служить греху и жить в нем, поскольку этот господин, царство и эпоха для них уже позади. В контексте метафоры раба апостол язычников умело персонифицирует грех и представляет его как господина, от которого Христос уже освободил нас. Можно заметить между строк, что это господин, который не перестал существовать, поэтому его нужно превратить из господина в раба путем собственного духовного подвига.

---

[2] *Choi R.* Quй quiere significar Pablo cuando dice: “No estбis bajo la ley sino bajo la gracia”? // Textos bнblicos controversiales: El Instituto de Investigaciyn Bнblica nos enseca a interpretarlos / Ed. Gerhard Pfandl. Doral, FL: Asociaciyn Publicadora Interamericana. P. 329.

[3] See: *Moo D.J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1996. P. 351.

Во второй части центральная тема состоит в том, что верующие должны служить исключительно новому Господину — Христу Иисусу, Который царствует в век благодати и праведности. В первой части находится короткий переходный раздел (ст. 12–14), предназначенный для того, чтобы «сигнализировать о переключении внимания с истории на человеческий опыт в контексте закона»[4]. В этот переходный раздел входит и исследуемый нами текст.

Обратимся к анализу интересующего нас отрывка Рим. 6:14–15, предварительно проанализировав текст Рим. 6:12–13.

2. Анализ содержания текста

Рим. 6:12. Выражая свое «нет» повелительным тоном, святой Павел увещевает римлян больше не позволять греху продолжаться, не позволять ему быть царем, который отдает приказы и которому повинуются ум и тело, удовлетворяя свои низменные страсти и плотские похоти.

Этимологически грех (греч. ἁμαρτία) может пониматься как ошибка, начиная от «непреднамеренной ошибки до серьезных преступлений против Божества»[5]. Однако, как указывает Вайн, «это этимологическое значение в значительной степени упущено из виду в Новом Завете. Оно наиболее полно охватывает моральные искажения и используется для обозначения греха как принципа или источника действия, внутреннего элемента, производящего действие»[6]. Итак, для апостола язычников грех был постоянной «враждой против Бога»[7] — состоянием, в котором человек находился с момента грехопадения Адама. Следует уточнить, что «структура предложения запрета <...> требует приостановить действие, уже находящееся в процессе»[8]. Таким образом, можно предположить, что некоторые из римских христиан возвращались к какой-то ранее уже знакомой им форме

---

[4] *Choi R.* Quй quiere significar Pablo cuando dice... P. 329.

[5] *Bauer W., Danker F.W.* ἁμαρτία // A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG). BibleWorks 10: electronic data and program. USB Flash Drive electronic edition.

[6] *Vine W.E.* Diccionario Expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento Exhaustivo. Nashville, TN: Editorial Caribe, 1999. P. 640.

[7] *Kittel G., Friedrich G., Bromiley G.W.* Compendio del Diccionario Teolygico del Nuevo Testamento. Grand Rapids, MI: Libros Desaĺno, 2002. P. 56.

[8] Comentario Biblico Mundo Hispano. Tomo 19. Romanos / eds. J.C. Cevallos, R.O. Zorzoli. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2013. P. 121.

греха. Апостол знал: грех очень силен; святой Павел выделяет его как великого противника Бога, не упоминая при этом самого сатану[9].

Рим. 6:13. Апостол начинает с еще одного категорического «нет», говоря римлянам, чтобы они перестали использовать свои тела как орудия или оружие (греч. ὅπλα — «оружие войны»[10]) для совершения греха, а вместо этого употребляли их как средство для праведной жизни перед Богом. Это «может быть аллюзией на солдат, которые готовятся к битве»[11]. Однако «в этом отрывке члены становятся либо средством для несправедливости, либо средством для праведности, и перевод "инструментами" предпочтительнее»[12]. Иными словами, у человека может быть только два хозяина: грех или Бог. «Альтернатива намеренно жесткая: нет никакой середины или нейтральной позиции...»[13].

Рим. 6:14–15. Святой Павел утверждает: *Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью. Что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью? Никак* (Рим. 6:14–15). Отметим, что в данном контексте «под законом» (согласно оригиналу) — это состояние, в котором грех властвует над людьми, и тем самым они находятся под порицанием и осуждением закона. Кстати, «закон» здесь не какое-то конкретное постановление, а скорее общий принцип. Иными словами, проблема не в законе самом по себе, а в том, чтобы быть «под» ним. На самом деле у апостола язычников есть положительное представление о «законе», поскольку он утверждает: 1) *не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут* (Рим. 2:13); 2) *законом познается грех* (Рим. 3:20); 3) *Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем* (Рим. 3:31); 4) *закон свят, и заповедь свята и праведна и добра* (Рим. 7:12); 5) закон добр (см.: Рим. 7:16); 6) нужно находить *удовольствие в законе Божием* (Рим. 7:22).

---

[9] See: *Dunn J.* Word Biblical Commentary. Vol. 38. Romans 1-8. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1988. P. 338.

[10] *Robertson A.T.* Comentario al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial CLIE, 2003. P. 400.

[11] *Keener C.* Comentario del contexto cultural de la Biblia: Nuevo Testamento: El trasfondo cultural de cada versнculo del Nuevo Testamento. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2003. P. 424.

[12] Comentario Biblico Mundo Hispano... P. 121.

[13] *Dunn J.* Word Biblical Commentary. P. 337–338.

Таким образом, закон не противопоставляется благодати; он не противоречит ей, а дополняет ее. Он — союзник борющихся в царстве греха, он должен показать Божественное осуждение греха, разъяснить, что такое грех перед Богом, и привести грешников к Богу. В царстве благодати она (благодать) не осуждает верующего, но представляет собой постоянное напоминание о том, что больше не должно иметь места в его жизни. Быть «под благодатью» — значит быть в Царстве Божием, Царстве Христа, святости и праведности новой жизни.

3. Заключение

В Рим. 6:14 и 15 контекст определяет значение фразы «под законом», а именно: жить под властью и господством греха, оставаться в греховном потомстве Адама и, таким образом, под осуждением закона. С другой стороны, для уверовавших христиан проблема заключается не в законе самом по себе, а в том, чтобы не продолжать грешить «под благодатью».

Иеромонах Гермоген (Терещенко),
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

ТЕМА БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ В КНИГЕ ТОВИТА

Аннотация: Благотворительность представляет собой понятие, которое является объектом исследования для целой группы научных дисциплин: социологии, этики, психологии, экономики и других. Согласно определению, приводимому в «Православной энциклопедии», благотворительность представляет из себя «любого рода добровольное служение тому, кто нуждается в поддержке; помощь нуждающемуся деньгами, имуществом, советом, трудом»[1] . Особое значение вопросам благотворительности придается в религиозной среде, представители которой, помимо общепринятого назначения — социальной помощи людям, попавшим в беду,— видят в ней и духовную составляющую. Современная православная благотворительность имеет в качестве одного из своих оснований ветхозаветную практику дел милосердия. Данная практика рассматривается в статье на материале Книги Товита. Хотя данная книга и не входит в канон Священного Писания, она содержит в себе значимые изречения назидательного характера, а также рассматривает вопрос благотворительности в современном ее автору мире.

Ключевые слова: Священное Писание, Ветхий Завет, Книга Товита, Товит, добродетель, благотворительность, дела милосердия.

Основными источниками знаний о ветхозаветной благотворительности являются Пятикнижие (Второзаконие и Левит), пророческие книги (книги пророков Исаии, Иеремии и Захарии) и учительные книги (Псалтирь, Притчи, Книга Иова). Данные книги являются частью канона Ветхого Завета, они признаются

[1] Благотворительность // Православная энциклопедия / под ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. V. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2002. С. 325.

Церковью «богодухновенными и обладающими высшим вероучительным авторитетом»[2]. Книга Товита не входит в ветхозаветный канон, но, по замечанию архимандрита Никифора (Бажанова), являет собой образец назидательности: «Здесь мы видим поучительнейшие примеры добродетелей. Где, в самом деле, найдем мы такое изображение добродетелей семейных, такие картины нравов патриархальных, как в истории Товитов?»[3]. Крайне положительно о Книге Товита отзывается и другой авторитетный исследователь Священного Писания — протоиерей Григорий Смирнов-Платонов: «Цель Книги Товита — представить в форме исторического повествования образец истинного, деятельного благочестия, показать его силу и крепость посреди окружающей испорченности нравов, представить его несокрушимость при всех искушениях язычества, не ведавшего Бога истинного...»[4]. Оставляя за рамками настоящего исследования «спор об исторических и догматических “недоумениях”, вызываемых ее повествованиями»[5], приступим к рассмотрению ее содержания, особым образом сконцентрировав внимание на тех моментах, которые касаются ветхозаветной благотворительности.

Рассматриваемая книга повествует о праведном человеке по имени Товит и его семье. Будучи изгнанным в Ассирию, Товит не забыл ветхозаветные постановления: он совершал дела милосердия и отмечал особо важные праздники. *Я, Товит, во все дни жизни моей ходил путями истины и правды и делал много благодеяний братьям моим и народу моему...* (Тов. 1:2–3). В этой же главе говорится о том, каким именно образом Товит проявлял милосердие к своим соплеменникам: *Алчущим давал хлеб мой, нагим одежды мои и, если кого из племени моего видел умершим и выброшенным за стену Ниневии, погребал его* (Тов. 1:17). Последнее действие Товита — погребение убитых евреев — вызвало гнев ассирийского царя Сеннахирима, по причине чего Товит и бежал из Ниневии, столицы Ассирийского

---

[2] Канон Библейский // Православная энциклопедия / под ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXX. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2012. С. 212.

[3] *Никифор (Бажанов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: РИПОЛ Классик, 2005. С. 644.

[4] *Смирнов-Платонов Г., прот.* Очерки о неканонических книгах // Православное обозрение. 1862. № 10. С. 121.

[5] *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет // Азбука веры [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/10_2_1 (дата обращения: 12.11.2024). Загл. с экрана.

государства. Однако он покинул город лишь на пятьдесят дней, после чего вернулся обратно благодаря ходатайству своего племянника Ахиахара, который заступился за своего родственника перед Сахердоном, сыном свергнутого Сеннахирима. В отличие от отца, Сахердон проводил достаточно мягкую политику по отношению к иудеям, что позволило Товиту не только вернуться назад, в Ниневию, получив свое имение, но и продолжить совершать дела милосердия.

Во время праздника Пятидесятницы Товит устроил богатую трапезу, на которую захотел пригласить кого-нибудь из своих соплеменников. Обратившись к своему сыну Товии, он сказал: *Пойди и приведи, кого найдешь из братьев наших, который помнит Господа, а я подожду тебя* (Тов. 2:2). Но Товия возвратился один, сказав отцу о том, что нашел на улице казненного еврея (см.: Тов. 2:3). Услышав об этом, Товит тут же вышел на улицу, оставив трапезу. Не имея возможности похоронить усопшего сразу же, он оставил почившего у себя на дворе, после чего совершил ритуальное омовение и лишь затем приступил к скромной трапезе в великой печали, то есть оставив в стороне все праздничные яства (см.: Тов. 2:4–5). После захода солнца Товит хоронит сородича, что активно комментируется и порицается соседями (см.: Тов. 2:8). Профессор А.П. Лопухин, рассматривая данное место Священного Писания, следующим образом поясняет его: «Образ действий Товита при этом случае, и во многих других, обнаруживает в нем непрестанного ревнителя закона; исполнив требование о любви к умершему соплеменнику посредством погребения его тела, что Товит делал весьма часто в тяжкое для пленных евреев время, он спешит выполнить и постановление закона о ритуальной чистоте»[6]. Не имея возможности в полной мере исполнить ветхозаветное постановление о ритуальном омовении после прикосновении к умершему человеку (см.: Чис. 19:16), Товит лег спать не в доме, а во внутреннем дворе. Данное решение стало причиной слепоты, поскольку в его глаза попали экскременты воробьев, чему Товит поначалу не придал значения, а затем, уже получив недуг — бельмо на оба глаза — истратил все свое имение на лекарей (см.: Тов. 2:9–10).

Дальнейшая история Товита схожа с историей Иова: жена Товита, Анна, спрашивала его: *где же милостыни твои*

[6] *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. Т.2: Исторические книги. М.: Даръ, 2009. С. 957.

и праведные дела? Вот как все они обнаружились на тебе! (Тов. 2:14). Подобно Иову, Товит не ропщет на Бога, но есть в их жизненном пути и существенное различие. Товита не покидает жена, их дети не умирают.

В 4-й главе книги приводится замечательное по своему содержанию напутствие Товита своему сыну Товии. Ожидая наступления смерти, ветхозаветный праведник говорит сыну о том, что некий человек по имени Гаваил имеет на сохранении серебро, которое он должен Товиту (см.: Тов. 4:1–2), после чего произносит напутственные слова:

— о почтительном отношении к матери (см.: Тов. 4:3–4);

— о страхе Божии и о необходимости вести благочестивую жизнь (см.: Тов. 4:5–6);

— о милостыне и благотворительности (см.: Тов. 4: ст. 4:7–11);

— о целомудрии (см.: Тов. 4:12–13);

— о справедливости по отношению к ближнему (см.: Тов. 4:14–17);

— о преданности воли Божией (см.: Тов. 4:18–19).

Для настоящего исследования особый интерес представляет группа стихов о милостыни и благотворительности. Протоиерей Александр Глаголев дает следующий комментарий наставлениям Товита: «Основа благотворительности остается древнебиблейской, но усиленно выдвигается момент заслуги в благотворительности: благотворительность привлекает благоволение Божие, очищает грехи, дает временное благополучие и обеспечивает щедрое воздаяние в будущем»[7]. Основа древнееврейской благотворительности — любовь, которая заповедуется всему богоизбранному народу пророком Моисеем. «Любовь к ближним вообще Моисей не просто заповедует своему народу в качестве морального наставления или религиозно-философской истины, но делает ее практическим, жизненным принципом, указывая конкретные формы проявления любви»[8]. Подобная связь любви и благотворительности является характерной для времени Ветхого Завета: «Любовь и милосердие в Ветхом Завете (hesed) познаются преимущественно не как состояние, но как конкретные действия, направленные на участников взаимоотношений»[9].

---

[7] *Глаголев А., прот.* Древнееврейская благотворительность // Труды Киевской духовной академии. 1903. № 1. С. 37.

[8] Там же. С. 7.

[9] *Юров М., свящ.* Ветхозаветная концепция святости: милосердие как путь освящения человека в Ветхом Завете // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4(32). С. 20.

Итак, Товит призывает своего сына всегда совершать милостыню, вне зависимости от собственного материального положения (см.: Тов. 4:7–8). Важность этого действия объясняется не только постановлением пророка Моисея (см.: Лев. 25:35), но и тем, что милостыня *избавляет от смерти и не попускает сойти во тьму* (Тов. 4:10). Избавление от смерти в данном контексте происходит не в физическом, а в духовном плане, следовательно, под богатством понимаются добрые дела, совершаемые человеком по отношению к его ближнему. Как отмечает профессор А. П. Лопухин, слова «не позволяет сойти во тьму», повествуют читателю именно о посмертной участи души, и «ввиду последнего утверждается великое значение милостыни в деле избавления человека от смерти второй и тьмы внешней, а не от смерти первой и могилы — неизбежных и для праведников»[10]. В Новом Завете можно увидеть повторение и исполнение этих слов Самим Христом (см.: Мф. 6:20).

Дальнейшие события книги не связаны с темой благотворительности. Необходимо сказать лишь о том, что Товит продолжал совершать дела милосердия по отношению к ближним, даже несмотря на свой тяжкий недуг, от которого он, впрочем, в дальнейшем получил исцеление: *Он был восьмидесяти восьми лет, когда потерял зрение, и чрез восемь лет прозрел. И творил милостыни, и продолжал быть благоговейным пред Господом Богом и прославлять Его* (Тов. 14:2).

В качестве заключения настоящего исследования, можно сказать следующее.

Совершение дел милосердия, на первый взгляд, приводит Товита к страшным последствиям: сначала он подвергается опасности в виде разграбления его имения и бегства из города, затем, вновь следуя добродетели, лишается зрения и впадает в нищету. Материальное положение некогда состоятельного человека становится настолько плачевным, что единственным средством для пропитания семьи оказывается помощь племянника Ахахара и труды Анны, жены Товита. Возникает вполне логичный вопрос: разве не должен человек за совершение благотворительных дел получать от Господа вознаграждение? На этот вопрос отвечает святитель Филарет (Московский), отмечающий, что не только сам Товит получил от Господа награду, но и его сын был благословлен Богом через особое попечение о нем

[10] *Лопухин А.П.* Указ. соч. С. 966.

Архангела Рафаила: «Оно несколько медлит, для того, чтобы явиться тем более чудным. Ангел Рафаил руководствует сына Товитова, доставляет ему счастливое супружество, богатство, средство для возвращения отцу зрения...»[11].

[11] Цит. по: *Барсов М.* Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний святых Апостолов. М.: Лепта Книга, 2006. С. 635.

Священник Алексий Булеков,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ АНАЛИЗ ПЯТОЙ ЗАПОВЕДИ ДЕКАЛОГА

Аннотация: Исследуя книги Священного Писания, можно обнаружить наставления, посвященные педагогическим моментам. Книги Ветхого Завета содержат немало важных и интересных тезисов о воспитании детей, которые не теряют своей актуальности и по сей день, их и рассматривает автор в данной статье. И Ветхий, и Новый Завет утверждают, что одна из основных обязанностей детей в семье — почитать своих родителей (см.: Исх. 20:12, Еф. 6:1–3).

Ключевые слова: Декалог, пятая заповедь, родители, дети, педагогика, ветхозаветные заповеди, религиозное воспитание.

Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе (Исх. 20:12). Данная заповедь Декалога имеет нравственный характер, смысл ее заключается в необходимости послушания детей и почитания ими родителей и вообще старших. В пятой заповеди определяются обязанности человека по отношению к своим ближним.

Почтение к родителям среди иудеев всегда считалось нравственной обязанностью детей, но не имело прежде законодательного выражения. Данная заповедь в израильском народе считалась второй по значимости после заповедей о почитании Бога, так как есть Отец Небесный, а есть отец земной.

На первый взгляд, эта заповедь касается лишь семьи и семейных отношений. Но если смотреть глубже, здесь говорится об отношении к своей религиозной общине, к обществу и народу в целом. Мы осознаём, насколько велика роль семьи в духовном воспитании детей и в наши дни. Во времена же Исхода духовный опыт мог передаваться только в семье, и патриархальный

род оказывался большой религиозной общиной, в которой и воспитывались богопочитание, почтение к старшим, следование традиции. В книге Левит читаем: *Перед лицом седого вставай и почитай лицо старца, и бойся [Господа] Бога твоего* (Лев. 19:32). Великое познаётся в малом: почтение к родителям, любовь к отцу, научающему своих детей вере, являются основой для созидания личностных отношений с Отцом Небесным.

Почитание родителей, констатация важности их благословения как зримого выражения благословения Божия нашли выражение в ветхозаветном законе: *Проклят злословящий отца своего или матерь свою! И весь народ скажет: аминь* (Втор. 27:16).

У христиан есть обетование Царства Небесного, вечной жизни. А в Ветхом Завете нет явных определений того, что ожидало человека после смерти. Люди веровали, что пойдут в шеол (ад) — мрачное место, где нет радости и удовольствия. Долгая жизнь, достаток, множество детей считались наградой от Бога. Ветхозаветные евреи были очень религиозны, продолжение рода для них было прямой заповедью Бога, которую они обязаны были выполнить, и выполнить со всей ответственностью.

С воспитанием детей в духе заповедей и прославлением Бога из поколения в поколение связывалось все благосостояние и процветание народа. Забвение же Бога фактически означало для израильтян впадение в руки иноплеменников.

Авторитет отца и матери считался непререкаемым, и тот, кто покушался на него, ставил себя вне общества и признавался достойным наказания. Для любого члена израильского общества, который ударит или оскорбит своих родителей, предусматривалась смертная казнь (см.: Исх. 21:15; Втор. 21:18–21). Наряду с этим евреи с «молоком матери» впитывали знание: кто почитает родителей, тому уготовано счастье и долголетие в жизни. *Слушай, сын мой, наставление отца твоего и не отвергай завета матери твоей* (Притч. 1:8). Эти постановления закона защищали основополагающие устои израильского общества, процветание которого зависело от благочестия семей, и поэтому такие важные нарушения рассматривались справедливым судом старейшин. Мы видим, что строгие правила, призванные сохранять общество и устрашать своей жестокостью от перемешивания богоизбранного народа с языческими племенами, в то же время не допускали самосуда.

Благословение израильской семьи осуществлялось также через посвящение первенцев Богу, о чем говорится в книге Исход:

освяти Мне каждого первенца, разверзающего всякие ложесна между сынами Израилевыми, от человека до скота: [потому что] Мои они (Исх. 13:2). Это посвящение определяло принцип справедливого распределения собственности, который также отражен в законе Моисея.

Помимо нравственного предписания пятая заповедь Декалога несет в себе и социальное значение. Оно основано на том, что слово, переведенное на русский язык как «почитай» помимо значения «почитать, чтить, уважать» имеет значение «быть важным, величать»[1]. Следовательно, данная заповедь предполагала не только уважение родителей, но и материальную поддержку их в преклонном возрасте, когда они больше не в силах будут себя прокормить[2].

Если мы поднимаем вопрос о семейных отношениях, то нельзя обойти стороной и другие аспекты воспитания и дальнейшего включения во взрослую жизнь молодого поколения. Главная цель воспитания в еврейской семье — благочестие детей, чтобы те, в свою очередь, воспитали благочестивых потомков. *Итак будьте святы, потому что Я свят* (Лев. 11:45). Благочестие понималось прежде всего как повиновение Господу, которое принесет благословение и умножение поколений.

Воспитание сводилось к следующему: внушение детям страха Божия как начала премудрости (см.: Притч. 1:7), научение следовать религиозным и другим предписаниям, обучение ремеслу. Отец должен был воспитывать сыновей (см.: 1 Цар. 3:13) и устраивать браки (см.: Исх. 22:17). «Сыновей буйных и непокорных, не повинующихся голосу отца своего» закон повелевал казнить (см.: Втор. 21:18–21). При этом школы в иудейском обществе появились в довольно позднее время, и только для мальчиков[3].

«Главным предметом отцовских попечений было возбуждение в сыне религиозного чувства и приучение его к религиозным обычаям и праздникам»[4]. Обучение начиналось с изучения Торы, в основном заучивания важных отрывков. Мальчикам

---

[1] См.: *Штейнберг О.М.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета: В 3 т. Т. 1: Еврейско-русский словарь. Вильна: Типография Л.Л. Маца, 1878. С. 203.

[2] См.: *Юревич Д., прот.* Библейское богословие: курс лекций. СПб.: СПбДА, 2015. С. 30.

[3] См.: *Юревич Д., прот.* Образование в древнем Израиле // Теология: история и современность. СПб: СПбДА, 2023. С. 85.

[4] *Шестун Е., свящ.* Православная педагогика. Самара: Самарский информационный концерн, 1998. С. 35.

уделяли в обучении больше внимания, девочке достаточно было быть хорошей хозяйкой, примером которой для нее являлась мать. У иудеев было принято всей семьей посещать храм, участвовать в религиозных обрядах и праздниках. Дети с ранних лет почитали национальные традиции.

Израильтяне свято верили, что являются богоизбранным народом, и это накладывало на них еще большую ответственность в плане сохранения и передачи знаний о Боге своим потомкам. Евреи помнили завет Бога с Авраамом и его потомками — *ходи предо Мною и будь непорочен; и поставлю завет Мой между Мною и тобою... Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя* (Быт. 17:1–2, 7) и потому были настроены строго блюсти своих детей.

В книге Второзаконие сформулированы наставления, в которых Моисей излагает как познавать Бога. Это главы с четвертой по одиннадцатую. Господь напоминает иудеям, для чего нужно соблюдать Его заповеди их потомкам: *все постановления Его и заповеди Его... заповедую тебе... дабы продлились дни твои* (Втор. 6:2).

Родители несут ответственность за воспитание детей в страхе Божием, который защитит их от влияния греха и от мирских искушений. В книге Судей рассказано, что появилось поколение, которое не знало Бога, это произошло после смерти Иисуса Навина. Как следствие, *каждый делал то, что ему казалось справедливым* (Суд. 17:6). А ведь чтобы достойно передать веру последующим поколениям, родители сами должны быть религиозно грамотными и верующими людьми.

Лучше всего о воспитании повествует книга Притчей. В ней указаны разные правила в области морали, этики, религии и, конечно, приводятся мудрые наставления, которые применимы в том числе для воспитания детей[5]. *Блажен человек, который снискал мудрость... она дороже драгоценных камней... и ничто из желаемого тобою не сравнится с нею* (Притч. 3:13–15). Израильтяне знали, если человек идет путем мудрости и праведности, то обретает благополучие во всех сферах жизни как благословение от Господа. Естественно, каждый родитель желал своим детям такой судьбы, иначе не избежать наказания или даже истребления: *а беззаконные будут истреблены с земли, и вероломные искоренены из нее* (Притч. 2:22).

[5] См.: *Райлерсдам К.* Книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона. Одесса: Всемирный союз баптистов, 1991. С. 78.

В начале этой книги приведено также известное выражение *начало мудрости — страх Господень* (Притч. 1:7; 9:10), которое полностью отражает понимание ветхозаветной истины в еврейских семьях. Считалось, что для того, чтобы иметь плоды послушания, нужно учить детей, особенно мальчиков, с самых ранних лет: *наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него, когда и состарится* (Притч. 22:6). Книга Притчей в период Ветхого Завета использовалась как учебник, по которому занимались дома и в синагогах, настолько были ценны истины из нее для того общества. В Притчах есть множество обращений не только к родителям, но и к самим детям. Они призываются к ответственному исполнению родительских наставлений (см.: Притч. 4:1; 5:7; 1:8–10). Дети в еврейских семьях, должны были целиком и полностью слушаться отца, но и наставлениями матери нельзя было пренебрегать: *Слушай отца твоего: он родил тебя, и не пренебрегай матери твоей, когда она и состарится* (Притч. 23:22).

Булеков Павел Юрьевич,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

ОСОБЕННОСТИ ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ВЕТХОЗАВЕТНОМ ИЗРАИЛЕ (ПО КНИГАМ ВЕТХОГО ЗАВЕТА)

Аннотация: В Ветхом Завете говорится о том, что Израиль стал народом «пред Богом», что потребовало от него соблюдения заповедей. Многие из этих правил в Ветхом Завете связаны с экономикой. Их цель состояла в том, чтобы израильтяне жили как «святой народ» (см.: Исх. 19:5–6). Закон следил за тем, чтобы общество было справедливым и чтобы люди, совершая сделки, не обманывали друг друга. Закон предполагает, что люди могут законно владеть имуществом и накапливать его. Также он предполагает, что обеспеченные члены общества будут должным образом заботиться о бедных.

Ключевые слова: ветхозаветное законодательство, торговля, экономика, трудовая деятельность, трудовое право.

Экономическую жизнь древнего Израиля в настоящее время трудно восстановить. Сложность этой реконструкции заключается в том, что главным источником сведений остаётся Библия, а археологические данные и документы довольно скудны. Материалом, который может помочь в раскрытии данной темы, являются археологические находки, к которым относятся Эль-Амарнские и Лахишские письменные памятники, а также самаритянские глиняные черепки[1]. Но этих свидетельств слишком мало, и так как они описывают реалии частного и регионального характера, делать выводы на их основании слишком рискованно. Остается еще один источник — это история библейского древнего Востока в целом. Но при этом

[1] См.: Экономика. Экономика Израиля в период первого Храма // Краткая еврейская энциклопедия: В 11 т. Т. 10. Иерусалим, 2005. С. 510.

не нужно забывать о религиозных, культурно-этнических и других особенностях Израиля. Таким образом, для воссоздания торгово-экономической картины жизни ветхозаветного Израиля в основном служит Священное Писание.

Для Священного Писания Ветхого Завета характерен постулат, что любая работа должна быть оплачиваема, а неоплата труда работнику является большим грехом: *Горе тому, кто строит дом свой неправдою и горницы свои беззаконием, кто заставляет ближнего своего работать даром и не отдаёт ему платы его* (Иер. 22:13).

Идеал трудящегося человека, который предстает перед нами в Ветхом Завете, — это человек, у которого, может быть, и нет знатного происхождения, но есть своя земля, и он возделывает ее и печется о стадах своих (см.: Притч. 12:9–11), и это рассматривается как Божие повеление[2]. При этом и для знатных, богатых и облеченных властью людей физический труд является нормой, которая никоим образом не унижает их достоинства (см.: Руф. 3:7; 1 Цар. 11:5; 3 Цар. 19:19; 4 Цар. 4:18). Таким образом, по Божественному домостроительству народ израильский должен был быть в основном земледельцем[3].

В Ветхом Завете упоминаются и другие виды ремесел и труда. При этом фабрик, по типу вавилонских, Израиль не знал в силу слабой развитости экономики[4]. Но при этом известно, что некоторые поселения занимались одним каким-либо ремеслом (см.: 1 Пар. 4:14).

Археологи нередко находят изделия с клеймом царских гончарных мастерских. «Некоторые исследователи полагают, что это было родом фискальной расписки за вино или масло, поставленное двору в уплату налогов»[5].

Палестина была местом, богатым на пастбища. Развитое животноводство существенно подкрепляло экономику этого региона — по-видимому, экспортирование шерсти, а также уже готовых товаров из нее вносило вклад в международную торговлю. Основным производителем шерсти в Палестине был Моав, а «раскопки в Телль-бейт-Мирзиме показали, что это был город ремесленников, занимавшихся исключительно ткачеством

---

[2] *Буль Ф.* Социальные отношения израильтян. СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1912. С. 52.

[3] См.: *Нюстрем Э.* Библейский энциклопедический словарь. СПб.: Библия для всех, 2000. С. 451.

[4] См.: *Буль Ф.* Указ. соч. С. 60.

[5] Экономика… С. 511.

и окраской тканей»[6]. Возможно, лён экспортировался в Финикию, но никак не в Египет, который был крупнейшим производителем полотна в этом регионе. Свидетельством распространения дорогостоящих одежд служит тот факт, что их включали в перечень военных трофеев. Также Израиль использовал богатства Мёртвого моря для добычи соли (см.: Иез. 47:11). Также, по Иосифу Флавию Мёртвое море служило источником асфальта — минеральной смолы, которая плавала на поверхности воды. Полученный асфальт использовался для судостроения и для производства лекарственных средств[7]. В период Второго Храма торговля асфальтом приобрела такие масштабы, что Мёртвое море стали называть Асфальтовым, а интерес к нему приводил к политическим противостояниям[8].

Хотя для Израиля и было характерно немалое количество ремесел, израильский народ после вселения в Землю обетованную характеризовал себя, как уже было упомянуто выше, в первую очередь как народ земледельческий. Израиль был поставщиком сельскохозяйственной продукции для Финикии, главным образом зерна, масла и вина. Финикия, которая была ремесленной страной, в свою очередь, поставляла Израилю свои изделия. На юге же шла оживленная торговля, который являлся страной с богатством зерновых культур, но испытывал недостаток в оливковом масле и вине[9].

Слово, обозначающее торговца в древнееврейском языке, напрямую соотносится с перемещением с места на место, то есть с кочевым образом жизни (см.: Быт. 37:28; 2 Пар. 9:14). Возможно, это связано с тем, что чужеземцы не могли наследовать земельный надел в земле Израильской, и потому именно они по преимуществу занимались торговлей, она являлась для них единственным источником доходов[10]. Иногда торговцев называли по национальному признаку: ханаанейские купцы (см.: Иов. 40:25) или купцы финикийские (см.: Притч. 31:24).

Палестина располагается в довольно удобном для торговли регионе, на севере граничащем с Европой и Азией, на юге — с Африкой. Выгодное местоположение давало этой бедной стране

---

[6] *Блейклок Э.М.* Торговля // Новый библейский словарь: В 2 ч. Ч. 2: Библейские реалии. СПб.: Мирт, 2001. С. 837.

[7] См.: *Буль Ф.* Указ. соч. С. 56.

[8] См.: *Блейклок Э.М.* Указ. соч. С. 836.

[9] См.: Там же. С. 836.

[10] См.: *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Leipzig: Brockhaus Verlag; Кременчуг: Христианская заря, 1999. С. 977.

возможность обогащаться за счет международной торговли[11]. Еще до пришествия Израиля в Землю обетованную Ханаан стоял на высокой ступени развития торговых связей. Развитая торговля в этом регионе была связана с бедностью природных ресурсов. Ханаан в основном занимался экспортом зерновых культур, муки, оливкового масла, вина, косметических и медицинских препаратов, производимых из лечебных трав и растений (см.: Быт. 43:11), об этом свидетельствуют, помимо библейских, и некоторые египетские источники[12].

Так как израильтяне, поселившись в Ханаане, не смогли захватить приморские города, это затрудняло развитие торговой деятельности.

Археологические памятники и письменные источники, датируемые первым тысячелетием до Р.Х., свидетельствуют, что для значительной части народов Ханаана торговля была значимым источником доходов[13].

В период утвердившейся монархии началась складываться более систематическая торговля. Так, из выражения *по весу царскому* (2 Цар. 14:26), следует, что уже царь Давид регулировал торговые отношения. После военных походов царя Давида в сирийском направлении царство обогатилось железом, так что его даже стали экспортировать в Египет, который в нем очень нуждался[14]. Завоеванная царем Давидом территория Эдома, позволила Израилю осуществлять торговые рейды по Красному морю (3 Цар. 9:26).

В период правления царя Соломона шел активный подъем торговых отношений и внутри страны, и за ее пределами, что в конечном итоге привело к царской монополии на торговлю. Существовала целая гильдия так называемых царских купцов (см.: 3 Цар. 10:28). Царь Соломон смог захватить портовый город Елафом, и производимые из него рейсы в Офир осуществлялись в основном для импорта (см.: 3 Цар. 10:12). В то время шла активная строительная деятельность, в этой связи Иерусалим и остальные регионы Палестины нуждались в строительных материалах. Израиль обменивал свою сельскохозяйственную продукцию на строительные материалы и металл, которые поступали в Яффу из Тира (см.: 2 Пар. 2:15–16).

---

[11] См.: *Блейклок Э.М.* Указ. соч. С. 836.

[12] См.: Торговля // Краткая еврейская энциклопедия: В 11 т. Т. 8. Иерусалим, 2005. С. 1006.

[13] См.: *Буль Ф.* Указ. соч. С. 60.

[14] См.: *Блейклок Э.М.* Указ. соч. С. 836.

При царе Соломоне казна получала стабильные доходы от торговых пошлин, которые взимались с торговых караванов (см.: 3 Цар. 10:15; 2 Пар. 9:13–14). Также царь Соломон занимался перепродажей боевых коней и колесниц другим царям (см.: 3 Цар. 10:28–29). Наглядным примером значения Израиля как торговой державы служит визит царицы Савской к Соломону, который свидетельствует о решающей роли Израиля как посредника между южноаравийскими государствами и странами Средиземноморья (см.: 1 Цар. 10:1–13; 2 Пар. 9:1–12).

Открытие пути в Индийский океан сделало Израиль торговым союзником царя Тирского — Хирама. Свидетельством этому служит надпись на остраконе, найденном при раскопках в Тель-Касиле, которая относится к раннему периоду царствования Соломона: «золото из Офира в Хорон 30 шекелей». Она является подтверждением внешнеторговых отношений Израиля с ближневосточным регионом[15].

С эпохой Соломона и Иосафата заканчивается морская торговля Палестины, которая не выдержала конкуренции с финикийцами и греками[16].

Финикия являлась наиболее развитым торговым регионом, в центре которого находились такие города, как Сидон, а затем Тир[17]. В эпоху Ветхого Завета основными портовыми городами в регионе были Иоппия, Дор и Акко, Аскалон был филистимским, а Газа — средиземноморским оплотом набатейской торговли[18].

После разделения на Иудейское и Израильское царства каждое из них стремилось сохранить торговые отношения, которые были установлены царем Соломоном (см.: 3 Цар. 22:48–49; 2 Пар. 20:35–37). В период разделенных царств экономика напрямую зависела от военного благополучия. Так, в Израиле под непосредственным покровительством царя Амврия находились арамейские купцы, так как Амврий потерпел поражение от дамасского царя. Когда же военно-политическое положение изменилось при преемнике Амврия Ахаве, то уже израильские купцы имели торговые улицы в Дамаске. Впоследствии колено Ефремово стало весьма богатым и явилось сосредоточением международной сирийской торговли, что следует из обличительной

[15] См.: Экономика... С. 512.

[16] См.: *Блейклок Э.М.* Указ. соч. С. 837.

[17] См.: *Никифор (Баженов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: РИПОЛ классик, 2005. С. 645.

[18] См.: *Блейклок Э.М.* Указ. соч. С. 838.

речи пророка Осии (см.: Ос. 12:7–8). Самый же расцвет экономики Израильского царства пришелся на время правления Иеровоама II.

В Иудейском царстве дела с торговлей шли плохо, так как не было выхода из Эланитского залива (см.: 4 Цар. 16:6). Хотя пророк Иезекииль довольно положительно характеризует торговое положение Иудеи.

Захватническая деятельность Иудеи и Израиля в отношении Заиорданья отражает стремление этих государств восстановить свой торговый статус: на юге — с Египтом, на севере — с Финикией, Сирией и Месопотамией[19].

Палестина вступает в сферу промышленного производства в эпоху малых пророков[20]. В это время в городах проживало множество ремесленников, которые располагались подле городских ворот[21]. Торговцы же ходили по домам.

Вавилонский плен, с одной стороны, нанес серьезный удар по Иудейскому царству, но, с другой стороны, сделал из евреев богатых и предприимчивых торговцев. При археологических раскопках в Вавилоне было обнаружено множество начертанных еврейских имен: в городе Ниппуре — при обнаружении большого торгового дома, относящегося к периоду первых персидских царей[22]. Некоторые евреи в Вавилоне хорошо разбогатели. Вследствие этого в своем указе царь Кир повелевает евреям, которые остаются в местах рассеяния, снабдить возвращающихся изгнанников всем необходимым (см.: 1 Езд. 1:4).

В послепленный период торговлей в Иудее поначалу занимались иноземцы: так, финикийские купцы снабжали Иерусалим рыбой и другими различного рода товарами (см.: Неем. 13:16). Параллельно с финикийскими купцами существовали израильские мелочные купцы (см.: Неем. 3:32). Во время Маккавейских войн и после делались попытки возродить морскую торговлю через морские порты Яффы и Кесарии[23].

Внутренняя торговля в Израиле имела в основном мелкий характер, но имеет предписания о себе уже в законе Моисеевом — в частности, предписывается честность в отношении веса и меры товаров (см.: Лев. 19:36; Втор. 25:13). Местом торговли обычно выступало пространство возле городских ворот (см.: 4 Цар. 7:10)

---

[19] См.: Торговля... С. 1007.
[20] См.: *Блейклок Э.М.* Указ. соч. С. 837.
[21] См.: *Буль Ф.* Указ. соч. С. 63.
[22] См.: *Ринекер Ф., Майер Г.* Указ. соч. С. 978.
[23] См.: *Ринекер Ф., Майер Г.* Указ. соч. С. 978.

или места на городских улицах и площадях, также под открытым небом (Неем. 13:19–21). Священное Писание свидетельствует о торговле маслом (см.: 4 Цар. 4:7), вином, виноградом и фигами (см.: Неем. 13:15–16), рыбой (см.: Неем. 13:16), животными (см.: 2 Цар. 12:3), гончарными изделиями (см.: Иер. 19:1) и одеждой (см.: Иер. 13:1–2).

Особое оживление торговля приобретала во времена религиозных праздников, когда народ стекался в Иерусалим к Храму. Отношение Священного Писания Ветхого Завета к торговле носит характер резкого противоречия. По-разному в разные времена смотрели на моральное и социальное достоинство торговли. В Псалтири есть мысль, что далёкие путешествия купцов показывают купцам чудеса Божии (см.: Пс. 106:23–24). В книге же Премудрости Иисуса, сына Сирахова, напротив, понятия торговли и обмана почти тождественны (см.: Сир. 37:11). Ессеи и вовсе отвергли купечество как дело, ведущее к корыстолюбию[24].

Из этого краткого обзора развития торговли среди древних евреев видно, что она способствовала обогащению царя и купцов, разделению народа на классы, а это, в свою очередь, отрицательно сказывалось на социальной жизни евреев.

Форма купли-продажи в древние времена была проста. В Священном Писании Ветхого Завета, уже в Пятикнижии, наряду с натуральным обменом существует товарно-денежный обмен (см.: Лев. 27:13–19; Втор. 14:24–25; Исх. 22:6–9, 14–17, 25–27). Наиболее удобным и безопасным средством торгово-экономических отношений были драгоценные камни и металл. Только после плена входят в оборот чеканные монеты, а именно персидские драхмы.

Священное Писание очевидно дает основание предполагать, что с социальным развитием народа возрастала и цена на товары, как результат увеличения налогообложения[25].

Относительно займов под проценты Священное Писание Ветхого Завета высказывается отрицательно (см.: Лев. 25:36). При этом Ветхий Завет поощряет тех, кто дает взаймы: *Кто оказывает милость, тот дает взаем ближнему, и кто поддерживает его своею рукою, тот соблюдает заповеди* (Сир. 29:1). В субботний и юбилейный год провозглашалось полное прощение долгов. Но со временем иудеи научились хитроумными способами обходить это правило.

[24] См.: *Блейклок Э.М.* Указ. соч. С. 837.
[25] См.: *Буль Ф.* Указ. соч. С. 73.

Понятие залога практически чуждо Ветхому Завету, а в тех местах, где встречается, оно имеет больше символически-назидательный характер[26].

Относительно поручительства литература премудрости дает предостережение, не рекомендуя опрометчиво поручаться за кого-либо (см.: Притч. 17:18; 20:16; 27:13) и в то же время утверждает, что добрый человек поручится за ближнего, и советует благодарно помнить о благодеянии поручителя (см.: Сир. 29:16–17).

Пророки неоднократно взывали к социальной справедливости, обращали внимание простого народа и знати на то, что сами люди виноваты в социальной деградации израильского общества (см.: Иер. 34: 10–22; Иез. 18:12–13). И лишь самоотверженный пример немногих вождей народа приводил к некому урегулированию социального неравенства в среде Израиля (см.: Неем. 5). Таким образом, в пророческой литературе вырисовывается некий идеал праведника, который заботится о бедняке (см.: Иез. 18:5–9, 14–17), и тем совершает пост (Ис. 58:6–8).

Из сказанного можно сделать вывод, что торгово-экономические отношения в ветхозаветную эпоху имели прямое значение для социального благополучия древнего Израиля.

[26] См.: *Буль Ф.* Указ. соч. С. 75–76.

Высоцкий Владимир Зиновьевич,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

ИЗБРАНИЕ КОЛЕНА ЛЕВИЯ

Аннотация: История об учреждении ветхозаветного священства связана с избранием колена Левия. Институт священства был учрежден, по сути, во времена Моисея, который возложил на колено Левия ответственность за надлежащее исполнение религиозных обязанностей народом, при этом семья Аарона и его потомки были избраны Самим Богом в качестве священнослужителей и получили особые социально-религиозные и обрядовые постановления, необходимые для служения Богу в скинии, которая после заключения Синайского завета стала главным и единственным местом поклонения Яхве, настоящим символом главного догматического постулата израильской религии — единства Божества.

Ключевые слова: священство, скиния, ветхозаветный Храм, левиты, священники, первосвященник.

Все знают, что левиты были одним из двенадцати колен Израилевых и выполняли обязанности при скинии (хотя формально священниками были только потомки Аарона)[1]. Однако не все знают о происхождении левитов.

У левитов была история жёсткости. И что интересно, жестокость левитов, во-первых, лишила их земель в Израиле, а во-вторых — принесла им священство. Это показано в двух

[1] Иногда в Библии используется формулировка, которая, по-видимому, называет левитов священниками (см., напр., Нав. 18:7). Однако только Аарон и его потомки были священниками и только они приносили жертвы в скинии (см.: Исх. 28–29; Лев. 8–10). Остальные левиты помогали священникам (см.: Чис. 3:5–9). Это различие особенно ярко проявляется в истории о восстании Корея, поскольку Корей был левитом, который стремился занять место священников (см.: Чис. 16:8-10). Хотя между священниками и левитами есть техническое различие, мы считаем полезным называть всех левитов священниками, потому что все они играли особую роль в охране и служении в скинии, а затем в храме.

эпизодах: о сыне Иакова Левии в Быт. 34 и о колене Левиином в Исх. 32.

1. Левий и его брат Симеон вырезали целый город после изнасилования их сестры Дины, из-за чего левиты лишились земли в Ханаане (см.: Быт. 34:25–31). После того как Иаков и его сыновья поселились в городе Сихем (см.: Быт. 33:18), человек по имени Сихем, сын Хамора, изнасиловал Дину, дочь Иакова (см.: Быт. 34:1–2). Тогда сыновья Иакова обманули Сихема и Хамора, сказав, что они требуют от всех мужчин города сделать обрезание, чтобы Дина могла принять предложение Сихема выйти замуж (см.: Быт. 34:13–24). Это дало возможность Симеону и Левию убить всех мужчин, а затем братья разграбили город (см.: Быт. 34:25–29).

Хотя можно посочувствовать Левию и Симеону, стремившимся защитить честь своей сестры, Иаков был недоволен и опасался недовольства соседей (см.: Быт. 34:30–31). Поэтому, когда Иаков благословлял своих сыновей в конце жизни, он сказал следующее о Симеоне и Левии: *Симеон и Левий братья, орудия жестокости мечи их; в совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя, ибо они во гневе своем убили мужа и по прихоти своей перерезали жилы тельца; проклят гнев их, ибо жесток, и ярость их, ибо свирепа; разделю их в Иакове и рассею их в Израиле* (Быт. 49:5–7).

Потомки Симеона и Левия будут разделены и рассеяны из-за своей жестокости. Во исполнение этого симеониты получили землю на территории Иудеи (см.: Нав. 19:1–9), а левиты не получили земли совсем (см.: Нав. 13:14, 33; 14:3–4; 18:7). Вместо этого левиты получили 48 городов для жительства на территориях, принадлежащих другим коленам (Чис. 18:23–24; 35:1–8; Нав. 21:1–45).

2. Левиты убили идолопоклонников на Синае после того, как Израиль поклонился золотому тельцу, что позволило им стать священниками (см.: Исх. 32:25–29).

Вскоре после исхода из Египта Бог призвал Моисея встретиться с Ним на вершине горы Синай. Повинуясь Богу, Моисей взошел на вершину горы и получил от Бога множество наставлений, включая десять заповедей. В Священном Писании говорится, что израильтяне внизу стали беспокоиться из-за того, что долго нет Моисея. Они собрались вокруг Аарона, брата Моисея, и стали расспрашивать его, почему Моисей так долго находится на горе. Испуганные люди стали уговаривать Аарона создать для них богов.

Аарон сдался без особого сопротивления и сделал тельца, покрытого, вероятно, тонким листом золота. Этот тонкий лист золота, скорее всего, напоминал золотую фольгу.

В Библии говорится, что израильтяне сели, чтобы есть и пить, и встали, чтобы предаваться распутству (см.: Исх. 6:6; ср.: 1 Кор. 10:7). Это вполне могло включать в себя и сексуальную распущенность. Можно подумать, что все колена Израилевы участвовали в этом разгуле. Нот вскоре из повествования становится ясно, что это не так, поскольку одно колено осталось верным Богу.

Тем временем на вершине горы Бог предупреждает Моисея о празднествах идолопоклонников внизу. Моисей и Иисус Навин спускаются с горы в лагерь. Это описано в Исх. 32.

В лагере, как оказалось, царил полный хаос. Моисей был в ярости из-за израильтян. Он так разгневался, что в порыве чувств швырнул на землю Скрижали завета, которые только что получил. Интересно отметить, что Бог не осуждает Моисея за его гнев.

Стоит отметить, что Моисей ходатайствовал за израильтян и отговорил Бога истребить всех, кроме него (см.: Исх. 32:9–14). Однако сострадание пророка не смягчило его гнева по отношению к братьям. Он заступился за Израиль, но заставил израильтян пить воду, в которую был добавлен пепел от сожженного тельца (см.: Исх. 32:20). Затем пророк встал у ворот лагеря и спросил: «Кто на стороне Яхве?». И собрались вокруг него левиты, собственное племя Моисея (см.: Исх. 32:26)[2].

Моисей повелел левитам убить своих соплеменников-израильтян: *так говорит Господь Бог Израилев: возложите каждый свой меч на бедро свое, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего* (Исх.32:27). И левиты убили около трех тысяч человек (см.: Исх. 32:28). Моисей и люди из колена Левия убили в тот день три тысячи своих братьев[3].

Бог обратил внимание на верность, проявленную коленом Левия, несмотря на отпадение остальных колен Израилевых[4].

---

[2] См.: *Липовский И.П.* Библейский Израиль: история двух народов. СПб.: Гуманитарная Академия, 2010. С. 505.

[3] См.: *Глаголев А.А.* Левиты и Левиино колено. Киев: Петр Барский, 1912. С. 12.

[4] См.: *Елеонский Ф.Г.* О ветхозаветном священстве // Христианское чтение. 1879. № 11–12. С. 615–616.

После этого случая Он благословил колено Левия, что видно из количества левитов, учтенных в двух переписях, проведенных Моисеем. За время скитаний по пустыне колено Левия увеличило свою численность на тысячу мужчин в возрасте от одного месяца. Для сравнения: колено Симеона за тот же период потеряло две трети своих мужчин.

Описанный выше эпизод напоминает о жестокости Левия (см.: Быт. 34:25–31). Но здесь такое рвение к отмщению принесло левитам благословение, поскольку они были поставлены на служение Яхве (см.: Исх. 32:29). Так зародилось священство в Израиле. Левиты были назначены священниками из-за их ревности в защите завета Божия. Бог изначально посвятил Себе первенцев израильтян (см.: Исх. 13:11–15), но теперь Он избрал колено Левия, чтобы оно заняло это место в Его служении (см.: Чис. 3:11–13, 41, 45).

Таким образом, мы видим, что та же жестокость, из-за которой левиты лишились земли, принесла им священство. Конечно, есть большая разница: Левий поступил неправедно, убив чужеземцев при защите чести своей сестры, а сыновья Левия поступили праведно, убив израильтян при защите завета Божия.

Левиты не получили в наследство землю в Ханаане, но это тоже пошло им на пользу. В библейском тексте уделяется немало внимания положительным сторонам того, что у левитов не было земли. Бог обратил проклятие Иакова на благо левитов. Так, в Книге Иисуса Навина говорится, что левиты не получили в наследство землю, потому что их наследием были Сам Яхве и священство Яхве (см.: Нав. 13:14, 33; 18:7).

Израильтяне отдали левитам города и пастбища из своего наследия (см.: Нав. 21:3), и между тремя левитскими кланами (кохавиты, гершониты, мерариты) было распределено 48 городов (см.: Нав. 21:41–42). Сюда входили шесть городов-убежищ (см.: Нав. 21:13, 21:27, 32, 36, 38; ср.: Чис. 35:6), поскольку левиты должны были защищать убийц, бежавших в города-убежища от потенциальных мстителей.

Если бы Бог выделил территорию для колена Левия, их влияние было бы ограничено. Чтобы избежать этого, Бог назначил левитам города, в которых они должны были жить. Эти города были разбросаны по всей ханаанской земле, и влияние левитов распространялось на все колена. Точно так же, как земельные наделы другим коленам распределялись по родам, города левитов тоже распределялись по их родам.

Таким образом, будучи рассеяны, левиты могли наставлять израильтян в слове Божием (см.: Втор. 33:10; 2 Пар. 17:7–9; 35:3; Неем. 8:7–9; Мал. 2:4–7), а также могли повсеместно охранять служение Яхве и служить предупреждением Израилю в случае идолопоклонства.

Лагерь израильтян в пустыне был разделен по коленам. В центре находились колено Левия и скиния. Остальные двенадцать колен Израилевых расположились лагерем вокруг скинии собрания и колена Левия. Роль левитов как стражей прослеживается на протяжении всей книги Чисел: *и будут левиты стоять на страже у скинии откровения* (Чис. 1:53). Причем в языке, используемом для описания обязанностей Адама в раю и левитов в скинии, есть значительные параллели. Подобно тому как Бог поместил Адама в рай, чтобы тот «трудился и хранил» его (см.: Быт. 2:15), левитам было велено «трудиться» и «хранить» святилище скинии/храма (см.: Чис. 3:7–8; 8:26; 18:5–6). Еврейские глаголы **עבד** (авад — «трудиться») и **שמר** (шамар — «хранить») также можно перевести как «служить» (minister) и «охранять» соответственно. «И произрастил Господь Бог, взял человека и поселил его в саду Едемском, чтобы служить ему и охранять его (וּלְשָׁמְרָהּ לְעָבְדָהּ)» (Быт. 2:15). «И они [левиты] будут охранять (וְשָׁמְרוּ) всё убранство скинии собрания и охранять (מִשְׁמֶרֶת) сынов Израилевых, когда они будут служить (אֶת־עֲבֹדַּת לַעֲבֹד) скинии» (Чис. 3:8).

Сходное использование языка позволяет предположить, что Эдемский сад был храмом Бога и что Адам выполнял роль священника. Как и Адам, левиты должны были охранять скинию/храм Бога. Адам должен был охранять сад от змея-нарушителя, а левиты должны были охранять скинию/храм от идолопоклонников. Однако можно также сказать, что левиты охраняли поклонение Яхве по всему Израилю[5].

Прекрасный пример левита, охраняющего поклонение Богу, можно найти в Чис. 25:6–8, где Финеес (внук Аарона) остановил Божию кару, пронзив копьем израильтянина и мадианитянку в «комнате» (קֻבָּה, кубба)[6]. Из-за рвения Финееса в поклонении

[5] *Garris Z.* The Levites — A Class of Warrior-Priests // Knowing Scripture [Электронный ресурс]. URL: https://knowingscripture.com/articles/levites-class-of-warrior-priests (дата обращения 09.12.2024). Загл. с экрана.

[6] Это слово может относиться к части семейной палатки или к скинии. Последнее предположение подтверждается контекстом, в котором говорится о скинии собрания и всем собрании (см.: Чис. 25:6).

Яхве (вспомните левитов в Исх. 32) Бог дал ему «завет вечного священства» (см.: Чис. 25:13).

Левиты были не просто священниками — они были священниками-воинами. Их священническое происхождение основано на праведном насилии. Бог использовал жестокость левитов во благо. Не только священники из их числа регулярно приносили в жертву животных, но и все левиты охраняли скинию/храм и города-убежища. Яхве рассеял левитов по всему Израилю, чтобы они охраняли Его богослужение.

Малышев Сергей Геннадьевич,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

СТАТУС РАБА В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Аннотация: При всей неприглядности рабство в законодательстве Моисея и практике древнего Израиля имело свои ограничения, а положение рабов было более защищенным, чем положение античных рабов. В отношении раба также действовал принцип равного воздаяния: рабство действовало лишь до возмещения рабом нанесенного ущерба (см.: Лев. 25:47–54). В случае невозможности полного возмещения раб отпускался на свободу в субботний год, причем хозяин обязан был обеспечить его средствами к существованию (см.: Втор. 15:13–14). Также основаниями для освобождения раба было нанесение ему какого-либо увечья (см.: Исх. 21:26–27).

Ключевые слова: раб, слуга, рабство, заповеди Ветхого Завета, субботний год.

Чтобы понять статус раба в Ветхом Завете, нужно учесть, что терминология Священного Писания имеет отношение к другой культуре, которая отличалась от античной.

В античном обществе раб являлся вещью, собственностью хозяина. Он был лишен права распоряжаться собой. Рабовладельцу принадлежали не только имущество и заработок раба, но и его личность. Господин имел право на жизнь своего раба. Он мог убить или искалечить его без каких-либо правовых последствий[1].

Необходимо выяснить, находились ли рабы в еврейском народе в таком же положении. Об институте рабства у евреев в этот период можно получить представление из законов Ветхого Завета.

[1] *Бернфельд С.* Рабство // Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: В 16 т. Т. 13. СПб.: Общество для научных еврейских изданий; Брокгауз и Ефрон, 1912. Стб. 204.

Понятия «раб» и «слуга» в Священном Писании порой используются как синонимы, но раб занимал более низкое социальное положение, хотя и имел право на его улучшение[2]. Таким образом, раб в древневосточном обществе был подневольным человеком, но при этом был более свободен — как член патриархальной семьи.

Для Древнего Востока в целом характерно довольно мягкое отношение к рабовладению[3]: раб мог иметь своих собственных рабов[4], давать и брать ссуды и быть поручителем хозяина, заниматься торговлей и ремеслом, иметь некие права в суде. Тем не менее раб не мог иметь никакой собственности[5] и отношение к нему было не более чем как к частной собственности[6]. Одной из отличительных черт рабства на Древнем Востоке было то, что оно носило более домашний характер, что исходило из патриархального семейного уклада[7]. Но при этом, например, переход из разряда раба в статус свободного гражданина в Вавилоне был возможен лишь в случае долгового рабства, которое и не считалось рабством как таковым[8], и даже самый богатый раб не мог получить статус свободного без разрешения своего хозяина[9].

На Древнем Востоке рабство не играло решающей роли в сельском хозяйстве. Этим объясняется тот факт, что царь Навуходоносор II, захватив Иерусалим и переселив насильственно 10 тысяч населения (см.: 4 Цар. 25; Иер. 39), так и не обратил всех в рабство. Вавилон так и не смог поглотить огромную массу военнопленных и превратить их в рабов, чего нельзя было бы сказать об античном мире[10]. Эти и другие факторы обусловили то, что в Вавилонии не было таких огромных восстаний рабов, как в Риме, а если рабы и восставали, то лишь для получения свободы, а не для борьбы за дальнейшие свои права[11].

---

[2] Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 967.

[3] *Мень А., прот.* Библиологический словарь: В 3 т. Т. 3. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. С 13.

[4] *Китчен К.* Раб // Новый библейский словарь: В 2 ч. Ч. 2: Библейские реалии. СПб.: Мирт, 2001. С. 685.

[5] *Дандамаев М.А.* Рабство в Вавилонии VII-IV вв. до н.э., 626–331 гг.. М.: Наука, 1974. С. 387.

[6] *Бертман С.* Месопотамия. М.: Вече, 2007. С. 315–316.

[7] Авдиев В.И. История Древнего Востока. М.: Высшая школа, 1970. С. 15.

[8] *Дандамаев М.А.* Указ. соч. С. 381.

[9] Там же. С. 388.

[10] Там же. С. 384.

[11] Там же. С. 389.

Но чем далее двигалась древняя цивилизация, тем изощреннее становилось рабство, которое в эллинском, а позже в римском мире достигло своего апогея за счет обширного захвата государствами новых территорий. Таким образом, рабы в древнем мире являлись собственностью хозяина и по отношению к нему имели только обязанности и никаких прав[12].

В отличие от римского права, которое относится к рабу как к вещи, закон Моисеев защищает права раба как личности[13]. Ветхозаветная религия не изобретала рабства как такового, но явила себя в ином отношении не просто к рабству, но к человеку и его жизни. Человек стал личностью, а не собственностью, даже если речь шла об иноплеменнике[14].

В Декалоге — в заповеди *Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего твоего* (Исх. 20:17) — раб, после жены и до наложницы, причислен к имуществу еврея.

Израильтянам запрещалось продавать единоплеменников в рабство в соседние земли. Этот закон имел основание в религии евреев, которые считали себя исключительно рабами единого Бога (см.: Лев. 25:42–54).

Закон сурово запрещал еврею участвовать в промысле работорговли. В книге Исход за это предписана смертная казнь (см.: Исх. 21:16). При этом ветхозаветное право запрещало похищение в рабство (см.: Исх. 21:16; Втор. 24:7) и запрещало возвращать беглого раба его хозяину, но предписывало дать ему убежище (см.: Втор. 23:16).

Израильтяне чаще всего попадали в рабство за долги. Еврей не мог занять денег для оплаты долга в счет своего недвижимого имущества, поскольку считалось, что оно принадлежит Богу (см.: Лев. 25:23). Можно было предложить только себя самого в качестве рабочей силы. Также он мог продать в рабство своих детей. Кроме того, еврей мог стать рабом для возмещения ущерба за украденное (см.: Исх. 22:1–3), а также по причине рождения в этом состоянии.

Раб-еврей имел право оставаться в Земле обетованной и не мог быть продан за границу. Его нельзя было продавать

---

[12] *Дандамаев М.А.* Указ. соч. С. 381.

[13] *Цыпин В., прот.* Ветхозаветное право // Православная энциклопедия / под общ. ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 8. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2010. С. 68.

[14] *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 13.

нееврею. Такая сделка, согласно Мишне, приравнивалась к освобождению, а продавшего через суд могли обязать вернуть покупателю полученную от него сумму и выплатить штраф в десятикратном размере.

В талмудической традиции есть сведения о древнем обычае: хозяин еврея-раба был обязан содержать его жену и детей.

Хозяин раба-еврея имел право женить его на рабыне-нееврейке. При этом раб-еврей обладал правом жениться на свободной еврейке. Дети от такого брака считались свободными.

У бывшего раба было три возможности воссоединиться с семьёй: 1) ожидать окончания срока повинности жены и детей; 2) заработать денег и выкупить семью; 3) остаться с семьёй, но уже рабом на всю жизнь, о чем необходимо было объявить официально и публично (см.: Исх. 21:5–6; Втор. 15:16–17).

Раб-еврей работал в течение шести лет. Условием освобождения могла стать уплата кем-либо долга за него, либо на седьмой год он мог выйти *на волю даром* (Исх. 21:2). В книге Второзаконие этот закон находит дополнение: раб не должен быть отпущен на свободу с пустыми руками (см.: Втор. 15:13–14).

При всех положительных предписаниях закона относительно рабовладельчества в Священном Писании Ветхого Завета присутствуют и отрицательные эпизоды, характеризующие несоблюдение субботнего года касательно освобождения рабов. Так, в книге пророка Иеремии говорится, что падению Иерусалима в VI веке до нашей эры предшествовало пренебрежение иудеями законом об освобождении рабов на седьмой год (см.: Иер. 34:8–16).

«Ограничение рабства шестью годами не распространялось на израильских девушек, проданных в наложницы. Но если девушка переставала нравиться купившему ее, то он должен был позволить выкупить ее; однако ее не разрешалось продавать чужестранцу. Она получала свободу и в том случае, если сын хозяина брал ее себе в жены, а потом женился на другой (см.: Исх. 21:7–11)»[15].

Ветхозаветный закон различал два типа рабов: евреи и хананеи/иноземцы (см.: Лев. 25:39–55; Втор. 15:12–18).

[15] *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Leipzig: Brockhaus Verlag; Кременчуг: Христианская заря, 1999. С. 814.

Рабы-неевреи несколько отличалась по положению от рабов-евреев.

Рабы-неевреи покупались у соседних народов или у иноземцев, живущих среди Израиля (см.: Лев. 25:44–45). Ими также могли стать военнопленные (см.: Чис. 31:26–28; Втор. 20:14), в том числе пленницы, становившиеся наложницами и женами (см.: Втор. 21:11–14). Дети, рожденные рабыней, считались рабами ее господина по факту рождения (см.: Исх. 23:12). Неевреи становились пожизненными рабами, на них не распространялись ни субботний, ни юбилейный год. Евреям было разрешено передавать рабов-чужеземцев в наследство следующему поколению до тех пор, пока их долги не будут погашены, что и означает «олам» в Лев. 25:46 (переводится как «вечно»). Это не означает, что они были постоянным имуществом, но объясняет, почему они не выходят на седьмом году рабства, как это делают евреи — причина в том, что их долги не аннулируются[16]. Так как рабы-иноплеменники всё же принадлежали к еврейской семье, их обязанностями становилось соблюдать субботу (см.: Исх. 20:10, 23:12; Втор. 5:14–15), праздники (см.: Втор. 16:11–14), а также принять обрезание (см.: Быт. 17:12–13), после чего они могли участвовать в жертвоприношении Пасхи (Исх. 12:43–45).

Права раба-неизраильтянина были следующими.

1. Он имел право наследования хозяйского имущества — в том случае, если у хозяина не оставалось прямых наследников (см.: Быт. 15:3). Этот обычай был распространен в то время на Древнем Востоке[17]. Господин усыновлял такого раба, и тот становился его наследником как сын, о чем свидетельствуют клинописные памятники Ура[18].

2. Раб мог иметь собственность и даже выкупить себя (см.: Лев. 25:25–31).

3. Его убийство каралось законом (см.: Исх. 21:20);

4. Хозяин не имел права жестоко обращаться с ним (см.: Лев. 25:43).

Таким образом, отношение к рабам-иноплеменникам предписывалось не менее человечное, чем к рабам-евреям.

---

[16] *Duane L.C.* Deuteronomy 1–21:9 // Word Biblical Commentary. Vol. 6A. Nashville: Thomas Nelson, 2001. P. 221.

[17] *Макдональд У.* Библейские комментарии для христиан: Ветхий Завет. София: Верен, 2009. С. 52.

[18] *Wiseman D. J.* Illustrations from Biblical Archaeology. London: Tyndale Press, 1958. P. 25.

В целом рабовладельческое право Израиля стояло на более высокой нравственной ступени, чем у соседних стран Ближнего Востока[19] и еще на более высокой — по сравнению с греческим и римским миром. Именно исход из Египта и связанное с ним заключение завета открыли для этого народа новое понимание человеческой личности как свободной в любом социальном статусе.

[19] Рабство // Краткая еврейская энциклопедия: В 11 т. Т. 7. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин, 1994. С. 23.

Священник Алексий Мельничук,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

СУББОТНИЙ ГОД В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Аннотация: Известно, что суббота и праздники занимают важное место в Ветхом Завете. Суббота разделяет семидневную неделю, а праздники разделяют на отрезки год. Менее известным, но не менее важным в библейском цикле времени является период времени, который называется «шмита» и более известен как Субботний год. Так же, как по Пятикнижию евреи обязаны работать шесть дней и отдыхать в седьмой, они призваны работать на земле шесть лет и отдыхать в седьмой год. В Субботний год должны быть прощены долги, сельскохозяйственные земли должны стоять под паром, а рабов необходимо отпустить на волю..

Ключевые слова: Субботний год, суббота, шмита, Юбилейный год, заповеди Пятикнижия.

Постановления о Субботнем и Юбилейном годе находятся в 25-й и 26-й главе книги Левит, а также в 23-й главе книги Исход и 15-й главе книги Второзаконие. Именно указания относительно Субботнего и Юбилейного года являются фундаментом социальных отношений в Ветхом Завете[1].

Прежде чем перейдём к понятиям Субботнего и Юбилейного года, нужно раскрыть четвертую заповедь Декалога о почитании субботы: *помни день субботний, чтобы святить его* (Исх. 20:8). Это одна из основ Закона Божия, данного на Синае. Израильтянам было велено отдыхать от своих трудов в седьмой день недели, потому что за шесть дней Господь сотворил небо и землю, а в седьмой день Он почил от трудов. Творец благословил седьмой день и освятил его (см.: Исх. 20:11). Данная заповедь являлась не только указанием, касающимся религиозной

[1] См.: *Мейз Д.Л.* Книги Левит и Числа: Комментарии на Ветхий Завет. Б/м.: Всемирный союз баптистов, 1991. С. 82.

жизни Израиля, но и социальным регулятором, определяющим периоды отдыха от изнурительного физического труда[2].

«По мнению исследователей, эта заповедь не имела прямых аналогов на древнем Ближнем Востоке»[3]. Стоит отметить, что повелевается освящать день субботний, что указывает на святость субботы и при этом апеллируется к тому, что Сам Господь почил в этот день от всех дел своих (См.: Исх. 20:11).

«Согласно Библии, каждый седьмой субботний год следует оставлять землю под паром и отменять долги (Исх. 23:10–11; Лев. 25:1–7, 18–22; Втор. 15:1–11)»[4]. По-еврейски «субботний год» называется шмита (שְׁמִיטָה — буквально «седьмой»).

Шмита для семи лет — то же самое, что шаббат для недели. Юбилейный год также связан с числом семь: после семи периодов по семь лет (49 лет) год является юбилейным.

Закон предписывает, чтобы земля Израиля отдыхала один год из каждых семи в качестве субботнего года для земли (см.: Исх. 23:10–11; Лев. 25:1–7). Этот стих говорит нам о четырёх вещах, которые нельзя было делать в течение седьмого года. Не сажайте. Не обрезайте виноградные лозы специально (так как это способствует росту винограда). Не собирайте урожай. Это прямой запрет на то, чтобы появляться в качестве владельца земли. Это не значит, что вы не можете есть урожай, но вы не можете продавать его или мешать кому-либо его есть. Сбор винограда на необрезанной лозе — это особый вид садоводства, связанный с выращиванием винограда.

В течение года Шмита евреям, живущим в Земле Израиля, запрещено обрабатывать землю в сельскохозяйственных целях. Обработка почвы, посев, посадка и другие подобные сельскохозяйственные работы запрещены. В течение этого года земля должна оставаться «под паром», то есть земля должна полностью отдыхать. Владельцу поля запрещено запирать своё поле, чтобы лишить других доступа к нему и к урожаю, который может на нём оказаться. В течение этого года право собственности переходит обратно к Создателю.

---

[2] См.: *Гамильтон В.* Справочник по Пятикнижию: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Спрингфилд: Лайф Паблишере Интернешнл, 2003. С. 186.

[3] *Юревич Д., прот.* Библейское богословие: Курс лекций, читанных в 2014–2015 уч. году на II курсе Библейского отделения СПбПДА. СПб., 2015. С. 29.

[4] Субботний год // Краткая Еврейская Энциклопедия. Т. 8. Иерусалим, 1996. С. 632.

Социальная цель описанных выше ограничений заключается в словах: *чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые* (см.: Исх. 23:11), эта же мысль напоминается и в дальнейшем (см.: Лев. 19:10, Втор. 24:19–22). Хотя обычай оставлять невозделанным поле или его часть был и у соседних народов, там он имел другие основания, например, верование, что так можно задобрить злых духов. Залежное поле, так же дало толчок ещё для одного явления (Втор 15), а именно для освобождения рабов с абсолютным сроком. Хотя уже пророк Иеремия свидетельствует о проблемах с освобождением от рабства (Иер 34:8).

Подобно тому как Шаббат — это знак завета между Богом и Его народом, который не работает в этот день, а относится к нему как к святому, и к седьмому году нужно было относиться как к святому.

Чтобы люди, обрабатывающие землю, не испытывали чрезмерных трудностей в течение года, Господь обещал следующее: *Я пошлю благословение Мое на вас в шестой год, и он принесет произведений на три года; и будете сеять в восьмой год, но есть будете произведения старые до девятого года; доколе не поспеют произведения его, будете есть старое* (Лев. 25:21–22). Таким образом, Бог обещал, что в шестой год Он благословит землю так, что она будет давать достаточно плодов и в седьмой, и в восьмой год. Когда после года шмиты наступал Юбилейный год, Бог благословлял землю так, что она давала плоды и в сорок восьмой год, и в сорок девятый (шмита), и в пятидесятый (Юбилейный), и в пятьдесят первый год. Это противоречит распространенной идее о том, что соблюдение Шмиты имеет целью дать земле отдохнуть и «набраться сил» для продолжения выращивания качественных культур. Здесь небывалый урожай получается на шестой год, а не в первый год после того, как почва отдохнет.

В Древнем Израиле, где экономика была основана на сельском хозяйстве, раз в семь лет земля не обрабатывалась. Поля, сады и виноградники не обрезались, не подрезались и не убирались. Вместо этого людям разрешалось заходить на все поля и брать столько, сколько нужно им и их семьям на несколько приёмов пищи. Запрещалось брать урожай и торговать им.

Кроме того, любые фрукты или овощи, которые растут на частных полях, становятся доступными для всех, как для богатых, так и для бедных. Земля фактически возвращается в собственность Бога, и Он позволяет всем питаться с неё, особенно

бедным, сиротам и новообращённым, наравне с богатыми и самим землевладельцем, птицами и животными на полях.

Год Шмиты также был временем списания долгов: *В седьмой год делай прощение. Прощение же состоит в том, чтобы всякий заимодавец, который дал взаймы ближнему своему, простил долг и не взыскивал с ближнего своего или с брата своего, ибо провозглашено прощение ради Господа [Бога твоего]* (Втор. 15:1–2). Это касалось только израильтян и только на личном уровне. Деньги, которые евреи одалживали язычникам, не прощались (см.: Втор. 15:3), как и долги, которые они брали у язычников. На первый взгляд это может показаться дискриминацией и заставить задуматься о том, почему Господь благословляет такое разделение. Однако изучая древние клановые сельскохозяйственные экономики, каковой являлась экономика древнего Израиля, мы обнаруживаем, что займы, выданные местным жителям, обычно являются потребительскими, в то время как займы, выданные чужеземцам, являются коммерческими, то есть употребляются не на удовлетворение насущных нужд, а на развитие дела. По сути, Господь требует, чтобы были списаны все долги, кроме коммерческих.

Десятина и другие обязательные пожертвования не прощались.

Установление Шмиты дало толчок к возникновению еще одного явления — освобождению рабов-соплеменников. Хотя уже пророк Иеремия свидетельствует о проблемах с освобождением от рабства (см.: Иер. 34:8–17). В те времена не было понятия о банкротстве. Человек, который не мог выплатить долг, становился рабом своего кредитора, чтобы расплатиться с ним, но для евреев срок рабства составлял не более шести лет. На седьмой год израильтянин должен был быть освобожден, а бывший хозяин должен был снабдить его всем необходимым, чтобы тот мог начать жизнь с чистого листа. Опять же, это касалось только израильтян и только между ними. В период рабства с израильтянами следовало обращаться как с наемными работниками, а не как с рабами.

Согласно еврейским историкам, первый семилетний цикл начался на пятнадцатый год после того, как израильтяне перешли реку Иордан — когда закончились годы завоевания и раздела земли под командованием Иисуса Навина. О времени введения Шмиты в Пятикнижии говорится: *когда войдете в землю* (Лев. 25:2). Этот период продолжался от завоевания земли двенадцатью коленами до разрушения Первого храма. Законы Шмиты

распространялись только на землю Израиля и не действовали в отношении земель, которые его окружают.

Год Шмиты являлся не просто годом отдыха, но и годом религиозных наставлений и упражнений[5]. В ознаменование этого в праздник Кущей (в начале Субботнего года, который начинался с седьмого месяца) весь закон прочитывался вслух народу (см.: Втор. 31:11). Субботний год, таким образом, являлся всеобщим и наступал везде одновременно. Установление о прочтении закона также дает нам представление о том, как люди могли проводить свободное время в течение двенадцати месяцев субботнего покоя: возможно, это был период религиозного и иного обучения. Годичный перерыв в работе позволял израильтянам сосредоточиться на более высоких, духовных занятиях, не беспокоясь о том, как обеспечить себя и свою семью. Это было настоящим Божиим благословением.

К сожалению, Израиль часто не соблюдал Субботние годы. Евреи продолжали возделывать почву и собирать урожай. Из-за этого и других грехов Бог послал на Израиль ассирийцев и вавилонян, и народ Божий был изгнан из Земли обетованной на некоторое время. Библейский историк отмечает, что израильтяне оставались рабами, *доколе, во исполнение слова Господня... земля не отпраздновала суббот своих* (2 Пар. 36:21)[6].

За это время они полностью отошли от поклонения Богу, вместо этого следуя религиям своих соседей-язычников. В конце концов Бог после нескольких предупреждений послал иноплеменников, чтобы те завоевали их и взяли в плен.

Шмита ясно демонстрирует, что те, кто соблюдает законы Бога и верит в Него, не пострадают. Как раз наоборот, они обретут стабильность в жизни и безопасность, четко зная, что Господь дает урожай, а не земля и что Он причина их богатства, а не их тяжелого труда.

[5] См.: Шаг за шагом по Библии: Толкование на книгу Левит // Символ. 1983. № 10. С. 151.

[6] См.: *Линдсей Ф.Д.* Книга Левит // Толкование ветхозаветных книг: В 3 т. Т. 1: От книги Бытия до книги Руфь / под ред. П. Харчлаа. Б./м.: Славянское евангельское общество, 1992. С. 224.

Священник Павел Тараканов,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

ЗАПОВЕДИ КНИГИ ВТОРОЗАКОНИЯ О ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ И ИХ ИСПОЛНЕНИЕ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Аннотация: Понимание царственности у израильтян существенным образом отличалось от концепций сакральной власти у других ближневосточных народов. Царская власть у евреев имела свой особенный характер: от нее больше требовалось обязанностей, чем давалось ей прав. Евреи осознавали, что царь может злоупотреблять своей властью и использовать ее в личных целях для удовлетворения честолюбия и обогащения. Вторичность института царской власти относительно монархии Бога подтверждается многочисленными цитатами из Священного Писания. Только Бог-Творец наделяется коннотациями всевластного Владыки, и правители, подобно всем другим людям, полностью находятся в Его распоряжении.

Ключевые слова: царь, монархия, теократия, заповеди Второзакония, Самуил, Саул, Давид, Соломон.

Священное Писание Ветхого Завета не только имеет для нас религиозную ценность, но и является источником историко-политического материала[1].

Для исторического контекста книги Бытия характерен патриархальный уклад семьи, как и для всего Ветхого Завета, но здесь нет еще речи о политическом устройстве Израиля. О политическом устройстве можно говорить только после завета на горе Синай. И в данном случае мы говорим об устройстве теократическом.

«Теократия — форма правления, когда один лишь Бог признается высшей политической властью, вне зависимости от того,

[1] См.: *Жигульская Е.Ю.* Ветхий Завет: истоки и особенности государственного управления // Государственный советник. 2014. № 2. С. 22.

имеет ли Он представителя в лице человека-царя. Так, во Втор. 17:14–20 сказано, что царь-человек получает престол только по воле Господа»[2].

Путь к теократии начинается для Израиля с угнетенного состояния в египетском рабстве, взамен которому предлагается альтернатива — жизнь под властью Яхве, в которой есть понятия свободы, справедливости, равенства и братства[3].

После завета на горе Синай Бог вступает в новые, иные отношения с Израилем, эти отношения можно назвать в некотором смысле отеческими, ибо Израиль назван «первородным сыном» Яхве (см.: Исх. 4:22).

Давая определение Израилю как народу священническому и святому, Господь тем самым указывает: этот народ настолько приближен к Богу, что его царем может быть только Сам Бог. Таким образом, после Синая израильтяне становятся на путь теократии — путь, который будет в умах евреев во все последующие времена, что и выразится в известном понимании Мессии как Царя над Израилем. Яхве после заключения завета становится не только Богом, но и Царем над Израилем, вследствие чего религиозная сфера и гражданская жизнь в израильском народе являются единым целым[4].

Историк Иосиф Флавий так пишет о пророке Моисее как законодателе: «Наш же законодатель оставил все это в стороне и положил основание теократии, как можно было бы выразиться с некоторою натяжкою в выборе названия, предоставив управление и власть Господу Богу и научив народ взирать на Него как на причину всех существующих благ, которые выпадают на долю вообще всем людям и которые получают они помощью молитвы в затруднительных положениях жизни»[5].

Так как все человечество заражено грехом, в том числе и Израиль, который, хотя и вступил в завет с Богом, был всё же грешен, Бог посылает Израилю святых Божиих людей — вождей, судей и пророков, чтобы они помогали не только в деле домостроительства Божия, но и в становлении государственных взаимоотношений Израиля, его социальной структуры. Для этой

---

[2] Большой библейский словарь / под. ред. У. Элуэлла, Ф. Камфорта. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 1236.

[3] См.: Там же. С. 1503.

[4] См.: *Поснов М.Э.* Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете. Богуслав: Лито-типография А.М. Ленского, 1902. С. 64.

[5] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. О древности еврейского народа. Против Апиона: В 2 т. Т. 2. М, 2002. С. 525.

великой цели требовалось разделение в управлении народом — на религиозную и судебно-правовую части. Религиозной сферой заведовали священники во главе с первосвященником из рода Аарона, а государственной — судьи с объединяющим их главой.

При этом и религиозная, и политическая власть должна была осознавать свои полномочия как Богом данные. Главной задачей теократического управления было не основание Царствия Божия на земле, а возведение человека к грядущему Царству Христову.

Из сказанного следует, что после Синайского завета, освободившись от египетского рабства, Израиль становится рабом Яхве. Наименование раба означало для народа израильского полного послушание воле Божией и беспрекословное исполнение Его повелений (см.: Исх. 24:3,7; Чис. 24:24; Нав. 12:8; Лев. 26:14). Таким образом, религиозно-культовая жизнь Израиля переплеталась с общественно-государственной жизнью и пронизывала все сферы бытия иудеев. Гражданин такого общества должен был видеть волю Самого Яхве в повелениях начальников народа Израильского и в событиях своей жизни[6].

Касательно теократии стоит сказать, что помимо Господа и Его пророка Моисея особое значение имели *избранные мужи общества, начальники колен отцов своих, главы тысяч Израилевых* (Чис. 1:16), которые для своих колен были как князья, а для всего Израиля являлись представителями своего колена[7]. За ними шел совет семидесяти мужей (см.: Чис. 11:16–17), а за ними стояли остальные судьи (см.: Исх. 18:14–26; Втор. 1:9–15). При такой структуре управления народ практически сам управлял государством, так как все эти должности князей колен, семидесяти мужей и судей были выборными[8]. Каждое колено Израиля при таком устройстве было как государство в государстве (см.: Нав. 17:14–18; 1 Пар. 5:19–23). Также дополнительно к этому проводилось «всенародное собрание», которое собиралось для всенародного богослужения, для молитвы от грядущих бедствий (см.: Чис. 25:6), для принятия новых законов (см.: Исх 19:7–8; Лев. 8:4–5), для особых судебных процессов (см.: Лев. 24:14) и для решения внешнеполитических вопросов (см.: Нав. 9:1–2).

---

[6] См.:*Поснов М.Э.* Указ. соч. С. 70.

[7] См.: *Лопухин А.П.* Государственное управление по законам Моисея // Христианское чтение. 1879. Ч. 1. С. 650.

[8] См.: Там же. С. 654–655.

Политическое устройство Израиля в эпоху судей охарактеризовать трудно, так как его фактически не было из-за слабо развитой государственной структуры. Израиль на тот момент представлял собой нестабильный союз патриархальных родов с переменчивыми религиозными и политическими центрами[9]. Так, когда Гедеона хотели сделать царем, он ответил в духе тогдашней теократии, которые были понятны всем: *ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами* (Суд. 8:23).

При этом монархия в Ветхом Завете подвергается критике (см.: Суд. 9:7–16; 1 Цар. 8:10–18). Так, пророк Самуил перечисляет причины, по которым народ Израильский еще не раз пожалеет об избрании царя: народ будет обременен налогами и будет рабом царю.

Таким образом, если проследить отношение к светской власти в Ветхом Завете, можно увидеть, что все институты кроме теократии являются неидеальными, но при этом монархия признаётся наименьшим из зол[10].

Со временем Израиль отходит от пути теократии и становится на путь монархического устройства. В самом начале нет и речи о наследственной монархии как таковой, речь идет только о централизованной политической и военной организации, однако в эпоху царей Давида и Соломона монархия становится преемственной по наследству, создается разветвленный административный аппарат[11]. Но всё же для Ветхого Завета царь — это не земной правитель и администратор, он рассматривается как Божий помазанник и хранитель завета (см.: 1 Цар. 24:7; 2 Цар. 7:14; 19:20–25), он получает Духа Божия, как и судьи (см.: 1 Цар. 11:6) и выбирается народом Израильским по воле Бога[12].

Одной из функций царя было судить народ по справедливости (см.: 1 Цар. 8:5; 2 Цар. 8:15; 15:2). При этом закон для земного царя — это закон, данный Моисею на горе Синай, только им он и руководствовался (см.: Втор. 17:14–20). Царь выполнял определенные культовые предписания: совершал жертвоприношения (см.: 2 Цар. 6:14–18; 3 Цар. 8:62–64; 9:25), благословлял

---

[9] См.: *Тантлевский И.Р.* Израиль Древний // Православная энциклопедия / под ред Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXI. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2014. С. 634–635.

[10] См.: *Жигульская Е.Ю.* Указ. соч. С. 23.

[11] См.: Политическая мысль // Краткая еврейская энциклопедия: В 11 т. Т. 6. Иерусалим, 1976. С. 592.

[12] См.: *Жигульская Е.Ю.* Указ. соч. С. 23.

народ (см.: 2 Цар. 6:18; 3 Цар. 8:55–61), но при этом не имел никаких священнических полномочий, так как это было право колена Левиина из семейства Ааронова (см.: 2 Пар. 26:18). Именно в посягательстве и на сакраментальную власть усматривается одна из причин греха царя Саула[13].

Необходимо отметить, что для Ветхого Завета совершенно неприемлема идея божественности природы и личности монарха, которая господствовала на Древнем Востоке[14]. Еще одной особенностью ветхозаветного повествования является то, что авторы более критикуют монархов, нежели возвеличивают их образ и воспевают их деятельность[15].

Права и обязанности царя изложены в так называемом Царском законе (см.: Втор. 17:18–20). Данный документ рассматривает права и обязанности царя:

— царь должен быть израильтянином, ни в коем случае не иноземцем (см.: Втор. 17:15);

— царь не должен умножать себе коней (см.: Втор. 17:16), что и не имело смысла при военных действиях в гористой местности[16];

— царь не должен умножать себе жен, золота и серебра (см.: Втор. 17:17);

— царь сделать список закона у левитов, постоянно читать его и научаться в нем (см.: Втор. 17:18–19), *чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево* (Втор. 17:20).

Еще одной особенностью монархического строя Израиля является идея договора между царем и народом, при этом царь был подотчетен только Богу и Его закону (Втор. 17:19–20, ср.: 3 Цар. 3:14). Лишь Бог являлся единственным Покровителем и Судией царю (см.: 1 Цар. 13:13; 3 Цар. 14:7–14) и обещал Свое покровительство при условии соблюдения завета (см.: Пс. 131:12).

Также для Первой и Второй книги Паралипоменон характерен тезис, что идеальный образ царя связан не просто с благосостоянием царства, а с верностью царя завету и религии святости. Порой успешные цари, при которых царство расширялось и процветало, порицаются. Таким образом, именно религиозный

---

[13] См.: *Жигульская Е.Ю.* Указ. соч. С. 24.

[14] См.: Политическая мысль // Краткая еврейская энциклопедия. С. 593.

[15] См.: *Жигульская Е.Ю.* Указ. соч. С. 22.

[16] См.: *Лопухин А.П.* Указ. соч. // Христианское чтение. 1879. Ч. 1. С. 669.

фактор становится решающим в описании жизни царя, а не земное благополучие[17].

Для пророческих книг характерен идеализированный образ царя, который схож с Давидом, при этом в руках такого правителя сосредоточена и государственная, и религиозная власть, что говорит о мессианском понимании его личности (см.: Иез. 45:9–10; 46:2–18).

В период второго Храма религиозная и политическая власть нередко заключалась в одном лице, что, с одной стороны, вызывало противодействие фарисеев, так как противоречило их концепции Царя-Мессии, с другой стороны — династия тех же Хасмонеев и Ирода не встретила со стороны законоучителей полного осуждения[18]. Но все же негодование фарисеев, ессеев, обычного народа привело к ожиданию эсхатологического Царя, который избавит Израиль от политического гнета[19].

Для межзаветного периода были характерны уже другие воззрения на политическое устройство. Основой для них стала книга пророка Даниила: *Бог небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно* (Дан. 2:44). Это царство, по утверждению пророка, будет царством Сына Человеческого и народа Божия (Дан. 7:14–27).

Но уже ближе к I веку до Р. Х. люди стали понимать, что такое Царство Божие невозможно. Эти рассуждения в итоге привели к формированию двух концепций Царствия Божия на земле[20]:

1) национальной, с опорой на книгу пророка Даниила, по которой Мессия придет, победит врагов Израиля и установит вечное царство иудеев на земле;

2) универсальной, по которой этому миру придет конец, после Суда настанет новый мир, в нем и будет осуществлено вечное Царство Мессии.

В дальнейшем эти две концепции объединились, что дало новое понимание теократии в эсхатологической перспективе. «Мессия придет и будет царствовать в этом мире. Но только

---

[17] См.: Большой библейский словарь. С. 1369.

[18] См.: Политическая мысль // Краткая еврейская энциклопедия. С. 594.

[19] См.: *Грело П.* Царь / Царствование // Словарь библейского богословия. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 1228.

[20] См.: *Иануарий (Ивлев), архим.* И увидел я новое небо и новую землю: Апокалипсис: богословско-экзегетический комментарий. М.: Изд-во ББИ. 2015. С. 293.

временно, только перед его концом. Поскольку этот мир неизлечимо болен, он будет уничтожен. Будет суд и новый мир. А до суда все умрут, даже Мессия умрет. И все воскреснут на суд»[21].

На основании сказанного можно заключить следующее. Ветхий Завет не изобретал институтов государственной власти, они были известны и уже существовали у окрестных народов. Но Ветхий Завет подчеркивает ряд основополагающих принципов, а именно: 1) необязательность государства как такового, но необходимость сильного и независимого сплоченного братства, основанного на верности завету; 2) ключевая роль личности правителя — будет ли он вести народ в направлении религии святости или приведет свой народ к погибели[22].

[21] *Иannуарий (Ивлев), архим.* Указ. соч. С. 293.
[22] См.: *Жигульская Е.Ю.* Указ. соч. С. 27.

Хавронюк Сергей Васильевич,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

ЗАПОВЕДИ О СВЯЩЕННОЙ ВОЙНЕ И ЗАВОЕВАНИЕ ХАНААНА

Аннотация: Для того чтобы евреи смогли отвоевать у прежних жителей землю обетованную и при этом сохранить верность Яхве, Бог даровал им законы, которые были призваны стать духовными скрепами богоизбранного народа и уберечь его от смешения с язычниками. Сохранению чистоты Израиля должен был способствовать в том числе закон херем — уничтожения языческих племен, проживавших на земле обетованной. Для того чтобы понять, почему при завоевании Палестины израильский народ действовал определенным образом, необходимо знать принципы ведения войны, данные ему Богом. Они описаны в 7-й и 20-й главах книги Второзаконие. Рассмотрению этих принципов и посвящена данная статья.

Ключевые слова: херем, война, священная война, завоевание Ханаана, заповеди Второзакония, военные обычаи.

Заповеди о войне были дарованы Богом народу Израилеву в процессе исхода из Египта. Исход является важнейшим событием в библейской истории, поскольку именно с этого момента евреи начали существовать как единый народ, имеющий уникальные нравственные, социальные, государственные законы. Завоевание земли обетованной должно было стать завершением освобождения богоизбранного народа от египетского рабства. Земля была обещана Богом еще Аврааму (см.: Быт. 12:1–3), Бог повторил Свое обетование при заключении завета на горе Синай (см.: Исх. 23:22–23). Заповеди о войне, данные главным образом в книге Второзаконие, показывают, как должен был реализовываться замысел Божий о возвращении Ханаана потомкам Авраама.

В данной статье рассматриваются законы войны священной, или войны по заповеди. Такая война носила радикальный

характер, который выражался в тотальном уничтожении всего населения и даже собственности противника (херем). Существование такой формы ведения боевых действий, как херем, заставило исследователей говорить о священной войне и отделять ее от войны обычной, во время которой херем не практиковался. Понятие «священная война» не встречается в Библии, но служит хорошим описательным термином[1].

Особенностью священной войны евреев было то, что она велась на ограниченной территории — на земле обетованной. Для начала мы проанализируем значение этой земли в библейской истории и покажем, почему Богу было важно очистить ее от языческих народов.

Евреи во главе с патриархом Иаковом были вынуждены бежать в Египет, спасаясь от голода, разразившегося в Ханаане. Им удалось занять привилегированное положение в египетском обществе, поскольку советником фараона был один из сыновей Иакова — Иосиф. Спустя 400 лет после смерти Иосифа его заслуги были забыты, а труд евреев начали использовать в строительстве. Евреев жестко избивали, младенцев мужского пола убивали. До Бога дошел стон Его избранного народа, и Он решил освободить израильтян от рабства, вывести их из Египта. Бог пообещал, что даст другую землю, *хорошую и пространную, где течет молоко и мед* (Исх. 3:8).

После долгих испытаний евреям удалось покинуть Египет, и спустя сорок лет они приблизились к цели — к земле, которая была обещана Богом их предкам (см.: Втор. 1:8). Эта земля должна была стать особой территорией, где люди почитали бы Единого Бога и соблюдали Божественный закон. Евреи как исполнители закона должны были стать светом среди мрака идолопоклонства, глашатаями истины для других народов (см.: Втор. 10:12–15). Бог призвал их свидетельствовать о Своей святости.

Для того чтобы овладеть обетованной землей, израильтянам следовало пройти ее всю (см.: Нав. 1:3). Ханаан к моменту возвращения евреев уже населяли многочисленные языческие племена. В Библии перечисляются семь народов, которых евреям предстояло победить: аморреи, хеттеи, ферезеи, хананеи, гергесеи, евеи, иевусеи (см.: Исх. 3:8; 33:2; 34:11; Втор. 7:1). Израильтянам предстояло не просто сразиться с ними, но полностью освободить Ханаан от их присутствия. Для того чтобы понять истинное

[1] См.: *Дженкинс Ф.* Войны за Бога: Насилие в Библии / пер. с англ. М.И. Завалова. М.: Эксмо, 2013. С. 66–67.

значение заповедей о войне, необходимо дать краткую характеристику этих народов.

Аморреи были потомками Ханаана (см.: Быт. 10:16; 1 Пар. 1:14)[2]. Хеттеи, или хетты, упоминаются в Библии также как потомки Ханаана (см.: 1 Пар. 1:13). Ферезеи — языческий народ, который несколько раз упоминается в Библии в связи с хананеями (см.: Быт. 13:7; 34:30; Суд. 1:4–5) и один раз — с рефаимами (см.: Нав. 17:15). Более точных сведений об этом народе нет[3].

Хананеи — обобщающее название народов, населявших обширную территорию от Сидона, или Хамата, на севере до Газы на юго-западе и Лахиша на юго-востоке. Эта территория, известная как Левант, примерно соответствует территориям современного Израиля, Палестины, Ливана, западной Иордании и западной Сирии.

Гергесеи — одно из ханаанских племен (см.: Быт. 10:16; 1 Пар. 1:14), населявших землю, которая была обещана Аврааму. Евеи — потомки Ханаана (см.: Быт. 10:17), которые жили в районе Ливанских гор (см.: Суд. 3:3) и горы Ермон (см.: Нав. 11:3). Иевусеи — потомки Ханаана (см.: Быт. 10:15–16), населявшие древний Иерусалим до его завоевания евреями (см.: Нав. 18:16). Бог обещал отдать их земли Израилю (см.: Исх. 13:5; 23:23; 33:2; 34:11; Втор. 7:1; 20:17)[4].

Таким образом, народы, в отношении которых евреи вели священную войну, являлись потомками внука Ноя Ханаана. В генеалогии народов (см.: Быт. 10) Ханаан назван родоначальником одиннадцати этнических групп. Он нес на себе проклятие, павшее на него за поступок его отца Хама. *Ной проспался от вина своего и узнал, что сделал над ним меньший сын его, и сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих* (Быт. 9:24–25). В чем бы ни заключался поступок Хама (в отношении этого существует несколько мнений), он проявил высшую степень неуважения к отцу. Бог же ставит непочтительное отношение к отцу и матери наряду с убийством и воровством. За словесное оскорбление родителей виновнику предписывалась смерть (см.: Исх. 21:17; Лев. 20:9). Но почему наказание понес не сын, а внук? Согласно святоотеческому толкованию, Ной не мог проклясть самого Хама, поскольку незадолго до этого благословил

[2] См.: Большой библейский словарь / под ред. У. Элуэлла и Ф. Камфорта. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 51.

[3] См.: Там же. С. 1324.

[4] См.: Там же. С. 1313.

его (см.: Быт. 9:1), поэтому ему пришлось обрушить всю тяжесть наказания на Ханаана. Однако и Хам, понимая, какое тяжкое бремя будут нести его потомки, был в достаточной мере наказан.

За длительное время, прошедшее после проклятия Ханаана, его потомки окончательно развратились[5].

Требование уничтожения хананеев и шести других родственных им языческих народов согласовывалось с требованиями святости избранного народа.

Бог предупреждает евреев, чтобы они не возгордились и не приписывали военных побед над хананеями своим особым качествам. В эпизоде с Гедеоном Бог повелевает специально уменьшить численность войска, чтобы евреи не приписали победу себе (см.: Суд. 7:2–3).

На отвоеванной святой земле евреи возводили памятные знаки, которые должны были постоянно возвращать их к событиям исхода и условиям заключения завета. Святая земля должна была быть пространством, где действуют Божественные законы.

Таким образом, священная война — это война, начатая не по прихоти того или иного лидера Израиля, а по воле Божией. Такая война входила в Промысл Божий. Люди всё больше отходили от знания о Едином Боге, и Бог выбрал одного человека — Авраама, чтобы он и его потомки хранили веру в истинного Творца Неба и земли. За верность Богу, которая была подтверждена готовностью Авраама принести в жертву своего единственного сына Исаака, Бог обещал умножить его род и даровать его потомкам землю, впоследствии известную как Ханаан (см.: Быт. 15:18–21). Слово Божие должно быть исполнено. На обетованной земле не должны были жить те люди, которые попирают этические законы и поклоняются падшим ангелам.

Отличительным признаком священной войны было то, что она началась по прямому повелению Бога. Бог дает обетование постоянно находиться в лагере евреев и даровать им победу. Иногда библейский рассказчик специально подчеркивает, что силы врага превышали силы Израиля, что враги находились в более выгодном стратегическом положении, что у них было больше оружия, лошадей и колесниц. Такой очевидный дисбаланс четче проявляет вмешательство Бога, Его помощь. В победах Израиля его заслуга только в том, что он доверяет Богу

[5] См.: *Зиновкин А., свящ.* Проблема насилия в Ветхом Завете как повод для новых атеистов отвергать существование Бога // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 1 (13). С. 41.

и поклоняется только Ему, соблюдает нравственную и ритуальную чистоту.

В первых стихах 7-й главы книги Второзаконие говорится о том, что именно Бог обеспечит исполнение Своих обетований — Он поможет изгнать из Палестины населяющие ее языческие народы.

В противоположность священной войне, сомнений в необходимости которой не было, мы видим много случаев, когда предводители евреев, прежде чем начать боевые действия, советовались с пророком или священником и получали или не получали на это благословение (см.: 1 Цар. 23:1–5; 30:7–8; 3 Цар. 22:1–28). Средствами узнать волю Божию были особые камни — урим и туммим (см: Исх. 28:30; Лев. 8:8; Суд. 1:1; 20:27–28), ефод (см.: 1 Цар. 30:7) и ковчег завета (см.: 1 Цар. 4:4).

А.С. Кашкин отмечает, что условием того, что война объявлялась священной, было присутствие в стане священников (см.: Чис. 31:6)[6]. Главной задачей их обращения к народу было убедить людей не бояться, потому что с ними пребывала сила Божия (см.: Втор. 20:3–4)[7]. Священники также подавали сигналы, трубили в трубу в начале боевых действий. Связь присутствия в стане священников с жертвоприношениями прослеживается не совсем четко, но иногда перед сражением приносились жертвы Богу.

Воины содержали себя в ритуальной чистоте. Пребывание в состоянии ритуальной чистоты было одним из способов проявления святости в мире. Библейский закон прочно связывает соблюдение ритуальной чистоты с идеей святости. В Ветхом Завете синонимично используются понятия «святой» и «чистый» (см.: Лев. 10:8–11). Законы ритуальной чистоты изложены в основном в Пятикнижии (см.: Лев. 11–17; Чис. 19, 31; Втор. 14:3–21, 23:10–14, 24:8, 26:14).

Война носила священный характер, и ничто нечистое не могло находиться в лагере: *Бог твой ходит среди стана твоего, чтобы избавлять тебя и предавать врагов твоих [в руки твои], а [посему] стан твой должен быть свят, чтобы Он не увидел у тебя чего срамного и не отступил от тебя* (Втор. 23:14). Оскверняющими считались различные человеческие выделения.

---

[6] См.: *Кашкин А.С.* Принципы ведения войны в древнем Израиле: Экзегетический анализ Втор. 20 // Труды Саратовской православной духовной семинарии: сборник статей. Вып. 5. Саратов, 2011. С. 49.

[7] См.: *Кашкин А.С.* Концепция священной войны в книге Второзаконие // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 170–189.

Поэтому ритуальная чистота подразумевала инструментальный целибат, то есть временное воздержание от сексуальных отношений с женами. Именно поэтому Урия отказался провести ночь с женой (см.: 2 Цар. 11:11). Осквернением считалось и случайное семяизвержение.

Смысл всех запретов и ритуальных предписаний состоял в том, чтобы воины полностью сосредоточились на задаче, возложенной на них Богом, не отвлекались ни на что земное и укреплялись в вере. Именно вера в Бога, в дарование Им победы является основным условием священной войны.

Священная война велась на ограниченной территории — на земле обетованной — и только в отношении порочных потомков Ханаана. Поселения вне Ханаана — города, *которые... весьма далеко* (Втор. 20:15) — Бог повелевает не трогать, либо сначала предложить им мир и только в случае отказа вступить с ними в сражение.

Бог, таким образом, не собирался уничтожить все языческие племена на земле, но только те, которые: 1) особенно нравственно развратились; 2) входили в непосредственный контакт с избранным народом, поскольку проживали на той территории, которая была обещана Богом Аврааму (см.: Быт. 12:7).

Зверев Константин Сергеевич,
студент
(Саратовская православная
духовная семинария)

ГОНЕНИЯ И ОТНОШЕНИЕ К ВЛАСТИ ПО ПЕРВОМУ СОБОРНОМУ ПОСЛАНИЮ АПОСТОЛА ПЕТРА

Аннотация: Данная статья посвящена осмыслению новозаветного отношения к государственной власти и гонениям. В качестве источника автор исследования рассматривает Первое соборное послание святого апостола Петра. Автор обращается не только к тексту послания, но и к некоторым вопросам исагогики 1 Пет.: рассматривается историческая ситуация, в которой святым апостолом Петром было написано данное послание. Автор послания рассматривает претерпевание гонений как соучастие христиан в страданиях Христа, являющееся залогом будущей нетленной славы. В этом контексте некоторым противоречием представляется призыв апостола «чтить царя» (см.: 1 Пет. 2:17). Автор статьи, опираясь на результаты исследований целого ряда библеистов, приходит к определенным выводам относительно учения апостола Петра о страданиях за веру и отношении к официальной власти.

Ключевые слова: Новый Завет, Первое соборное послание апостола Петра, христианство, гонения, Церковь, государственная власть.

Одной из главных целей написания Первого соборного послания апостола Петра является ободрение и утешение христиан, находящихся в гонениях. В тексте послания святой апостол Петр неоднократно обращается к верующим с призывом иметь стойкость и терпение в скорбях и искушениях (см.: 1 Пет. 1:6–9; 1 Пет. 5:8–9). Наибольшее внимание исследователей привлекает следующий фрагмент: *Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое; а если как Христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь* (1 Пет. 4:15–16). Употребленное апостолом Петром

наименование «христианин» (ὁ Χριστιανός) в Священном Писании Нового Завета встречается довольно редко — всего три раза. Помимо 1 Пет. 4:16 этот термин дважды использован в тексте Книги Деяний: когда члены Антиохийской Церкви впервые стали именоваться христианами (см.: Деян. 11:26), а также в разговоре Марка Юлия Агриппы II со святым апостолом Павлом (см.: Деян. 26:28).

Из текста послания очевидно, что святой Петр намеренно делает акцент на звании христианина. Апостол желает донести до аудитории, что страдание за имя Христово является для верующего реальным личным соучастием в спасительных страданиях Господа Иисуса Христа, которое служит залогом будущего сопрославления Христу: *Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете* (1 Пет. 4:13).

Можно предположить, что слова святого Петра о страданиях за Христа («как Христианин») явились реакцией на имеющийся прецедент гонений. Верующие претерпевали притеснения только лишь за свое христианское звание, за принадлежность к христианской общине. Однако среди исследователей нет единого мнения относительно тех гонений: были ли они инициированы официальной властью или же воздвигались со стороны простого населения, носили всеобщий характер или являлись локальными. Гонения, о стойкости в которых пишет апостол Петр, «нелегко систематизировать хронологически или географически. Их можно отнести к любому времени и месту в Средиземноморье конца I или начала II века»[1]. Тем не менее исследователями Священного Писания предпринимались попытки определить, о каких конкретно гонениях идет речь в данном послании, а также составить о них общее представление, по возможности выяснив некоторые подробности и детали.

Согласно церковному преданию, апостол Петр принял мученическую кончину в правление императора Нерона (54–68 гг.). С именем этого римского правителя связаны события 64 года, когда в столице империи случился масштабный разрушительный пожар, вошедший в историю как Великий пожар Рима. Нерон обвинил в поджоге христиан, за чем последовали жестокие массовые казни верующих в Иисуса Христа[2]. Эти события произошли

[1] *Michaels J.R.* 1 Peter. Waco (Tex.): Word Books, 1988. P. 589.

[2] См.: *Тацит П.К.* Анналы. XV, 38–44 // Аланика: электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: https://www.alanica.ru/library/Tacit/an.htm (дата обращения 16.03.2025). Загл. с экрана.

еще при жизни святого апостола Петра. Однако они не могут рассматриваться как гонения, о которых говорится в послании, вследствие ряда причин. Во-первых, автор послания обращается к общинам Малой Азии, а указ Нерона об убийствах христиан касался только Рима. Нет никаких исторических свидетельств о распространении начатых императором гонений в других областях империи. Во-вторых, в тексте послания не говорится о ежедневных смертях христиан за веру в Иисуса Христа. Вряд ли апостол сознательно опустил бы факт мученичества. Следовательно, гонения и скорби, упоминаемые в данном тексте, стоит понимать как притеснения и ущемления в правах, случавшиеся с христианами повсеместно. Если бы апостол Петр подразумевал в своем послании Нероновы гонения, то отразил бы это в тексте более четко и определенно, поскольку это преследование отличалось чрезвычайной жестокостью. В попытке соотнести факт гонений при Нероне и написание Первого соборного послания апостола Петра Дэвид Э. Хиберт предположил, что послание было написано незадолго до пожара 64 года и последовавших за ним казней[3].

Сторонники критического взгляда, отвергающие авторство святого апостола Петра, считают, что автор писал послание в обстоятельствах гонений Домициана (81–96 гг.) или же Траяна (98–117 гг.)[4]. «То, что христиане преследовались как христиане, указывает на организованное повсеместное гонение. Таковых в I в. не зафиксировано, но их, скорее всего, опасались в конце правления Домициана»[5] — отмечают современные протестантские исследователи Петр Покорны и Ульрих Геккель.

Рассматривая такой подход, необходимо упомянуть известное письмо по делу христиан римского государственного деятеля и писателя Плиния Младшего (62–112/114 гг.), адресованное императору Траяну. Находясь на государственной службе в Вифинии, Плиний столкнулся с тем, что христиане отказывались участвовать в поклонении императорскому культу. Описывая эту ситуацию, Плиний спрашивает у правителя совета, как ему должно поступать в подобном случае. «Я никогда не присутствовал на следствиях по делу о христианах: поэтому я не знаю, чем и в какой

[3] См.: *Хиберт Д.Э.* Первое послание Петра: экспозиционный комментарий / пер. с англ. Самара: Благая весть, 2023. С. 36.

[4] См.: Там же. С. 35.

[5] *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета / пер. с нем. М.: Изд-во ББИ, 2024. С. 694.

степени их следует наказывать или как вести дознание»[6] — признаётся автор письма. Далее Плиний описывает процедуру допроса, которую он проводил: христианин трижды опрашивался по поводу своего вероисповедания. Если все три раза человек свидетельствовал о своей вере в Иисуса Христа и отказывался принести жертву перед статуей императора, то он отправлялся на казнь. Стоит отметить, что готовых претерпеть казнь за имя христианина с каждым новым прецедентом становилось все больше. Это подтверждает и сам Плиний: «Дело, по-моему, заслуживает обсуждения, особенно вследствие числа тех, над кем нависла эта угроза: множество людей всякого возраста, всякого звания и обоих полов идут и будут идти на гибель»[7].

Историческая ситуация, описанная в письме Плиния Младшего к Траяну не соотносится с тем, о чем говорится в послании апостола Петра. В послании не отражен тот резкий конфликт между христианами и римской властью, факт которого фиксирует в своем письме Плиний Младший. К тому же призыв апостола Петра: «царя чтите» (1 Пет. 2:17) — мог в таком случае восприниматься как разрешение верующим посредством жертвоприношений участвовать в почитании императорского культа. «Автор Первого послания Петра говорит о взаимоотношениях христиан с римской властью в тех же терминах, в которых это делал Павел, писавший в конце 50-х годов I века, когда “системного” конфликта между христианами и властью еще не было, а возникали лишь спорадические гонения то там, то тут, инициируемые то иудеями, то римскими чиновниками среднего звена»[8]. Следовательно, гонения, описанные в послании, неверно отождествлять с гонениями при императорах Домициане и Траяне.

Таким образом, преследования христиан, о которых говорится в Первом соборном послании апостола Петра, следует признать локальными, периодически возникавшими в разных областях Римской империи. Подобного рода гонения сопровождали Церковь с самого начала ее существования, о чем многократно свидетельствует текст Священного Писания Нового Завета (см.: Деян. 4:1–3; 5:17–18; 6:8–15; 8:1–3; 12:1–15).

---

[6] *Плиний Младший.* Письма. X, 96 // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/6/pisma-plinija-mladshego-panegirik-imperatoru-trajanu/1 (дата обращения 16.03.2025). Загл. с экрана.

[7] Там же.

[8] *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Петр: биография. М.: Познание; ОЦАД им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; ЦНЦ Православная энциклопедия, 2018. С. 394.

Итак, призыв святого апостола Петра — *будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым <...> царя чтите* (1 Пет. 2:13–14, 17) — подразумевал почтительное отношение к императору-язычнику и был адресован христианам еще до того, как начались официальные гонения со стороны римской власти. С подобным призывом в своих посланиях выступал и святой апостол Павел. Так, в Послании к римлянам говорится: *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению* (Рим. 13:1–2). Очевидно, что оба апостола выражают общехристианское отношение к государственной власти, следуя призыву Господа Иисуса Христа отдавать *кесарево кесарю* (Мф. 22:21). Однако противление власти является обязанностью христианина в случае, если власть призывает верующего отречься от Христа и веры в Него. Именно такое неповиновение оказывали вскоре после смерти первоверховных апостолов христианские мученики II–III веков.

Отношение православных христиан к государственной власти, основы которого заложены в новозаветных текстах, в наше время выражено и в официальных документах Русской Православной Церкви. «Государство как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха, благословляется Богом. <...> Священное Писание призывает власть имущих использовать силу государства для ограничения зла и поддержки добра, в чем и видится нравственный смысл существования государства (см.: Рим. 13:3–4)»[9].

Итак, если государство понимается как ограничитель зла и греха в мире, то и христиане, живущие в этом государстве, должны всячески способствовать организации общественной жизни в стране и повиноваться действующей власти. «Церковь не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее, *дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте* (1 Тим. 2:2).

[9] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. III. 2 // Патриархия.ru: Официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://www.patriarchia.ru/article/105101 (дата обращения 16.03.2025). Загл. с экрана.

Одновременно христиане должны уклоняться от абсолютизации власти, от непризнания границ ее чисто земной, временной и преходящей ценности, обусловленной наличием в мире греха и необходимостью его сдерживания»[10]. Иными словами, повиновение власти не должно быть абсолютным. Приоритет для христиан — Церковь Христова, истина православной веры. Соответственно, в тех случаях, когда власть принуждает верующего отречься от Христа или склоняет к одобрению, пропаганде и совершению греха, христианин должен проявить неповиновение власти и несогласие подчиниться такого рода требованиям.

Таким образом, Первое соборное послание святого апостола Петра является одним из новозаветных текстов, содержащих наставления христианам об отношении к государственной власти. Говорится в послании и о правильном отношении к гонениям, сопровождающим Православную Церковь всю Ее историю. Претерпевание страданий за имя Господа Иисуса Христа, согласно учению святого апостола Петра, есть соучастие в страданиях Христовых и залог будущего венца и славы. Однако стоит помнить, что призыв апостола к подчинению государственной власти не связан с гонениями, описанными в послании. Апостол Петр выражает общее для всего христианского сообщества учение о признании и уважении государственной власти, основанием которого является заповедь Господа Иисуса Христа.

[10] Основы социальной концепции...

Диакон Ярослав Жуликов,
студент
(Саратовская православная
духовная семинария)

ФЕНОМЕН ВСТРЕЧИ У КОЛОДЦА КАК ТРАДИЦИОННЫЙ ЭЛЕМЕНТ ВЕТХОЗАВЕТНОГО НАРРАТИВА

Аннотация: Данная статья посвящена экзегетическому анализу ветхозаветных текстов, содержащих эпизоды встреч у колодца. В качестве основного источника автор исследования рассматривает текст Пятикнижия Моисеева, а именно книги Бытие и Исход. Опираясь на святоотеческую экзегезу и современные научные исследования, автор проводит подробный анализ ветхозаветных эпизодов встреч у колодца. В качестве дополнительных источников привлекаются труды иудейских комментаторов, мидраши. Выявляя основные характеристики, сходства и различия фрагментов священного текста, автор исследования делает выводы, выделяя три основных типа встреч у колодца в Ветхом Завете.

Ключевые слова: Ветхий Завет, Пятикнижие, экзегетика, встреча, колодец, слуга Авраама и Ревекка, Иаков и Рахиль, Моисей и Сепфора, теофания, помолвка.

В тексте Священного Писания Ветхого Завета неоднократно упоминаются встречи у колодцев, ставшие впоследствии знаковыми событиями не только в жизни конкретных библейских персонажей, но зачастую и всего богоизбранного израильского народа в целом. Как отмечает А. С. Кашкин, «сам факт встречи у колодца весьма значителен. Поселения основывались около источников воды, и путешественники часто в первую очередь шли к колодцу, так как это было центральное место и там легче всего было встретиться с местными жителями и вступить с ними в контакт. В символическом смысле колодцы означали благословение Божие. Вода — символ жизни, и если вода в колодце была хорошей, то считалось,

что это место благословил Сам Бог. <…> Также вода ассоциируется со спасением Божиим (см.: Ис. 12:3)»[1].

Весь ряд встреч у колодца можно условно разделить на три основных типа. К первому типу можно отнести встречи, которые по своей сути носят характер теофаний, то есть явлений Самого Бога или же Его ангелов. Одним из ярких примеров встреч подобного рода является встреча Агари, служанки праотца Авраама, и Ангела Господня у источника воды в пустыне (см.: Быт. 16:6–14). Ангел сообщил изгнанной служанке о будущем ее сына Измаила, который станет отцом многочисленного народа (по одной из распространенных версий измаильтяне — арабы). Впоследствии этот источник был назван Беэр-лахай-рои, в переводе на русский язык — «Источник Живого, видящего меня» (см.: Быт. 16:14 [Синодальный перевод]). Комментируя этот эпизод из Книги Бытия, святитель Иоанн Златоуст обращает внимание на наименование источника именем собственным. Это было единственное, чем могла ответить Агарь на оказанное ей благодеяние и дарованное утешение. В этом действии святитель видит искреннее выражение благодарности служанки, пребывавшей в состоянии скорби[2]. В «Толковой Библии» под редакцией А.П. Лопухина наречение источнику имени объясняется следующим образом: «Агарь, по общепринятому на Востоке обычаю, для увековечения воспоминания о бывшем ей у источника богоявлении, переименовала в честь него и сам этот источник»[3]. Таким образом, встреча у источника, описанная в Быт. 16, является не только исторической сводкой, но и очевидным символом милости Бога и спасения, от Него подаваемого. Как источник воды в пустыне представляет собой место спасения от жары, жажды и гибели, так и действие Божественного Промысла утоляет духовную жажду человечества и дарует избавление от вечной смерти. В Новом Завете эти параллели использовал Господь Иисус Христос в своей знаменитой беседе с самарянкой о «воде

[1] *Кашкин А.С.* Священное Писание Ветхого Завета: Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. С. 209–210.

[2] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 4. Кн. 1. С. 421–422.

[3] *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. Т. I: Пятикнижие. Исторические книги. Изд. 4-е. М.: Даръ, 2009. С. 175.

живой», которая, согласно евангельскому повествованию, также состоялась у колодца (см.: Ин. 4:4–26).

Второй тип встреч у колодца — это встречи, участниками которых были представители разных народов и культур. Наиболее яркий пример такой встречи находим в Исх. 2:15–22. После совершенного в Египте убийства пророк Моисей, скрываясь от преследования фараона, бежал в Мадиам. Там, на чужой земле, находясь у колодца, Моисей встретил иноплеменниц — семь дочерей мадиамского священника Иофора (Рагуила). Этот эпизод относится также к третьему типу — встречам мужчин и женщин, большая часть которых завершалась помолвкой и последующим заключением брака. Так было и в случае с пророком Моисеем, которого дочери Иофора в знак благодарности за защиту от пастухов привели в дом отца. Текст Священного Писания свидетельствует: *Моисею понравилось жить у сего человека; и он выдал за Моисея дочь свою Сепфору* (Исх. 2:21).

Иудейский толкователь XIX–XX веков раввин Моше Вейсман предложил свое объяснение того, почему из семи дочерей Иофора именно Сепфора стала женой Моисея. Он пишет: «Когда Итро (Иофор. — *Я. Ж.*) узнал, что Моше (Моисей. — *Я. Ж.*) бежал от египетского суда, он из страха перед фараоном решил заточить его в темницу. Моше был брошен в яму, где он провел десять лет. Все это время его кормила Ципора, которая тайно приносила ему пищу»[4]. По версии Вейсмана, именно эта забота, проявленная Сепфорой, и сподвигла Моисея полюбить ее. Хотя это предположение и представляется заслуживающим внимания, Священное Писание на такое развитие событий никак не указывает. Впервые же пророк Моисей увидел Сепфору именно у колодца, и эта встреча стала основополагающим событием в истории их брака. В данном контексте важно упомянуть, что имя Сепфора дословно переводится как «птичка»[5]. Возможно уже тогда, при встрече у колодца, внешняя красота Сепфоры привлекла чужеземца Моисея.

К третьему типу относятся и две другие известные встречи у колодца в Ветхом Завете: встреча слуги Авраама

[4] *Вейсман М.* Мидраш рассказывает: В 2 кн. Кн. 1: Берешит — Шмот. Иерусалим: Швут Ами, 1980. С. 54.

[5] См.: *Никифор (Бажанов), архим.* Библейская энциклопедия. М.: РИПОЛ классик, 2005. С. 584.

и Ревекки (см.: Быт. 24:10–28) и встреча Иакова и Рахили (см.: Быт. 29:1–14). Ревекка, дочь Вафуила, была встречена слугой Авраама у источника воды, из которого *дочери жителей города выходят черпать воду* (Быт. 24:13). Неслучайно слуга Авраама остановился именно у колодца, где и молился о благоволении Божием. Это указывает на то, что источник был выбран как место, где можно встретить будущую невесту. Далее в повествовании дается характеристика Ревекки как девицы, «прекрасной видом» (см.: Быт. 24:16). На просьбу напоить водой верблюдов Авраама Ревекка отвечает согласием. В толковании этого эпизода большинство святых отцов видят прообраз Церкви, решительно готовой последовать за Своим Женихом — Христом. Подобные параллели проводят и некоторые современные авторы комментариев. В частности, Элис Линсли замечает: «В Библии существует последовательная символика, окружающая женщин у колодцев. Это образ будущей невесты, и поэтому он может представлять Церковь, ожидающую дня возвращения Христа»[6].

Еще одной известной встречей будущих супругов у колодца является встреча Иакова и Рахили. Находясь у источника воды, Иаков отваливает от него камень и тем самым дает доступ к воде стадам своего дяди Лавана, отца Рахили. В этом виден элемент взаимодействия, традиционный для встреч у колодцев. Об этом святитель Филарет (Дроздов) пишет следующее: «Иаков встретился с Рахилью на том же месте, где прежде раб Авраамов с Ревеккою, но Ревекка подала рабу воду, а Рахиль получила ее от Иакова»[7]. После того как Иаков сообщил Рахили, что он родственник ее отца, следует другой характерный элемент встречи: Рахиль сообщает об этом своему отцу, за чем следует приглашение Лаваном Иакова в свой дом (приглашение будущего жениха в дом отца невесты).

Таким образом, сравнение трех основных ветхозаветных эпизодов встреч у колодцев позволяет сделать определенные выводы. Во-первых, источник воды естественным образом

---

[6] *Линсли Э.* Женщина у колодца // Just Genesis [Электронный ресурс]. URL: https://jandyongenesis.blogspot.com/2010/03/women-at-well.html (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

[7] *Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на Быт. 29 // Экзегет [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/bible/bytie/glava-29/tolkovatel-filaret-drozdov-svatitel/ (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

был одним из главных мест поселений Ближнего Востока, где можно было встретить людей и вступить в общение с ними. Потому совершенно логичными представляются и встречи у колодца — в месте, традиционном для знакомства — будущих супругов. Вполне можно утверждать, что со временем сформировался своего рода обычай, церемониал таких знакомств, о чем свидетельствует текст Священного Писания Ветхого Завета. Во-вторых, можно выделить основные элементы данного обычая, а именно: прибытие странствующей стороны, непосредственно акт встречи, оповещение о произошедшей встрече отца невесты, приглашение будущего мужа в дом отца невесты и, наконец, помолвка с последующим заключением брака. Все эти элементы наблюдаются в повествованиях, рассмотренных в рамках настоящего исследования, что подтверждает традиционный характер встреч у колодца.

Важно упомянуть и о символической составляющей встреч у источников воды. По этому поводу в «Словаре библейских образов» говорится следующее: «Символизм романтической встречи у колодца заметен: мужчина прибывает из далекой страны, что означает "необычные" отношения; извлечение воды способствует знакомству (фактически это первый акт ухаживания), а приглашение в родительский дом указывает на принятие на более широком, семейном уровне. Возможно, дополнительный символический оттенок присутствует в сочетании важнейших средств выживания человека на Ближнем Востоке в древности — воды и женщины. Встреча будущей супруги у колодца — сочетание обоих этих элементов»[8].

Таким образом, феномен встречи у колодца является традиционным для ветхозаветного нарратива элементом. Эпизоды встреч у источника воды — это не просто историческое повествование о событиях из жизни библейских праведников и израильского народа, они являют глубокий символический образ, смысл которого раскрывается в экзегетических творениях отцов Церкви. Святоотеческое толкование данных эпизодов библейской истории представляет собой не только аллегорическое изъяснение священного текста, но и духовно-нравственное наставление, ибо *Все Писание богодухновенно*

[8] Словарь библейских образов / Под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана; пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2005. С 197–198.

и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен (2 Тим. 3:16–17).

Полешко Ратибор Андреевич,
студент
(Саратовская православная
духовная семинария)

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ В ТОЛКОВАНИИ БЫТ. 3 В «ЕВРЕЙСКИХ ВОПРОСАХ НА КНИГУ БЫТИЯ» БЛАЖЕННОГО ИЕРОНИМА СТРИДОНСКОГО

Аннотация: Статья посвящена исследованию экзегетических методов блаженного Иеронима Стридонского (347–419/420 гг.) в его труде «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (лат. «Quaestiones Hebraicae in Genesim», далее QHG), сфокусированному на интерпретации 3-й главы книги Бытия. На основе анализа источников (еврейский текст, греческие переводы, раввинистическая литература) и статистических данных демонстрируется, как блаженный Иероним сочетает филологическую точность с богословской интерпретацией. Особое внимание уделяется синтезу иудейской и христианской традиций, а также критическому подходу к переводам Септуагинты, Акилы, Симмаха и Феодотиона. Результаты исследования подтверждают, что QHG представляет собой уникальный пример раннехристианской герменевтики, где доминирование еврейского текста (63% предпочтений) соседствует с мессианским прочтением ключевых стихов.

Ключевые слова: блаженный Иероним Стридонский, QHG, экзегетика, Септуагинта, раввинистическая литература, мессианская традиция, сравнительная текстология.

Введение

Труд блаженного Иеронима Стридонского «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (QHG), созданный в 391–393 годах, занимает особое место в истории библейской экзегетики. Его автор, назвавший свой комментарий *opus novum* («новый труд»), стремился преодолеть разрыв между христианской и иудейской традициями, опираясь на еврейский оригинал Писания (Hebraica veritas) и критически переосмысливая греческие

и латинские переводы. Цель данной статьи — проанализировать методы работы блаженного Иеронима с источниками в толковании 3-й главы Бытия, уделив внимание следующим аспектам:

1) роль еврейского текста как основы экзегезы;

2) критическое сопоставление переводов (Септуагинта, Акила, Симмах, Феодотион);

3) интеграция мессианской традиции в христианское толкование.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью переоценки вклада данного автора в развитие библейской герменевтики, где филологический анализ сочетается с богословской рефлексией.

Жанр и структура 3-й главы QHG

Труд блаженного Иеронима «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (QHG) представляет собой сложный синтез жанров, что отражает его новаторский характер. Сам блаженный Иероним, как уже было упомянуто, обозначил свое произведение как *opus novum* — «новый труд», подчеркивая тем самым отсутствие прямых аналогов среди греческих и латинских комментариев[1]. Исследователи предлагают различные интерпретации жанровой принадлежности QHG, однако их точки зрения сходятся в одном: это произведение сочетает элементы экзегетического комментария, филологического исследования и диалектического диалога. Р. Барди рассматривал QHG как схолии — краткие пояснения к сложным местам текста, ориентированные на анализ расхождений между еврейским оригиналом и Септуагинтой[2]. По его подсчетам, в труде содержится около 220 скрытых вопросов, например, обсуждение термина *arum* («хитрый») в Быт. 3:1, где Иероним сопоставляет еврейское слово с греческим πανοῦργος («лукавый») у Акилы и Феодотиона.

Библеист А. Камесар, напротив, акцентирует внимание на смешанной природе жанра[3]. Он отмечает, что QHG объединяет формат «вопросов и ответов», характерный для античной философии, с краткими заметками (*excerpta*), заимствованными

---

[1] См.: *Иероним Стридонский, блж.* Еврейские вопросы на книгу Бытия / пер. С. Жукова. М.: Московская духовная академия; Отчий дом, 2009. С. 14.

[2] See: *Bardy R.* La Littйrature patristique des «Quaestiones et Responsiones» sur l'Йcriture Sainte // Revue biblique 4J. 1932. P. 145–164.

[3] See: *Kamesar A.* Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. Oxford, 1993. P. 41–43.

из раввинистической практики. Например, в толковании Быт. 3:8 блаженный Иероним не формулирует вопрос явно, но имплицитно разрешает противоречие между еврейским *laruah aiom* («при дневном ветре») и латинским переводом «после полудня», опираясь на версию Феодотиона. Британский исследователь Р. Хейворд дополняет этот анализ, указывая на научный метод блаженного Иеронима: использование терминов *quaero* («исследую») и *solvo* («разрешаю») структурирует текст как последовательность филологических проблем и их решений[4]. Это проявляется в этимологическом анализе имени «Ева» (см.: Быт. 3:20), где блаженный Иероним, следуя еврейскому корню *hyw* («жить»), отвергает греческие интерпретации. Таким образом, QHG нельзя однозначно отнести к какому-либо традиционному жанру — это уникальный синтез схолий, диалектики и научного исследования, направленный на утверждение авторитета еврейского текста в христианской экзегетике.

Сопоставление переводов Быт. 3:15 и Рим. 16:20 в контексте мессианской экзегезы

В толковании Быт. 3:15 блаженный Иероним, следуя христианской традиции, интерпретирует обетование о «семени жены», которое «попирает голову змея», как пророчество о победе Христа над сатаной. Эта интерпретация напрямую связывается с новозаветным текстом Рим. 16:20, где апостол Павел пишет: *Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре* (RST). Блаженный Иероним, комментируя этот ветхозаветный стих в своих трудах, использует формулировку, близкую к тексту апостола Павла: *Господь скоро покорит сатану под ноги наши* (пер. С. Жукова)[5] или ... *the Lord shall crush Satan under our feet swiftly* (пер. Р. Хейворда)[6].

Лексический анализ выявляет нюансы в терминологии. Иероним, в отличие от современных переводов Рим. 16:20 (NJB, RST), где используется глагол «сокрушит» (англ. *crush*), выбирает слово «покорит», что может отражать стремление подчеркнуть не только физическое поражение сатаны, но и его подчинение власти Христа. Наречие «скоро» (англ. *swiftly*), присутствующее

[4] See: *Hayward C.T.R.* Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis. Translation with introduction and commentary. Oxford, 1995. P. 10–14.

[5] См.: *Иероним Стридонский, блж.* Указ. соч. С. 17.

[6] See: *Hayward C.T.R.* Op. cit. P. 33.

в обоих переводах, передает эсхатологические ожидания, характерные для раннехристианской мысли. Этот семантический сдвиг указывает на адаптацию блаженным Иеронимом Павловой эсхатологии, акцентируя активную роль Церкви в окончательной победе над злом.

Богословский контекст интерпретации Быт. 3:15 у блаженного Иеронима демонстрирует синтез иудейской и христианской традиций. Если в раввинистической экзегезе «семя жены» нередко ассоциировалось с народом Израиля, то блаженный Иероним, следуя апостолу Павлу, смещает акцент на мессианское исполнение пророчества во Христе. Фраза *под ногами вашими* (Рим. 16:20) у апостола адресована общине верующих, и блаженный Иероним, сохраняя значение коллективности («под ноги наши»), актуализирует ее для своей аудитории, подчеркивая единство Церкви в эсхатологической борьбе.

Источниковедческий аспект также важен: использование автором термина «Господь» (лат. *Dominus*) вместо Павлового «Бог мира» (лат. *Deus pacis*) объясняется ориентацией на еврейский текст Быт. 3:15, где действие приписывается יהוה (YHWH). Это отражает стремление сохранить связь с ветхозаветной лексикой, одновременно интегрируя ее в новозаветный нарратив. Таким образом, блаженный Иероним не только следует за апостолом Павлом, но и творчески переосмысливает его, сочетая филологическую точность с богословской инновацией.

Стоит отметить, что проведенное сопоставление переводов Быт. 3:15 и Рим. 16:20 в трудах блаженного Иеронима раскрывает его методологию как экзегета. Через тщательный анализ лексики и контекста он связывает ветхозаветные прообразы с новозаветным откровением, усиливая мессианскую и эсхатологическую перспективу. Этот подход не только отражает влияние апостола Павла, но и подчеркивает роль Церкви как соучастницы в окончательной победе над сатаной, что остается ключевым элементом христианской герменевтики.

Статистический анализ источников в толковании 3-й главы Бытия: предпочтения и частота цитирования

Проведенный анализ цитирования источников в толковании 3-й главы книги Бытия блаженным Иеронимом позволяет количественно оценить его методологические приоритеты, заявленные в *QHG*. Как показывают проведенные расчеты (см. рис. 1),

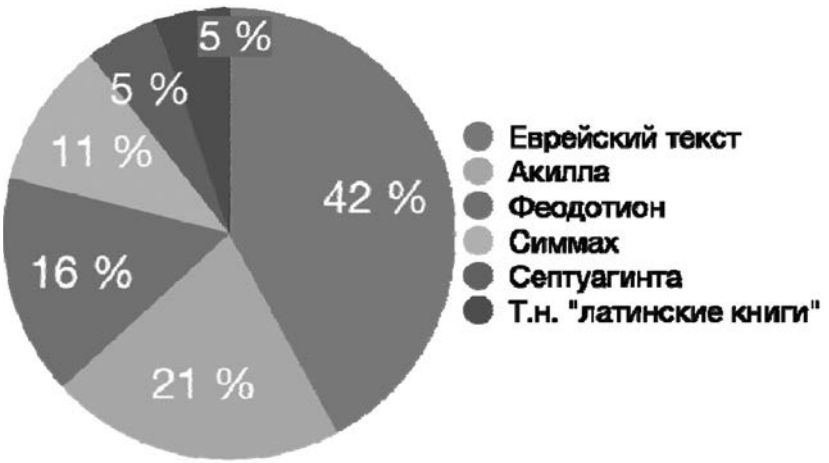

Рис. 1.
Процентное соотношение частоты цитирования источников в толковании 3-й главы книги Бытия блаженным Иеронимом

еврейский текст доминирует в экзегетической практике данного автора, составляя 42% всех цитирований. Это подтверждает его ориентацию на *Hebraica veritas* — принцип, согласно которому еврейский оригинал Писания является основой для точной интерпретации. Например, в Быт. 3:14 блаженный Иероним настаивает на термине *aphar* («прах»), отвергая добавление Септуагинты («живот»), что демонстрирует его приверженность буквальному смыслу оригинала.

Среди греческих переводов наиболее значимыми для блаженного Иеронима оказались **версия Акилы** (21% цитирований) и **перевод Феодотиона** (16%). Акила, известный своей буквальной точностью, использовался для разрешения семантических противоречий, как в случае с Быт. 3:1, где греческое πανοῦργος («лукавый») позволило уточнить негативную коннотацию еврейского *arum* («хитрый»). Феодотион, в свою очередь, помогал прояснить временные и контекстуальные нюансы, например, в Быт. 3:8, где его вариант «дуновение для прохлады дня» скорректировал латинское «после полудня». **Перевод Симмаха** (11%) привлекался реже, преимущественно в стихах, требующих филологического сопоставления, таких как Быт. 3:16. **Септуагинта**

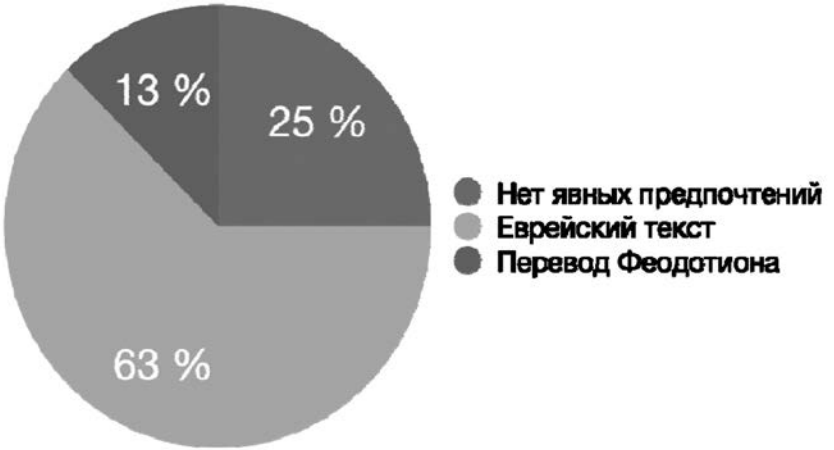

Рис. 2.
Процентное соотношение предпочтения блаженным Иеронимом того или иного текста

и **латинские тексты** упоминались лишь в 5% случаев, что отражает критическое отношение блаженного Иеронима к их антропоморфизмам и неточностям.

Что касается **предпочтений в выборе текстов**, статистика выявляет четкую иерархию: в 63% случаев автор отдавал приоритет еврейскому оригиналу, что согласуется с его целью реабилитировать *Hebraica veritas* в христианской среде (см. рис. 2). Однако в 25% случаев он следовал **христианской традиции**, особенно в мессианской интерпретации Быт. 3:15, где связывал «семя жены» с Христом, а не с народом Израиля. Оставшиеся 13% приходятся на адаптацию греческих переводов, как, например, в Быт. 3:17, где он отмечает согласие между Акилой, Феодотионом и еврейским текстом в трактовке «дел» как грехов.

Интересен пример **Быт. 3:8**: блаженный Иероним, критикуя латинские версии («после полудня»), опирается на Феодотиона («дуновение для прохлады дня»), но сохраняет ссылку на еврейский оригинал (*laruah aiom* — «при дневном ветре»). Этот подход иллюстрирует его методологию — сочетание филологической строгости с избирательным использованием переводов для уточнения смысла. Таким

образом, статистика не только подтверждает доминирование еврейского текста, но и раскрывает многослойность экзегетического метода данного автора: каждая цитата служит инструментом для достижения богословской и герменевтической ясности, что делает *QHG* уникальным памятником раннехристианской мысли.

Заключение

Труд блаженного Иеронима Стридонского «Еврейские вопросы на книгу Бытия» (QHG) представляет собой уникальный синтез текстологической строгости, богословской глубины и межкультурного диалога. Проведенный анализ толкования 3-й главы Бытия демонстрирует, что блаженный Иероним, опираясь на *Hebraica veritas* (63% предпочтений), не только утверждал авторитет еврейского текста в христианской экзегетике, но и творчески адаптировал греческие переводы (Акила, Феодотион, Симмах) для уточнения смысловых нюансов. Его критика Септуагинты и латинских версий отражает стремление к текстологической точности, что особенно ярко проявляется в примерах, таких как Быт. 3:8, где исправление «после полудня» на «дуновение для прохлады дня» сочетается с сохранением связи с еврейским оригиналом.

Мессианская интерпретация Быт. 3:15, связывающая «семя жены» с победой Христа над сатаной, подчеркивает богословскую интерпретацию этого отрывка данным автором сугубо в раннехристианском ключе.

QHG остается ключевым памятником раннехристианской мысли, где филологический анализ служит инструментом для богословского синтеза. Дальнейшие исследования могли бы расширить фокус на другие главы Бытия, углубив понимание методологии блаженного Иеронима в контексте позднеантичной экзегетики, а также провести сравнительный анализ с трудами современников, таких как Ориген или блаженный Августин.

Раздел VIII
Богословие

Протоиерей Максим Пастухов,
магистрант, помощник проректора
по воспитательной работе
(Саратовская православная духовная семинария)

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ УЧЕНИЯ О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В ХРИСТИАНСТВЕ И ИСЛАМЕ

Аннотация: Статья посвящена сравнительному богословскому анализу представлений о сотворении человека в христианстве и исламе. Результаты данного исследования могут стать полезными для установления диалога с представителями ислама и их просвещения. Актуальность темы обусловлена усиливающейся напряженностью между христианским и мусульманским мирами: научные труды, способные содействовать даже частичному взаимопониманию, сегодня крайне необходимы. Новизна работы заключается в том, что сравнительный богословский анализ антропологических концепций в данном направлении пока что ограничен. Так как Коран является основой исламского учения для всех направлений, а также обладает авторитетом в формировании религиозного и гражданского права, автор опирается на его тексты в данной статье. Он исследует взгляды суннитов и шиитов, поскольку их последователи составляют наибольшую часть всех мусульман, а их толкования и предания характеризуются как самые древние и уважаемые в исламском мире.

Ключевые слова: сотворение мира и человека, дух и душа в человеке, ислам и православие, сравнительное религиоведение, Библия, Коран, сунниты и шииты.

Вопросы, которые связаны с человеческой жизнью, с видением путей развития и совершенствования человека, всегда вызывали интерес и были актуальны вне зависимости от эпохи и страны. Эти вопросы при столкновении или ином взаимодействии разных цивилизаций, с их различиями в языке, культуре и религии, нередко были причиной бурных дискуссий. Православная цивилизация исторически соседствует с исламским миром, и на протяжении веков предпринимались разнообразные попытки найти точки пересечения

для возможного добрососедского взаимодействия. Вопрос о сотворении человека мог бы стать частью моста, который соединяет две огромные культуры. В исламе и христианстве много различий, но есть моменты, в которых прослеживаются точки соприкосновения. Благодаря им мы сможем оживить диалог для более плодотворного развития, на пользу обеим традиционным религиям.

Коран учит нас, что Аллах является основой всего творения. История Великого творения в Коране представлена не очень последовательно, как бы урывками, не полностью, что особенно заметно в сравнении с историей творения, описанной в книге Бытия. Мусульмане, когда говорят о сотворении мира, опираются на слова Корана, который как бы между прочим говорит нам, что все произошло за шесть дней (см.: Коран 32:4)[1]. Сам акт творения можно разделить на два этапа. Первый этап включает в себя два дня, в течение которых Аллах создал небеса и землю. Второй этап более продолжителен, он состоит из четырех дней. В этот период планета была украшена и заселена живыми существами[2].

Впервые идею сотворения человека мы отмечаем в первых стихах Корана. Здесь Аллах передает свою мысль, свое желание ангелам и говорит, что хочет создать наместника на земле (см.: Коран 2:30). В суннитской среде этот аят находит своего толкователя в лице Ибн Касира[3].

В мусульманской священной книге неоднократно говорится, что основой для создания человека послужила глина (см.: Коран 3:59; 15:28; 23:12; 32:7; 37:11; 55:14). Если мы обратимся к нашим современникам из исламской богословской школы, то увидим: они согласны с тем, что Творец на подготовительном этапе творения смешал воду и глину в единое вещество, создав тем самым основу для заключительного этапа творческого акта. Это означает, что он сформировал человеческое тело из этой основы. А как и положено хорошей глине, ей нужно было высохнуть[4]. Многие хадисы подтверждают эту историю, акцентируют внимание на этом процессе и говорят, что тело Адама долгое время находилось в покое[5]. Творец оживил Адама тем, что вдохнул в него

---

[1] Здесь и далее используется перевод Корана, выполненный академиком И. Ю. Крачковским (Коран. М.: Наука, 1986).

[2] См.: *Журавский А.В.* Ислам. М.: Весь мир, 2004. С. 101.

[3] См.: *Ибн Касир.* Комментарии Великого Корана: В 4 т. Т. 1. М.: Аль-Китаб, 2015. С. 55.

[4] См.: *Стейси А.* История Адама. М.: Дом ислама, 2010. С. 3.

[5] См.: *Мухаммад ибн Али аль-Матари.* Хадисы Сахих аль-Муслим. М., 2009. С. 583.

свой дух (см.: Коран 32:9; 38:71–72). Суннитский комментатор Абдурахман ибн Насир ас-Саади интерпретирует слово «дух» как разумную душу, доказывая превосходство человеческого знания, перед которым преклонялись ангелы[6].

В шиитской богословской традиции предполагается, что в каждом человеке, жившем или живущем в этом мире, есть частица Божественного. Эту идею можно увидеть в шиитском толковании Корана: «Достоинство человека состоит в том, что он сохраняет в себе частицу Божьего духа. Слово "рух" (дух), стоящее рядом с именем Аллаха, приобретает высокое значение и указывает на святой дух, о котором сказано: "и вдохнул в него дух Свой". Это символизирует то, что человек, созданный из глины, также является носителем духа Аллаха. Одна его сторона связана с земным миром, а другая с престолом Всевышнего»[7]. Здесь заметим: «Слово "выровнять" происходит от "улучшить", "завершить" и включает в себя все стадии развитие, посредством которого человеческий плод переходит от зародыша к состоянию, когда он уже может различать все части тела, а также все метаморфозы, которые Адам (мир ему!) с момента сотворения его из глины до того, как Господь вдохнул в него частицу Своего Духа»[8].

В исламской традиции не приветствуются размышления о природе человеческой души, по причине того, что сам Коран не дает объяснения, из чего состоит душа сотворенного человека: «Они спрашивают тебя о духе. Ответь: Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знаний только немного» (Коран 17:85). Насир ас-Саади трактует этот стих своеобразно, говоря, что не нужно расспрашивать о душе, знание о которой сокрыто от людей[9]. В Коране упоминается также о создании первой женщины из сущности Адама (см.: Коран 4:1). Насир ас-Саади поясняет, что Господь сотворил супругу на пользу Адаму, для необходимости соблюдения супругами обязанностей друг перед другом, из этого мы видим, почему жена сотворена из мужа[10].

---

[6] См.: *Абдурахман ибн Насир ас-Саади.* Толкование Священного Корана: В 3 т. М.: Умма, 2012. С. 70.

[7] Свет Священного Корана: разъяснения и толкования: В 12 т. Т. 9. СПб.: Фонд исследований исламской культуры; Петербургское востоковедение, 2008. С. 15.

[8] Там же. С. 16.

[9] См.: *Абдурахман ибн Насир ас-Саади.* Указ. соч. Т. 2. С. 415.

[10] См.: *Абдурахман ибн Насир ас-Саади.* Указ. соч. Т. 1. С. 452.

Начав сравнивать православные и исламские взгляды на сотворение мира и человека, мы замечаем определенное сходство. Нетрудно увидеть общую суть: как в Коране, так и в книге Бытия мир создан за шесть дней (см.: Быт. 1:31; 2:1). В Коране мы видим, что Бог творит человека из праха земного, схожая история рассказывается и в Библии (Быт. 2:7). Подобную тенденцию мы наблюдаем и относительно истории создания женщины, которую Бог создал из ребра Адама (см.: Быт. 2:22).

Одно из ключевых отличий состоит в том, что в православном учении душа человека не является частью Божества[11]. В исламской традиции термины «душа» и «дух» употребляются как синонимы[12], тогда как в православном учении, от Священного Писания до святоотеческих творений, душа и дух четко различаются (см., напр.: Евр. 4:12).

Святитель Феофан Затворник объясняет различия между душой и духом, говоря, что Дух — это высшее Божественное начало в человеке, а душа — это низшая сила, предназначенная для управления земными делами[13].

В истории сотворения человека, описанной в Коране, мы видим, что Бог не советуется с ангелами по этому вопросу, не открывает им Своего желания. В противоположность этому, святые отцы сходятся во мнении, что перед актом сотворения Адама произошла некая встреча Лиц Святой Троицы. Это отражено в Священном Писании, а именно в книге Бытия (см.: Быт. 1:26). Святитель Василий Великий поясняет это, говоря, что при сотворении мира Бог беседует с Сыном и Духом[14]. Святитель Иоанн Златоуст полагает, что в отношении такой встречи никак нельзя себе представить, что в ней принимали участие ангелы[15].

В православной традиции Предвечный Совет Пресвятой Троицы рассматривается как показатель того, какое

---

[11] См.: *Макарий Великий, прп.* Беседа 49 // Макарий Великий, прп. Духовные беседы. М.: Правило веры, 2013. С. 148.

[12] См.: *Али заде А.* Исламский энциклопедический словарь. Баку: Ансар, 2007. С. 364.

[13] См.: *Феофан Затворник, свт.* Наставления в духовной жизни. М.: Альта-Принт, 2012. С. 157.

[14] См.: *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. // Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благозвонница, 2008. С. 208.

[15] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия. [Беседа 8] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-knigu-bytija/8 (дата обращения 10.12.2025). Загл. с экрана.

исключительное место занимает человек в Божием замысле. Совет был не потому, что Бог имеет нужду в совете, но чтобы показать нам достоинство творимого[16].

Важное отличие заключается также в понимании создания человеческой души и тела. В православном учении они создаются одновременно, как отмечает святитель Иоанн Дамаскин: «Тело и душа сотворены в одно время; а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после»[17]. Святитель Григорий Нисский добавляет, что Божиим могуществом одновременно приведена в бытие вся полнота человеческого естества[18]. Это учение подтверждено соборными решениями[19].

Таким образом, анализ учения о сотворении человека на основе Корана и Священного Писания выявляет общее и различное.

Сходство состоит в следующем:

— Ева, жена Адама, сотворена из его существа, а Адам сотворен из земного праха;

— Бог одухотворил человека, и душа не является частью человеческого;

— окружающий мир телесен, как и Адам с Евой, это необходимо для взаимодействия с этим миром.

Различия между учениями заключаются в следующем:

— в православном вероучении перед актом творения человека происходит Совет Лиц Пресвятой Троицы, а Аллах без каких либо прелюдий объявляет ангелам о сотворении человека;

— в Священном Писании душа и тело человека создаются одновременно, в Коране тело и душа создаются через паузу, то есть отдельно;

— в Православной Церкви человеческая душа является сотворенной, а не божественной, в исламе душа человека — это частичка Аллаха, единосущная ему;

— в православии душа и дух имеют различия, в Коране мы этого не наблюдаем — это тождественные понятия.

---

[16] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия. [Беседа 8] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-knigu-bytija/8 (дата обращения 10.12.2025). Загл. с экрана.

[17] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2010. С. 209.

[18] См.: *Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека // Григорий Нисский, свт. Творения: В 8 ч. Ч. 1. М., 1861. С. 198.

[19] См.: Деяния Вселенских Соборов: В 7 т. Т. 5. Казань: Изд-во Казанской духовной, академии, 1913. С. 291.

На основе данного анализа можно утверждать, что антропология двух религий содержит значительный потенциал для диалога, особенно в тех аспектах, где есть точки соприкосновения исламской и православной традиций. Важно отметить, что в представленном обзоре исламские учения рассматриваются на примере суннитских и шиитских интерпретаций, без анализа других течений. Систематическое выявление сходств и различий в представлениях о человеке в будущем может помочь избежать недоразумений и конфликтов.

Шилова Марина Александровна,
сотрудник отдела религиозного образования
и катехизации (Саратовская епархия),
ассистент кафедры философии и методологии науки
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского),
директор воскресной школы
(Архиерейское подворье — храм преподобного
Серафима Саровского г. Саратова)

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О СЕРДЦЕ КАК ЦЕНТРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ПЕРЕДАЧА ДУХОВНОГО ОПЫТА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ (АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Аннотация: В статье рассмотрены вопросы духовной стороны человеческой природы и становления личности на основе христианского учения о человеке и святоотеческого понимания антропологии. Обозначена зависимость внешних нестроений в обществе от внутреннего состояния конкретной личности. Рассмотрено положение о сердце человека как гармонизирующем центре бытия, органе богопознания и преображения личности. По итогам практической работы можно утверждать, что полнота христианской жизни возможна только в сердце человека, а чистота сердца есть путь духовного роста и победы над собой.

Ключевые слова: святоотеческое наследие, антропология, душа, дихотомия, трихотомия, сердце, центр бытия.

В юбилейный год Великой Победы хотелось бы обратить внимание современников на плоды внутренней духовной победы человека над самим собой, основанной на сохранении и передаче духовного опыта из поколения в поколение и святоотеческом наследии. Если рассматривать победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов как пережитый факт человеческой истории, как результат преодоления попущений Божественного Промысла, то пример вечной духовной борьбы и внутренней победы человека над самим собой будет намного важнее.

С древних времен человечество пыталось понять основы бытия, найти смысл жизни человека, определить его место и роль в мире. Сменяющиеся исторические эпохи (античность, Средневековье, Новое и Новейшее время) выдвигали свои идеалы и ответы.

Для обозначения области знания, изучающей духовную сторону человеческой природы, древнегреческий философ Аристотель (384–322 гг. до нашей эры) ввел термин «антропология» (от греч. ἄνθρωπος — человек, λόγος — наука).

Определяя цель земной христианской жизни как путь к спасению, святые отцы Церкви — преподобный Макарий Великий (300–391), святитель Григорий Нисский (331/5–394), святитель Василий Великий (329/30–379), святитель Иоанн Златоуст (347–407), излагали учение о человеке. Они высоко ценили душу, стремящуюся к Небесному Отцу, к богоподобному совершенству. Но в обществе никогда не было единомыслия, и такой взгляд на смысл земной жизни человека многие не разделяли ранее и не разделяют в настоящее время.

В современном обществе, где большинство людей не знакомо с библейским и святоотеческим пониманием жизненных смыслов и целей, преобладают негативные явления, вызванные низким уровнем духовности отдельно взятых личностей, из которых и состоит это самое общество. Одной из основных причин такого состояния личности и общества является отсутствие элементарной грамотности, знаний человека о себе самом. Античный афоризм семи великих мудрецов «Познай самого себя» остается актуальным в наши дни. Действительно, «из всех наук величайшая наука — познать самого себя». К сожалению, как отмечал христианский писатель блаженный Аврелий Августин (351–430), «род человеческий почитает очень важным знание вещей земных, между тем как гораздо более имеет цены знание нас самих»[1]. Человек для пользы в земной жизни, и тем более для жизни вечной, должен стараться познать самого себя.

В настоящее время проблемой познания человека занимаются ученые разных специальностей: психологи, философы, культурологи, антропологи, писатели. Современные науки, изучая природу человека, рассматривают его в разных аспектах. Так,

[1] Цит. по: Душа человека. Против неверия. Учение Православной Церкви и полная популярная критика психологического материализма / сост. Н. Стопановский // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/dusha-cheloveka-protiv-neverija/ (дата обращения 05.12.2024). Загл. с экрана.

философская антропология концентрирует внимание на особом роде бытия. Религиозная антропология изучает сущность человека в контексте теологии определенной конфессии. Базовой основой православной антропологии являются истины Священного Писания, Священного Предания, учения святых отцов, подтвержденные духовным опытом православных подвижников.

В основе христианского учения о человеке лежит утверждение Божественного Откровения о том, что человек несамобытен, необъясним из самого себя, сотворен Богом (см.: Быт. 2:7). Подлинное его достоинство и величие заключаются в сотворенности по образу Божию, в способности обожения (теозиса) как идеале уподобления Творцу.

К чему же приводит современного человека знание или незнание антропологии?

Отсутствие у человека знания о самом себе приводит к выбору искаженных идеалов и целей в жизни, совершению пагубных поступков, что приводит к дисбалансу в человеческой природе. И наоборот, знание антропологических основ ведет к гармоничному развитию личности. В данном контексте под «гармонией развития» понимается такой путь развития личности, в котором наивысшей высоты достигают те силы, присущие человеку, которые являются главными, основополагающими, чтобы «главное в человеке не было подавляемо второстепенными и малозначительными движениями»[2].

По мнению многих исследователей, различение природы и личности в человеке позволяет отнести сферу греха к природе, не затрагивая личности, что указывает на то, что образ Божий присутствует в личности, а не в духовной сфере вообще.

О необходимости познать самого себя говорили многие богословы. *Вникай в себя* (1 Тим. 4:16), — так наставлял своего ученика Тимофея апостол Павел (5/10–64/67).

Миссионер, православный проповедник и духовный писатель протоиерей Стефан Кашменский (1817–1886) в антропологическом труде «Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой» писал о том, что «никто не может познать Бога, не познав прежде самого себя. Ибо если внемлешь себе,

[2] *Зеньковский В.В., прот.* Основы православной антропологии // Вестник РСХД. 1949. № 4. С. 11–16. [Электронный ресурс]. URL: https://xpa-spb.ru/libr/Zenkovskij/osnovy-pravoslavnoj-antropologii-1949.html (дата обращения: 04.01.2025).

то не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной...»[3].

Понимая важность для человека антропологических знаний, русский религиозный философ, писатель и православный богослов протоиерей Василий Зеньковский (1881–1962) в ряде своих работ сформировал основные принципы христианской антропологии. Он отмечал, что христианское учение о человеке было намечено и развито святыми отцами, хотя «главной задачей святоотеческого богословия была разработка основных догматов»[4]. Темы антропологии святые отцы касались попутно и не торопились создавать определения, «предоставляя возможность людям познавать глубины человеческого бытия не через внешние рассуждения, но через личный опыт духовной жизни»[5].

Протоиерей Василий Зеньковский подчеркивал, что именно православный взгляд на человека необходим в современном мире, отошедшем от христианства, где присутствуют «внутренняя неустроенность человека, его неумение овладеть тайной духовного равновесия», а литературные произведения и их исследования не могут подняться до той высоты понимания человека, которую представляет христианство[6].

В настоящее время можно наблюдать возобновление интереса к христианской антропологии. Полезна в этом контексте книга протоиерея Вадима Леонова «Основы православной антропологии». Автор, выделяя четыре этапа бытия человека: до грехопадения (онтология), последствия грехопадения (амартология),

---

[3] *Кашменский С., прот.* Систематический свод учения св[ятых] отцов Церкви о душе человеческой: В 3 ч. Ч. 1 // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Stefan_Kashmenskij/#pravoslavnaja-antropologija (дата обращения: 03.01.2025). Загл. с экрана.

[4] *Зеньковский В., прот.* Принципы православной антропологии [Вводные замечания] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/russkaja-religioznaja-antropologija-tom-2/8#source (дата обращения 05.12.2024). Загл. с экрана.

[5] *Леонов В., прот.* Возможности святоотеческой антропологии для формирования новых гуманитарных подходов в научной и образовательной среде // Христианская психология и антропология [Электронный ресурс]. URL: https://xpa-spb.ru/libr/Leonov-V/vozmozhnosti-svyatootecheskoj-antropologii.pdf (дата обращения 06.12.2024). Загл. с экрана.

[6] См.: *Зеньковский В., прот.* Принципы православной антропологии [Вводные замечания] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/ otechnik/antropologiya-i-asketika/russkaja-religioznaja-antropologija-tom- 2/8#source (дата обращения 05.12.2024). Загл. с экрана.

восстановление человеческой природы во Христе (сотериология) и эсхатологическое видение, рассматривает состояние человека и все изменения его природы в соответствии с этими этапами.

Погружение в основы православной антропологии, раскрываемой святыми отцами и учителями Церкви, позволяет увидеть наличие двух взаимодополняющих концептуальных взглядов на природу человека. Согласно одному из них, она состоит из трех элементов: духа (ума), души и тела (трихотомия), другому — из двух элементов: души и тела (дихотомия).

Русский православный священник, писатель и психолог протоиерей Андрей Лоргус, подходя к проблеме человека с точки зрения методологии, указывает на сущностный подход к изучению состава человека[7].

Учитывая то, что природная структура человека имеет целостное существование, на всех уровнях человеческого бытия необходим единый гармонизирующий орган. По мнению многих святых отцов, таким центром является сердце (καρδία). Преподобный Максим Исповедник (580–662) называет сердце «центром жизни»[8]; преподобный Никодим Святогорец (Калливурцис; 1749–1809) — «естественным центром человека» и «корнем чувственных и мысленных сил души»[9]; святитель Феофан Затворник (1815–1894) — «корнем и центром жизни»[10].

В Священном Писании и Предании Церкви представлена мысль о том, что сердце имеет высшие духовные функции, являясь органом богопознания и точкой соприкосновения с Богом[11]. Если Господь посещает человека, то встреча эта происходит в сердце.

---

[7] См.: *Лоргус А., свящ.* Православная антропология // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/pravoslavnaja-antropologija/2 (дата обращения: 03.01.2025). Загл. с экрана.

[8] См.: *Максим Исповедник, прп.* Толкования сочинений св[ятого] Дионисия // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vadim_Leonov/voprosy-pravoslavnoj-antropologii/2_36#note209 (дата обращения: 27.12.2024). Загл. с экрана.

[9] См.: *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/o_hranenii_chuvstv/ (дата обращения: 04.01.2025).

[10] См.: *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. [Письмо 8]. М., 1999. С. 27.

[11] См.: *Жукова М.Г.* Близок к нам Господь: Жизнеописание, воспоминания духовных чад и труды схиигумена Саввы (Остапенко) // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Savva_Ostapenko/blizok-k-nam-gospod-zhizneopisanie-vospominanija-duhovnyh-chad-i-trudy-shiigumena-savvy-ostapenko/2 (дата обращения: 05.01.2025).

Преподобный Ефрем Сириянин (306–373) говорит об этом так: «Недоступный для всякого ума входит в сердце и обитает в нем, сокровенный от огнезрачных (ангелов) обретается в сердце»[12].

Святые отцы отмечают также связующую функцию сердца как внутри самого человека, так и в отношениях между человеком и внешним миром. Православные антропологи считают, что по замыслу Божию на уровне духа сердце и отдает, и получает энергию, а через общение с Богом обретает благодатную силу, которая способна преображать человеческую природу. О подлинном преображении человека преподобный Макарий Великий (300–391) писал: «На скрижалях сердца благодать Божия пишет законы Духа и небесные тайны... И когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами»[13].

Если же человек духовно отчужден от Бога, то сердце черпает энергию в тварном мире, часто пытается обрести жизненную силу через грех, что приводит к саморазрушению.

В святоотеческой аскетической традиции сердце часто описывается как вместилище раздражительной силы, как центр чувств. Оно впитывает в себя все впечатления внешнего мира, объединяет их в себе, переживает и реагирует изменением настроения, желаний, эмоций, помыслов, побуждая человека к определенным поступкам. Изменения в сердце определяют особенности поведения человека, его эмоциональную сферу. Сердце характеризует состояние души человека, определяет его ценность, его духовную высоту.

При испорченности сердца ум способен оправдать любые низкие поступки человека. Чаще всего усилия человека, работающего над собой, направляются на развитие ума, накапливание знания, и мало кто стремится к очищению сердца. Вместе с тем, как пишет схиархимандрит Софроний (Сахаров; 1896–1993), «подлинная христианская жизнь течет там, в глубоком сердце, сокрытом не только от посторонних взоров, но в полноте и от самого носителя этого сердца»[14].

---

[12] Цит. по: *Феофан Затворник, свт.* Святые отцы о молитве и трезвении: сборник // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/svjatye-ottsy-o-molitve-i-trezvenii/3 (дата обращения 06.12.2024). Загл. с экрана.

[13] *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы. [Беседа 15] // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/duhovnye-besedy-1-50/#0_15 (дата обращения 06.12.2024). Загл. с экрана.

[14] *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан Афонский // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/starets-siluan-afonskij/1 (дата обращения: 11.01.2025). Загл. с экрана.

Итак, можно отметить, что, по мысли святых отцов, ум и сердце в своем единстве образуют внутреннего человека, что сердце является органом богопознания и естественным центром жизни и чувств человека, истинным господином души. Все хорошее, как и плохое, в человеке находится в сердце, и в сердце же зарождается и живет любовь Христова.

Духовный опыт, накопленный православными богословами в области христианской антропологии, богат и разнообразен. Но теоретические знания лишь тогда приносят пользу, когда они востребованы и применяемы в жизни.

Так, в практической части вероучительных дисциплин представители молодежного клуба «Наследие», действующего при храме преподобного Серафима Саровского г. Саратова, и студенты — теологи и религиоведы — второго и третьего курсов философского факультета СГУ имени Н.Г. Чернышевского приняли участие в образовательном проекте «Сердце человека».

В процессе работы юные антропологи знакомились с церковнославянским языком и богослужебными текстами, изучая Псалтирь, работали по индивидуальным заданиям, разбирали тексты, осмысливали цитаты и высказывания святых отцов Церкви, затрагивающие вопросы, связанные с сердцем человека, составляли таблицы. На семинарах проходили «защиты» подготовленных проектов, с обсуждением, анонимным анкетированием и итоговым тематическим эссе. Участники проекта в рамках самопроверки постарались ответить на два вопроса: «вижу ли я, что у меня в сердце?» и «есть ли в моем сердце место для Бога»?

Для многих ребят работа над проектом стала хорошим поводом задуматься о своем духовном и нравственном состоянии, а постижение себя дало возможность лучше понимать тех, кто рядом.

Таким образом, можно говорить, что знание основ христианской антропологии необходимо каждому человеку. Оно формирует понимание духовной жизни, положительно влияет на взаимопонимание между людьми, а духовный опыт святых отцов указывает путь к победе над самим собой, над своими страстями.

Священник Владимир Петриченко,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА С ПОЗИЦИИ МЕТОДА СЕМИОТИКИ С.С. АВЕРИНЦЕВА

Аннотация: Предметом настоящего исследования является семиотический метод С.С. Аверинцева. Методология Сергея Сергеевича обусловлена, в первую очередь, профессиональной спецификой: семиотика не позволяет трудиться в условиях реальности — осуществлять исследование событий, свидетелем которых является ученый лично, но являет собой процесс изучения текстов о прошлом, порой весьма далеком, по причине чего исследователь имеет дело со знаками или символами. Данная структура представляет из себя многослойное смысловое содержание, работа с которым полностью находится в области знаний человека, ее воспринимающего. Для анализа человеческого бытия с позиции семиотического метода требуются поистине энциклопедические знания, чему полностью соответствовала научная подготовка С. Аверинцева.

Ключевые слова: семиотический метод, знак, символ, смысл, онтология человека, антропология.

В «Поэтике ранневизантийской литературы», одном из самых значимых своих трудов, ученый подробно рассматривает термин «эстетика» и связанные с ним понятия — «прекрасное», «возвышенное» и «гармония». Семиотический анализ данных терминов представляется автору крайне важным действием, показывающим возможную разницу данных знаков-терминов, находящуюся в прямой зависимости от используемого контекста: «Доказательно выяснить, когда слово действительно имеет эстетический смысл, а когда нет, вовсе не так просто, в особенности же для эпох, когда сама по себе идея “эстетического”

еще не получила обособления от других идей»[1]. В дальнейшем С. Аверинцев предпринимает попытку анализировать данные термины с позиции человеческой онтологии, стремясь при этом рассматривать их в контексте культурных и исторических событий.

Продолжая рассуждать на тему эстетики, Аверинцев анализирует глагол «быть», сопоставляя его понимание у блаженного Августина Иппонийского и И. Канта, одного из самых влиятельных философов эпохи Просвещения. Канту совершенно очевидно, что бытие полностью лишено прав любого предиката, следовательно, права эстетического предиката не могут быть применены к рассматриваемому понятию: «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»[2]. Августин Аврелий считает прямо противоположно. Во-первых, для него полное истолкование слова «бытие» не предоставляется возможным, о чем пишет С. Аверинцев: «То, что было “ясно” Канту, вовсе не было “ясно” предыдущим эпохам мысли; скорее для них было “ясно” как раз обратное»[3]. Во-вторых, «быть» блаженный Августин определяет не как глагол-связку, но как непосредственное и независимое от внешних факторов действие, присущее Богу, а через Него — человеку: «Истинное же бытие — неизменно и вечно, так если не пребуду в Нем, не пребуду и в себе <...> Все, что есть в мире, в той мере, в которой оно есть, причастие благу»[4]. Изучив обе трактовки рассматриваемого понятия, С. Аверинцев делает для себя два вывода. Первый заключается в том, что «бытие — есть истинное Благо, Сам Бог есть Бытие, и все существующее имеет место только лишь по причастию к этому Бытию»[5]; второй — в предельной степени различия одного и того же понятия, рассматриваемого видными мыслителями разных исторических эпох, в чем, по мне-

[1] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 37.

[2] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 521.

[3] *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 42.

[4] *Августин Аврелий, блаж.* Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя, 2000. С. 575.

[5] *Кузьмин П.А.* Семиотический метод как аспект методологии социальной философии: опыт С.С. Аверинцева // Философская мысль. 2023. № 1. С. 44.

нию ученого, заключается динамика, являющаяся одним из важнейших принципов истории и культуры: «Истории всегда свойственно противоречить самой себе, в чем и лежит ее подвижная сущность»[6].

Рассматривая семиотический метод С. Аверинцева, можно увидеть, что динамике подвержена не только история человечества и ее культурная составляющая — сама личность человека тоже меняется со временем. При рассмотрении данной темы ученый приводит два примера — античный (уделяя при этом особое внимание иудейскому народу и жителям греческих полисов) и византийский периоды. Жизнь иудейского народа, по мнению ученого, наполнена болью, о которой этот народ не стыдится кричать: «Никакой плач в греческой трагедии не знает таких телесных, таких "чревных" образов и метафор страдания...»[7]. Не менее удручающей является античная картина человека, которая, несмотря на кажущуюся прекрасной «олимпийскую наготу», представляется С. Аверинцевым полным обманом: «В рабовладельческом мире, где права полноправных были обусловлены чьим-то бесправием и телесное достоинство свободных обеспечивалось телесным унижением несвободных, блеск "олимпийской" наготы таил в себе некую неправду. Эта неправда постоянно компенсируется, но одновременно усугубляется и обостряется избытком репрезентативно-зрелищного момента»[8]. Иными словами, за пышностью и помпезностью аристократии, свободой греческих полисов, чего, например, практически не знало иудейское общество, скрывается не меньшая, а возможно, и большая нужда в пришествии в мир Мессии.

Образу Христа С. Аверинцев уделяет особое внимание, ссылаясь при этом на Никео-Цареградский Символ веры, святоотеческие творения и Халкидонский Собор. Анализируемые ученым источники акцентируют внимание на роли Господа Иисуса Христа в деле укрепления достоинства человека, возведения его на новый духовный, нравственный и культурный уровень. Символ веры напрямую говорит о пришествии в мир Спасителя, называя Его «вочеловечшимся»[9], то есть принявшим на Себя образ человека; Святитель Иоанн Златоуст особо подчеркивает состояние человеческого рода до Боговоплощения: «Человека,

[6] *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 44.
[7] Там же. С. 67.
[8] Там же.
[9] См.: Молитвослов и Псалтирь. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 11.

который был ниже камней, Христос поставил выше ангелов, архангелов, престолов, господств... <...> Дело подобно тому, как если бы кто-нибудь глупого вдруг сделал философом»[10]; орос Халкидонского собора постановил именовать Спасителя как «истинно Бога и истинно человека»[11].

Подчеркивая достоинство человека, обретенное им по благодати Христа, С. Аверинцев говорит о том, что царская природа человека ярко контрастирует с его греховностью:

— царственное достоинство человека не является его природным атрибутом, но есть всецелый дар Божий;

— грех прародителей полностью изменил природу человека, явив в его жизни тление, страсть и смерть;

— Боговоплощение восстановило человека в состояние первозданного Адама;

— состояние человека, вне зависимости от того, благодатное оно или греховное, должно восприниматься как нечто позорное (С. Аверинцев указывает именно такое определение земной жизни), поскольку цена его искупления — Крестная Жертва Спасителя. Следовательно, любая, даже самая праведная жизнь не может быть сопоставима по своей добродетели с данным актом Божественной Любви[12].

Подтверждение своих слов ученый находит у двух замечательных святых — апостола Павла и святителя Григория Назианзина, которые, несмотря на всю праведность своей жизни, почитали себя за недостойных грешников. Апостол словно поражается собственному греховному состоянию, находясь в котором, он делает противные ему вещи: *Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. <...> Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю* (Рим. 7:15, 19). Святитель Григорий Богослов, один из самых ранних лириков периода святоотеческой письменности, подобно апостолу, недоумевает по поводу греховных порывов своей души, находящейся в полной темноте.

---

[10] *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к колоссянам [Беседа 5] // Азбука веры [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-poslanie-k-kolossjanam/5 (дата обращения 15.04.2025). Загл. с экрана.

[11] См.: Догмат о двух естествах во едином лице Господа нашего Иисуса Христа // Общественно-церковный православный альманах «Романитас» [Электронный ресурс]. URL: http://www.romanitas.ru/osnovy/khalkid.htm (дата обращения: 28.11.2024). Загл. с экрана.

[12] См.: *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 85–86.

Обращаясь с плачем кающегося грешника ко Спасителю, святитель пишет:

«О, что со мною сталось, Боже истинный?
О, что со мною сталось? Как темно в душе,
Ушла вся сладость мыслей благодетельных,
И сердце, опустевшее в беспамятстве,
Готово стать приютом князя мерзости.
Не попусти, о Боже! Пустоту души
Опять своей исполни благодатию»[13].

Основываясь на двух характерных примерах великих праведников, С. Аверинцев резюмирует, что бытие человека есть динамика, а его смысл-содержание в разные периоды может кардинальным образом отличаться от той же «переменной» в иной момент времени: «Природа эта уже не покоится в себе и не вращается вокруг своей оси с равномерностью небесного тела — она простерта между ослепительной бездной благодати и черной бездной погибели, и ей предстоит некогда с неизбежностью устремиться либо в одну, либо в другую из этих бездн»[14].

[13] Памятники византийской литературы IV–IX веков: сборник переводов / отв. ред. Л.А. Фрейберг. М.: Наука, 1968. С. 73.

[14] *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 88.

Священник Андрей Забродин,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария),
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ СССР (1960–1980-е ГОДЫ)

Аннотация: Статья посвящена исследованию научного атеизма как важного элемента идеологической и образовательной системы СССР в период 1960–1980-х годов. В данной статье рассматриваются основные аспекты внедрения атеистических идей в высшее образование, их влияние на воспитание молодежи. Анализируются учебник по научному атеизму и нормы научных исследований, которые проводились и поддерживались государством. Статья освещает важный вопрос о роли государства в формировании научного атеизма в структуре высшего образования советского общества в 1960–1980-е годы.

Ключевые слова: научный атеизм, религиозные исследования, система высшего образования СССР, атеистические идеи, идеологическое влияние.

Научный атеизм в системе высшего образования СССР в период 1960–1980-х годов представляет собой уникальный и многогранный феномен, который не только отражает идеологические установки государства, но и формирует определенные подходы к образованию и воспитанию молодежи. Введение в данную тему требует глубокого понимания контекста, в котором развивались атеистические идеи, а также методов их внедрения в образовательную систему. Важность исследования научного атеизма в этот период обусловлена тем, что он стал неотъемлемой частью идеологической борьбы, проводимой советским государством, и оказал значительное влияние на формирование мировоззрения студентов — будущих специалистов. Актуальность данной работы заключается в том, что научный атеизм как система взглядов

не только способствовал распространению атеистических идей, но и формировал определенные нормы научного исследования, которые поддерживались государством. В условиях жесткой идеологической цензуры и контроля со стороны властей атеизм стал инструментом, с помощью которого государство стремилось укрепить свои позиции и подавить религиозные воззрения.

Научный атеизм, так же как гуманистический и политический атеизм — это разновидность теоретического атеизма. В СССР и других странах, находившихся в сфере его влияния, научный атеизм рассматривался как социальный, культурный и идеологический проект. Он пришел на смену воинствующему атеизму, который становился неактуальным, принимая черты «экстремального варианта секуляризации»[1].

Определение научного атеизма дается в предисловии к учебнику «Научный атеизм» для вузов 1978 года издания: «Предметом научного атеизма как относительно самостоятельной области философского знания является изучение закономерностей возникновения, эволюции и преодоления религии, истории атеистических учений, закономерности перехода от религиозного к научно-материалистическому мировоззрению и формированию атеистической убежденности»[2]. При этом методологическая основа оставалась неизменной: труды К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина.

Десятилетия борьбы с религией больших успехов не принесли. По признанию авторов учебника, была показана «несостоятельность попыток преодоления религии»[3] как административными средствами, так и просветительским путем.

Начиная с середины 1950-х и до конца 1980-х годов научный атеизм поддерживался мощнейшим партийным аппаратом в системе высшего образования СССР.

С конца 50-х годов в системе высшего образования СССР начали создаваться кафедры истории и теории атеизма и религии. Научный атеизм стал отдельной философской дисциплиной с обязательным преподаванием в вузах страны. Начиная с 1964 года вся научная работа по атеизму координировалась специально созданным научно-исследовательским институтом

---

[1] См.: *Степанова Е.А.* Советский атеизм в контексте множественной модерности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Т. 14, № 129 (1). Екатеринбург, 2014. С. 67–82.

[2] *Окулов А.Ф.* Научный атеизм: учебник для вузов. Изд. 4-е, испр. и доп. М.: Политиздат, 1988. С. 8.

[3] Там же. С. 15.

Академии общественных наук при ЦК КПСС (ИНА). На протяжении почти пятнадцати лет им руководил доктор философских наук А. Ф. Окулов. Под его редакцией вышел не только учебник для вузов, но и сборник «Вопросы научного атеизма».

Основным направлением деятельности ИНА стали координация атеистической пропаганды на местах и разработка новых методов для проведения научных исследований. Самая большая проблема заключалась в том, что в научных исследованиях на тему религии и атеизма не было системного подхода. Для решения этого вопроса необходимо было выяснить, что двигало религиозными людьми, что они чувствовали и думали. На основе собранных данных следовало определить стратегию антирелигиозной деятельности и найти ответы на вопросы, которые имеют не столько организационный, сколько философско-психологический характер. Перед сотрудниками ИНА была поставлена задача выяснить, чем заменить религию, чтобы советский человек поверил в это, и указать факторы, которые станут определяющими в атеистическом воспитании советского общества.

В 1975 году по инициативе института было проведено совещание заведующих кафедрами научного атеизма вузов страны. Основным вопросом, который был поднят на совещании, стал вопрос о состоянии и координации научно-исследовательской работы на кафедрах. К тому времени курс научного атеизма преподавался более чем в пятистах вузах страны, работало 20 специализированных кафедр[4].

Особое внимание на этом совещании было уделено уровню учебных пособий «Основы научного атеизма». Главным из недостатков посчитали то, что многим из них присущи «уход в прошлое», отождествление роли религии и Церкви «в эксплуататорском и социалистическом обществах», недостаточный учет «новых тенденций в религиозной идеологии»[5].

Но вернемся к учебнику «Научный атеизм» 1978 года. Его авторы особо подчеркивают, что «далеко не всегда следует начинать с критики религии»[6]. И еще одно немаловажное замечание: «лекции, сводящиеся к сумме примеров, пересказу анекдотов из истории церквей, монастырей, из жизни отдельных

[4] См.: *Зуев Ю.П.* Институт научного атеизма, 1964–1991 // Вопросы религии и религиоведения. М.: МедиаПром; РАГС, 2009. Вып. 1. Ч. 1. С. 29–30.

[5] См.: Там же.

[6] *Окулов А.Ф.* Указ. соч. С. 271.

священнослужителей, нередко пользуются известным успехом у части слушателей, но они не могут оказать сколько-нибудь глубокого атеистического воздействия»[7]. Пожалуй, здесь можно усмотреть некое несогласие с рекомендациями В.И. Ленина об использовании приемов «бойкой публицистики». Стоит отметить, что уже в то время признаётся необходимость учитывать национальные и вероисповедные особенности: «Методы и формы работы с православными верующими не могут быть такими же, как с баптистами и мусульманами. Забвение этого приводит нередко к грубым ошибкам»[8].

Эффективным методом в атеистическом воспитании молодежи, по мнению авторов, могли бы стать безрелигиозные обряды. В качестве примера приводятся торжественность обстановки воинской присяги, приема в пионеры. Признаётся также, что религия становится для многих людей «средством эмоционально-психологической разрядки, позволяющим отвлечься от жизненных трудностей и конфликтов, получить кажущееся успокоение»[9]. Решение проблемы вполне предсказуемо: «Там, где общественные организации не упускают людей из сферы своего внимания, стремятся удовлетворить их духовные запросы... там успешно перекрываются каналы религиозного влияния»[10].

Научный атеизм признавался одним из важнейших средств идеологической борьбы. Особо отмечалась враждебная деятельность зарубежных радиостанций («Ватикан», «Голос Америки», «Би-Би-Си» и других). «Своими передачами они стремятся повысить интерес к религии, подогреть религиозный фанатизм, превратить религиозные взгляды и настроения в знамя объединения и сплочения против социалистического строя»[11] — говорится в учебнике 1978 года.

Процесс внедрения научного атеизма в систему высшего образования подразумевал использование различных методов и подходов. Однако реализация этой программы сталкивалась с внутренними противоречиями. Студенты зачастую воспринимали научный атеизм как обязательный, но не значимый компонент своего образования. Опыт показал, что данный курс зачастую игнорировался, чему способствовали как безразличие студентов, так и расхождение интересов преподавателей

[7] *Окулов А.Ф.* Указ. соч. С. 272.
[8] Там же. С. 269–270.
[9] Там же. С. 270.
[10] Там же. С. 270.
[11] Там же. С. 171.

и партийных организаций. Несмотря на широкую пропаганду безбожия, возвращение к религии продолжалось, демонстрируя наличие устойчивых религиозных традиций среди населения. В итоге, несмотря на организованные усилия по внедрению атеизма в образовательных учреждениях, окончательный результат оставался далек от итоговой победы этой идеологии.

Таким образом, 1960–1980-е годы стали временем, когда научный атеизм активно формировался в образовательной сфере СССР, хотя в действительности его полное распространение и успехи были компенсированы стойкостью воззрений религиозно настроенной части социума, при этом реакция общества на атеистическую пропаганду оставалась неоднородной.

Маслов Алексей Анатольевич,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

БОГОСЛОВСКИЕ, ФИЛОСОФСКИЕ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Аннотация: В статье исследуются богословские, философские и культурно-исторические основания протестантизма. Делается вывод, что протестантизм — пограничное явление и противоречивый феномен, который балансирует в своих основаниях на границах следующих дихотомий: в философском поле развивается дихотомия номинализм-реализм, происходит балансирование между аристотелизмом и платонизмом; богословское поле протестантизма разрывает дихотомия веры и знания, происходит балансирование между учением Августина и учением Пелагия; в культурном же пространстве Реформации существует проблема дихотомии культуры и религии, сакрализации и десакрализации. Автор считает, что важным фактором данной дихотомичности является то, что у истоков протестантизма стоит противоречивая личность его основоположника Мартина Лютера, а также то, что в основание протестантизма изначально заложен принцип «ecclesia reformata et semper reformanda» («реформированная церковь должна быть церковью, всегда реформирующей себя»). Кроме того, отмечается тот факт, что протестантизм в свое время выступил против процессов десакрализации в религии и культуре, обусловленных нравственной и догматической ущербностью Римско-Католической Церкви, а также влиянием Ренессанса и Возрождения. Однако протестантизм, выступив как реакция на эти процессы, в конечном итоге усугубил проблему десакрализации религии и культуры, что выразилось в появлении таких теологий, как теология «смерти Бога» и теология процветания, и отразилось в протестантской эстетике и искусстве в целом, которые приняли минималистичный характер.

Ключевые слова: основания протестантизма, номинализм, реализм, аристотелизм, платонизм, августинизм, пелагианство, десакрализация, протестантское искусство.

Протестантская Реформация — это пограничное событие, которое определяет конец Средневековья и начало Нового времени[1]. Она произошла в XVI веке, ее началом считается 31 октября 1517 года, когда профессор богословия Мартин Лютер прибил свои 95 тезисов к воротам церкви Всех святых в Виттенберге[2]. И хотя ни сам Лютер, ни Ф. Меланхтон, ни другие его сподвижники не ставили своей задачей произвести разделение в Церкви, Великий Западный раскол все-таки произошел: более 90 миллионов верующих объединились с одной целью — реформировать Церковь в управлении и в устройстве, поставив перед собой задачу свержения ига Римско-Католической Церкви и освобождения духовной жизни верующих от ее деспотизма[3].

Двойственность Мартина Лютера выразилась не только в том, что он действовал на парадигмальной границе двух эпох, демаркацию которых во многом он сам же и определил, но и в том, что он как личность постоянно балансировал между монашеской мистикой и университетской схоластикой[4]. М. Лютер, по замечанию В. Тильманса, «был рожден в Средние века, а умер в Новое время»[5]; он был монахом Августинского ордена и в то же время — профессором Виттенбергского университета. Личность Лютера настолько монументальна для протестантизма, что он в некотором роде его основание: без Лютера Реформация не возникла бы, по крайней мере в XVI веке[6]. Однако, по словам Д. Бонхёффера, уход Лютера из монастыря в мир явился самой грозной атакой на этот самый мир со времен первых христиан[7]. Недаром Реформация в кон-

---

[1] См.: *Шафф Ф.* История христианской Церкви: В 8 т. Т. 7: Современное христианство. Реформация в Германии. СПб.: Библия для всех, 2009. С. 9.

[2] См.: *Малер А.* 500 лет победе и поражению Мартина Лютера // Православие.ru. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie-ru.turbopages.org/turbo/pravoslavie.ru/s/107752.html (дата обращения: 07.12.2024). Загл. с экрана.

[3] См.: *Козлов М., прот., Огицкий Д.П.* Западное христианство: взгляд с Востока. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 309–310.

[4] См.: *Душин О.Э.* Мартин Лютер и средневековая схоластика: pro et contra // Вестник Псковского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2016. № 3. С. 15.

[5] Цит по: *Душин О.Э.* Указ. соч. С. 15.

[6] См.: *Козлов М., прот., Огицкий Д.П.* Указ. соч. С. 315.

[7] См.: *Денисенко А.* Теология «смерти Бога» и совершеннолетие мира: Ницше, Бонхёффер и радикальный протестантизм XX столетия // Богословские размышления: Евро-азиатский журнал богословия.. Спецвыпуск: Реформация 500. 2015. С. 148.

це концов привела к так называемой Великой христианской депрессии[8].

Таким образом, Реформация как процесс и как событие в своих основаниях не только пограничное, но и противоречивое явление. Сам термин «Реформация» указывает на то, что нечто (в данном случае западно-европейское христианство) подверглось реформам[9]. Если учесть, что в сущность протестантизма заложен принцип «ecclesia reformata et semper reformanda» («реформированная церковь должна быть церковью, всегда реформирующей себя»)[10], то это определение Реформации верно. Здесь открывается интересное противоречие: данный принцип у всех реформаторов, начиная с М. Лютера, У. Цвингли, Ж. Кальвина и заканчивая их последователями в либеральной и диалектической теологии XIX–XX веков, сочетался с призывом вернуться к «истокам» (лат. Ad fontes), к учению апостолов[11]. Здесь ортодоксальность странным образом соприкасается с либеральностью. Объяснение данного противоречия находится в сущностном смысле Реформации, который развертывается в ее тотальной открытости, в стремлении исправлять саму себя, быть одновременно и современной, и простирающей свой взгляд как в прошлое, так и в будущее, что, например, проявляется во взаимном сближении протестантской эстетики и направлений современного искусства[12]. Поэтому сущность Реформации заключается не только в том, что говорили Мартин Лютер и Жан Кальвин и чем она была в XVI веке, но и в том, что говорили апостолы в первые века христианства, а также теологи модерна XIX–XX веков[13].

---

[8] См.: *Бачинин В.* Дитрих Бонхёффер против Адольфа Гитлера // Журнальный зал. [Электронный ресурс]. URL: https://magazines.gorky.media/neva/2015/6/ditrih-bonhyoffer-protiv-adolfa-gitlera.html (дата обращения: 07.12.2024). Загл. с экрана.

[9] См.: *Макграт А.* Богословская мысль Реформации // Soteria.ru: электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: https://soteria.ru/s1148/ (дата обращения: 07.10.2024). Загл. с экрана.

[10] См.: *Макграт А.* Введение в христианское богословие // Soteria.ru: электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: https://soteria.ru/s1163/ (дата обращения: 07.12.2024). Загл. с экрана.

[11] См.: *Иванов С.Г.* Номинализм как идейная основа реформации // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 2. С. 182–183.

[12] См.: *Кордас О.М.* Лютеранская эстетика // Вестник Омского университета. 2023. Т. 28, № 3. С. 60–61.

[13] См.: *Козлов М., прот., Огицкий Д.П.* Указ. соч. С. 317–318.

Борьба протестантов с нравственными пороками и догматическими заблуждениями Католической Церкви принесла более чем странные результаты: обличение католицизма в обмирщении и десакрализации духовной жизни сменилось в дальнейшем в лоне самого протестантизма десакрализацией таинств, Церкви и даже Бога. В этом контексте примечательно, что некогда Лютер за свою догматичность, которую боялись оспорить, получил прозвище «Виттенбергский папа»[14].

Схоластика и юридическая точка зрения на спасение, борьба с которыми первоначально была смыслом Реформации и выражалась в критике аристотелизма в богословии и в обличении практики продажи индульгенций, по замечанию митрополита Сергия (Страгородского), вполне удобно были перенесены протестантами на почву их богословия. Более того, «протестантство было чадом своего времени и школы. Первые реформаторы учились говорить и мыслить на том же Аристотеле и Цицероне, как и их католические противники»[15]. Например, еще Лютер сетовал на то, что он выгоняет схоластику и античную литературу через парадный вход, а его друг Филипп Меланхтон через черный ход обратно их впускает, считая полезными для протестантского богословия. Мнение Лютера по поводу Аристотеля было однозначным: Аристотель не нужен, чтобы стать богословом, более того, он даже мешает[16]. Хотя еще в XIII веке Бонавентура — этот оплот августинизма и платонизма в Средние века — в противовес Фоме Аквинскому видел в аристотелизме учение, вредное для христианства[17].

Итак, Лютер развивал пессимистическую антропологию, восходящую к блаженному Августину, которая в дальнейшем найдет свое продолжение в работах Гоббса, Ницше и Фрейда[18].

---

[14] См.: *Антисери Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней: От Возрождения до Канта / пер. С.А. Мальцевой. СПб.: Пневма, 2002. С. 53–54.

[15] *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. СПб.: Общ-во памяти игумении Таисии, 2010. С. 31–32.

[16] См.: *Шрётер М.* Реформация церкви как реформация мысли: Германия, 1517 год // КиберЛенинка. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/reformatsiya-tserkvi-kak-reformatsiya-mysli-germaniya-1517-god?ysclid=m4kgnbjlg6908446548 (дата обращения: 11.12.2024). С. 157–159.

[17] См.: *Иванов С.Г.* Указ. соч. С. 180.

[18] См.: *Скирбекк Г., Гилье Н.* Лютер — волюнтаризм и номинализм: только вера // Философия: Мир живой мысли [Электронный ресурс]. URL: https://philosophica.ru/history_philo/63.htm (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

Заметим, что попытка Лютера очистить веру от наслоений ученых построений и спекуляций, направленных на разделение веры и знания, религии и культуры[19], в конечном итоге не удалась: сначала Ф. Меланхтон провел рецепцию Аристотеля, затем протестантские богословы в XVII веке реабилитировали «логику самого Бога» (аристотелизм)[20], а теологи протестантского модернизма XIX–XX веков удобно синтезировали богословие и философию, повторив средневековый путь Католической Церкви.

Вообще, можно сказать, что протестантизм по своей сути был лишь оборотной стороной католицизма, неким его вариантом, вся суть которого была в протесте[21]. С.Г. Иванов заключает, что эта особенность протестантизма, то есть возникновение не посредством принятия евангельского благовестия, а только в качестве оппозиционной силы по отношению к Римской Церкви, ко всему прочему свидетельствует о номиналистской сущности Реформации[22].

Необходимо также отметить тот факт, что концепция Filioque из католичества в протестантизм была перенесена без раздумий, некритически, а пелагианские акценты в учении о спасении добрыми делами перекочевали в протестантскую этику кальвинистов, выродившись в теологию процветания. Если католический юридизм выражался в многократном удовлетворении долга за грехи Богу, то в протестантизме это удовлетворение также имеет правовой характер, только оно однократно и окончательно (Sola fide). Спасение здесь, так же как и в католицизме,— договор между сторонами[23].

Что касается мистики, основания которой Лютер нашел в августинизме и которой он был обязан своими духовными метаниями,— ее акцент в дальнейшем был смещен из вероучения в этику повседневной жизни. Обыденность, посюсторонность получили сакрализованный характер и обрели значение таинства[24], а работа стала формой богослужения[25].

---

[19] См.: *Шрётер М.* Указ. соч. С. 159.

[20] См.: *Душин О.Э.* Указ. соч. С. 20.

[21] См.: *Хрисанф (Ретивцев), еп.* Характер протестантства и его историческое развитие. Вып. 1 (I–IV). СПб.: Типография В.С. Сущинского, 1871. С. 5, 8.

[22] См.: *Иванов С.Г.* Указ. соч. С. 182.

[23] См.: Там же. С. 187.

[24] См.: *Середа В.Д., Буланов С.Л.* Философские и теологические аспекты этики протестантизма // Научный вестник ЮИМ. 2016. № 2. С. 67.

[25] См.: *Иванов С.Г.* Указ. соч. С. 189.

Таким образом, в своих основаниях протестантизм балансирует на уровне дихотомии аристотелизма и платонизма, августинизма и пелагианства, что, в общем-то, некогда имело место и в католицизме. Однако римско-католическая система вероучения держалась на авторитете Папы, а Лютер, разрушив церковную иерархию, отвергнув Предание и введя индивидуализм восприятия евангельских истин, разрушил и Церковь, и сами основания религии, ввергнув христиан в релятивизм и балансирование на грани перечисленных дихотомий. Десакрализованные «пять столпов» протестантизма, если пользоваться терминологией Лютера, превратились в «соляные столбы», стоящие на фундаменте теантропизма (самообожения) и номинализма.

Еще одним основанием в дихотомической перспективе, на котором выросла Реформация, можно считать номинализм и реализм. Несомненно, Лютер был умеренным номиналистом, шедшим путем школы «Via moderna» («Современный путь»), и испытавшим на себе влияние В. Оккама[26]. Однако С. Г. Иванов замечает: существует мнение, что раз протестантизм сохранил идею Бога, то есть остался на позициях «общего», то он остался и в границах реализма. Опровергает это мнение сама протестантская теология, закрепившая право самостоятельного толкования Библии и указавшая, что общего пути к Богу уже не существует, а пастырем на этом пути человек становится сам для себя[27].

От «общего», конечно, Лютер совсем избавиться не мог, принцип «спасение только верой» (Sola fide) — единственный поводырь, который ведет человека на индивидуальном пути его спасения. Однако здесь «общее» может проявляться только в частном. Например, в поиске оснований для интерпретации Писания Лютер, оставаясь в пределах логико-семантических конструкций номинализма, сохранил позиции разума, не отвергнув Аристотеля[28], хотя и был не доволен номиналистским методом интерпретации Писания, основанным на разуме.

Таким образом, протестантскую мысль неожиданно можно обнаружить в форме умеренного номинализма[29]. В конечном итоге эти позиции протестантской теологии и философии привели к атомизации общества: путь к Богу каждый проходил теперь в скорбном

[26] См.: *Скирбекк Г., Гилье Н.* Указ. соч.
[27] См.: *Иванов С.Г.* Указ. соч. С. 182–183, 187.
[28] См.: *Душин О.Э.* Указ. соч. С. 22.
[29] См.: *Иванов С.Г.* Указ. соч. С. 187.

одиночестве[30]. Августинизм, имевший корни в платонизме и ставивший во главе картины мира Бога, в ходе антропологического поворота, совершенного усилиями не только Лютера, но и усилиями гуманистов эпохи Ренессанса и Возрождения, выродился в философские и богословские системы таких мыслителей, как Ф. Ницше (XIX век), Д. Бонхёффер, Х. Кокс (XX век), создав теологию «смерти Бога» и поставив в центр картины мира человека[31].

Сказать, что протестантизм виноват в процессах обмирщения и десакрализации религии — и, наоборот, в сакрализации обыденной жизни — было бы неверно. Мнение М. Вебера о том, что протестантская этика имела ключевое влияние на развитие капитализма, спорно. В большей степени это влияние было оказано процессами, которые предшествовали Реформации: Ренессансом, в ходе которого произошло возрождение интереса к античному искусству, деятельностью гуманистов, развитием науки, открытием морских путей в Америку и в Индию[32]. Скорее, можно говорить о том, что на протестантизм было оказано влияние, например, гуманистами (Джоном Виклифом, Яном Гусом, Эразмом Роттердамским).

Тем не менее именно эпоха Возрождения, воскресив античное искусство и введя его в пространство христианских смыслов[33], вслед за предшественниками Реформации (Д. Виклифом, Я. Гусом, Д. Савонаролой) и предтечами Реформации (к ним относятся различные секты: «апостольские братья», лолларды, спиритуалы, амальрикане, вальденсы, катары, «чешские братья», «польские братья» и тому подобное) продолжила процесс десакрализации религии. Уже в «Давиде» Микеланджело культ тела довлеет над библейской тематикой, а Ф. Рабле в «Гаргантюа и Пантагрюэле» делает смеховую культуру методом разрушения сакральных форм искусственно существующих церковных структур[34].

---

[30] См.: *Воронин С.А.* Главные заблуждения нашего времени: от Реформации до неолиберализма. Предыстория и начало // Вестник РУДН. Серия «Всеобщая история». 2014. № 3. С. 26.

[31] См.: *Ивченков А.И.* Сравнительный анализ этики Августина Блаженного и Дитриха Бонхёффера // Социально-политические науки. 2017. № 2. С. 38.

[32] См.: *Польсков К.О.* На пороге эпохи модерна: теология в XVI в. // Вестник ПСТГУ. Серия I, Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 42, 44.

[33] См.: *Бачинин В.* Указ. соч. С. 203–205.

[34] См.: Там же. С. 205.

Для чего понадобилось Рабле, Микеланджело, другим деятелям искусства эпохи Возрождения проводить десакрализацию культуры? Ответ на этот вопрос демонстрирует в своих картинах И. Босх, представляя на обозрение живописную преисподнюю получеловеческой биомассы, состоящую из страдающих человекообразных букашек: зло уже не просто присутствует в мире, оно господствует, Дух исчез, рассеялся, Бог вытеснен из поля зрения, остался исковерканный мир, наполненный неодухотворенной живой материей. Босх, в сущности, показывая атмосферу Средневековья, пророчески изобразил тот мир, к которому приведет Реформация вкупе с Возрождением,— мир без Бога. В XIX веке Ф. Ницше повторит это послание своим предостережением[35], а в XX столетии Д. Бонхёффер констатирует уже свершившийся факт.

Противоречивость Реформации состоит еще и в том, что она в XVI веке явилась фактором, удерживающим религию от полной ее десакрализации и обмирщения, которые происходили усилиями католиков, гуманистов и деятелей Ренессанса. Однако в дальнейшем протестантизм под влиянием внутренних, собственных процессов десакрализации религии и процессов десакрализации, которые происходили в культуре, вне поля протестантского богословия, пришел к двум противоположным тенденциям: 1) к отмене сакральности церквей, обмирщению религии, адаптации ее к профанному миру; 2) к открытию дороги для иеротопии, сакрализации материального мира[36]. Эти тенденции прекрасно прослеживаются в творчестве протестантских художников, которые в своих картинах постепенно заменяют библейские сюжеты на сюжеты из обыденной жизни человека: христианская мораль и этика прячется в портреты, пейзажи и натюрморты[37]. В конце концов античный метод поглотил библейский сюжет, и протестантские художники отделили искусство от религии[38].

Таким образом, можно заключить, что Ренессанс вместе с Реформацией увел культуру из-под сводов храма, «убил» католического Бога и заменил Его фигуру на обожествленного человека.

---

[35] См.: *Бачинин В.* Указ. соч. 206–207.

[36] См.: *Кордас О.М.* Указ. соч. С. 58–59.

[37] См.: *Коллинс Н.* Искусство протестантской Реформации // Онлайн-музей Gallerix. [Электронный ресурс]. URL: https://gallerix.ru/pedia/history-of-art--protestant/ (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

[38] См.: *Кордас О.М.* Указ. соч. С. 58–59.

«Делай что хочешь» Ф. Рабле и «знание — сила» Ф. Бэкона[39] практически слились с криком отчаяния Ф.М. Достоевского: «нет добродетели, если нет бессмертия» и «злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника»[40]. Тот минимализм, который остался в протестантских храмах, теперь лишь гротескно оттеняет эту печальную картину.

Подводя итоги, можно сказать, что в основание протестантизма заложены противоречивые принципы: в философском поле развивается дихотомия номинализм — реализм, происходит балансирование между аристотелизмом и платонизмом; богословское поле протестантизма разрывает дихотомия веры и знания, происходит балансирование между учением Августина и учением Пелагия; в культурном же пространстве Реформации существуют проблемы дихотомии культуры и религии, сакрализации и десакрализации.

Важным фактором дихотомичности оснований протестантизма является то, что у его истоков стоит противоречивая личность Мартина Лютера, а также то, что в основание протестантизма изначально заложен принцип «ecclesia reformata et semper reformanda» («реформированная церковь должна быть церковью, всегда реформирующей себя»). Кроме того, заметим тот факт, что протестантизм в свое время выступил против процессов десакрализации в религии и культуре, обусловленных нравственной и догматической ущербностью Римско-Католической Церкви, а также влиянием Ренессанса и Возрождения. Однако, выступив как реакция на эти процессы, он в конечном итоге усугубил проблему десакрализации религии и культуры, что выразилось в появлении таких теологий, как теология «смерти Бога» и теология процветания, и отразилось в протестантской эстетике и искусстве в целом, которые приняли минималистичный характер. В частности, кальвинизм явился таким проектом по десакрализации духовной реальности и сакрализации материального мира[41].

[39] См.: *Будянская Л.А.* Десакрализация и мифологизация философского дискурса в социокультурном расколе Реформации // Научные ведомости. 2009. № 16 (71). С. 112–115.

[40] См.: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М., 1881. С. 49.

[41] См.: *Будянская Л.А.* Указ. соч. С. 107–108.

Священник Михаил Дубянский,
студент
(Саратовская православная духовная семинария)

ДОБРОЕ И ЗЛОЕ ПАСТЫРСТВО ПО УЧЕНИЮ АРХИЕПИСКОПА ИОАННА (ШАХОВСКОГО)

Аннотация: Архиепископ Иоанн (Шаховской) жил в тяжелое время не только для России, но и для всего мира. Его учение о пастырстве, несмотря на небольшой объем, интересно и актуально. Его главной особенностью является то, что сам владыка пережил много событий: революцию 1917 года, арест, Гражданскую войну, эмиграцию, принял монашество на Афоне, нес свое пастырское служение в Сербии, Германии, Америке и т.д. Он имел общение со многими известными людьми своего времени и был духовным чадом митрополита Евлогия (Георгиевского). Все это в совокупности дало ему колоссальный пастырский опыт, который он отразил в своей книге «Философия православного пастырства».

Ключевые слова: пастырское богословие, пастырство, служение, священство, архиепископ Иоанн (Шаховской).

По учению архиепископа Иоанна (Шаховского), самым настоящим и истинным Пастырем является Господь наш Иисус Христос. Он показал нам пример жертвенного служения, безвозмездной любви, которому мы все должны следовать.

Само пастырство владыка Иоанн рассматривает в двух смыслах: узком и широком. В широком смысле пастырем может считаться всякий, кто обладает властью над человеком, разумеется, в первую очередь, властью учить, наставлять и воспитывать. Когда человек рождается в мире, его первыми пастырями становятся его родители, в дальнейшем — школьные учителя и преподаватели в вузе, параллельно список пополняют художники, музыканты и писатели, с творчеством которых знакомится человек. Всё это люди, общение с которыми помогает формировать личность человека, от этого в дальнейшем может зависеть даже его жизнь.

Пастырство в узком смысле слова — это подражание Господу нашему Иисусу Христу и желание служить Ему всей своей жизнью. Исходя из этого можно сказать, что пастырь — это священнослужитель, который по своей вере приводит заблудших овец в стадо Единого Пастыря и помогает не потеряться тем, кто уже стал его частью. Пастырское служение, по его мнению, это самое страшное, высшее и одновременно самое блаженнейшее служение, которое есть только в этом мире. Архиепископ Иоанн делит пастырство на доброе и злое. Доброе пастырство всегда служит Истинному и Единому Пастырю. По его мнению, пастыри должны избираться из самых разных слоев общества для того, чтобы потом в нем было проще нести миссию. Очень важно, чтобы пастырь был духовно выше своих пасомых и тянул их к себе, но никак не опускался на их духовный уровень или даже еще ниже.

Чтобы этого не произошло, пастырь всегда должен быть воздержан в еде, питие, сне, а также ему нужно избегать посещения развлекательных мероприятий, азартных игр, а также он не должен состоять ни в какой политической партии. Все это будет вытеснять из его сердца веру и любовь, а вместо этого появится привязанность к земным вещам, интересам и ценностям: «Лишь необмирщенность, несвязанность пастыря ни с какими ценностями земными, как материальными, так и идейными, может сделать пастыря свободным во Христе. Пастырь, как призванный освобождать души для Царствия Божия, должен быть прежде всего свободен сам от власти мира, плоти и дьявола»[1]. Если вспомнить «Лествицу» преподобного Иоанна Синайского, то первая из тридцати трех ступеней добродетелей как раз и является отречением от мира — то есть это стартовая точка, без которой невозможно взойти на другие, более высокие ступени.

Архиепископ Иоанн говорит, что для священника очень страшны две вещи: открытое проявления беззакония, с одной стороны, и тихое безразличие и равнодушие к делу Христову — с другой.

Главная цель жизни пастыря, как говорит владыка Иоанн, — быть по-настоящему «духовным» отцом для своей паствы и вести ее членов к Отцу Небесному. Очень часто тема духовной жизни переплетается с темой аскетики. Владыка Иоанн призывает понятие «плоть» не отождествлять с понятием «физическое тело». По его мнению, служение плоти — это служение этому миру, его

[1] Цит. по: *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Философия православного пастырства // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Shahovskoj/filosofija-pravoslavnogo-pastyrstva/ (дата обращения: 15.01.2025).

порокам и страстям. Он не ставит духовность в полную противоположность материальному и считает, что пастырь не должен быть совершенным аскетом и изнурять свое тело чрезмерными постами по ряду причин.

Во-первых, занимаясь излишней аскетикой, можно стать излишне строгим не только к себе, но и к людям, забыть, что в христианстве самое главное — не насколько строго ты начал поститься, а насколько сильно научился любить всем сердцем Господа Бога и ближнего.

Во-вторых, излишней духовностью пастырь может отпугнуть своих пасомых. В нем они будут видеть не образец для подражания, а скорее будут бояться даже обратиться к нему, представляя духовную разницу между ними.

В-третьих, пастырь должен уметь показать и определить людям меру поста, который будет полезен для души, приятен Господу и не вреден для тела. В связи с этим есть две крайности, с которыми может столкнуться не только пастырь, но и любой постящийся: гордость и тщеславие, с одной стороны, если пост излишне строг, и духовная расслабленность, если пост не соблюдается в должной мере, — с другой.

При этом каждому священнослужителю очень важно соблюдать пост. Его необходимость обусловлена тем, что постящийся может своими трудами, которые заключаются в молитве, телесном воздержании и покаянии, разорвать паутину врага рода человеческого, которую он раскинул над всем миром. Если в нее угодить и вовремя не выпутаться, поборов свои страсти, то со временем она превратится в бечевку, после нее — в веревки и в конце концов станет цепью, сделав человека рассадником зла в мире.

Архиепископ Иоанн сравнивает священнослужителей с разного рода деятелями: архитектором, воином, врачом и хозяином поля.

Во-первых, называет он священников архитекторами, потому что каждый священник — это участник строительства Царства Божьего на земле, строитель и созидатель человеческих душ. Также строителем таинств Божиих называет священнослужителей в своих трудах и святитель Тихон Задонский[2].

Во-вторых, сравнивает владыка Иоанн священников с воинами. И те, и другие ведут войну, брань. Одна видимая, а другая

[2] См.: *Тихон Задонский (Соколов), свт.* Должность священническая // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Zadonskij/dolzhnost-svjashhennicheskaja/ (дата обращения: 15.01.2025).

невидимая. Но если война земная может закончиться, потом снова начаться и так много раз, то война духовная не прекращается. Причем священнослужитель, по его мнению, это не просто воин, а именно начальник воинов. Таинство хиротонии дает человеку возможность стать ближе к Господу. Пастырь не должен оставаться в рабских отношениях с Господом а должен перейти в разряд новых отношений — сыновних[3].

В-третьих, он сравнивает священнослужителей с врачами. Как первые, так и вторые занимаются общим делом — врачеванием. Если доктор лечит тело человека, то пастырь лечит душу. Священник также имеет свои лекарственные средства, которые помогают побороть человеку душевные недуги. Святитель Иоанн Златоуст в своем Четвертом слове о священстве тоже сравнивает пастырей с лекарями[4].

В-четвертых, архиепископ Иоанн говорит, что «психология пастыря есть психология хозяина поля и сада. Каждый колос — душа человеческая. Каждый цветок — человек»[5]. Многие знают притчу о сеятеле, под которым принято понимать Господа нашего Иисуса Христа. Священнослужители — это Его последователи, а потому именно они обязаны радеть о том, чтобы как можно больше семян упало на добрую почву и чтобы пшеницы выросло больше, чем плевел[6].

В-пятых, настоящих пастырей владыка Иоанн сравнивает с овчаркой — собакой, которая занимается тем, что охраняет стадо овец от волков, ведет его в нужную сторону и не позволяет овцам потеряться из общего стада.

Лже-пастырство, по мнение архиепископа Иоанна (Шаховского), является самым страшным грехом, который может совершить человек. Такие священнослужители — бич Церкви, а отец их — дьявол. Никоим образом нельзя сказать, что такие пастыри исполняют волю Христову и имеют Его дух. Вместо евангельского благоухания и апостольского горения такими пастырями движут страсти и пороки.

---

[3] См.: Симфония по творениям святителя Григория Богослова // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/simfonija-po-tvorenijam-svjatitelja-grigorija-bogoslova/296#source (дата обращения: 15.01.2025).

[4] См.: *Иоанн Златоуст, свт.* О священстве // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_svyashenstve/#0_6 (дата обращения: 15.01.2025).

[5] Цит. по: *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Указ. соч.

[6] См.: *Потапов В., прот.* Евангельские притчи // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/evangelskie-pritchi/22 (дата обращения: 15.01.2025).

В первую очередь владыка Иоанн предостерегает других архиереев от скорого возложения рук, без какой-либо проверки достоинства и готовности кандидата в священство. Неготовый человек может погубить свою душу, а также потащить за собой многих людей в бездну огненную, но при этом всём самая большая вина будет лежать на архиерее, который его рукоположил, потому что он становится соучастником его злодеяний.

Как у доброго пастырства есть свои критерии, так архиепископ Иоанн выделяет свои критерии и у злого.

Во-первых, главным признаком злого пастырства является корыстолюбие. Ложный пастырь не готов проявлять христианский альтруизм и во славу Божью совершать те или иные дела. Он будет считать, что за каждое свое действие ему положена материальная или финансовая награда.

Во-вторых, следующим признаком ложного пастырства архиепископ Иоанн считает помпу, театральность и пышность. В наши дни это очень актуально, когда на многих приходах церковный хор состоит из нецерковных людей, которые трудятся только за денежное вознаграждение и превращают богослужение из церковной молитвы в оперное представление, что лишний раз отдаляет людей от духовного и приближает лишь к душевному.

В-третьих, воззрение на лица для пастыря является также одним из пагубных действий. Истинный священнослужитель никогда не будет разделять людей по финансовому признаку, расовому или какому-либо иному.

Еще одним признаком ложного пастырства владыка Иоанн считает проповедание в Церкви Христовой каких-либо земных материальных ценностей, а также увлечение вне храма какой-либо деятельностью, например, спортивной или другой, если она мешает ему достойно исполнять свой пастырский долг.

Пятым признаком ложного пастырства архиепископ Иоанн называет тщеславие, которое происходит от честолюбия и поиска земной славы. Настольная книга священнослужителя утверждает, что искание себе славы и чести — это признаки непризванности к священству, и такого человека даже нельзя рукополагать[7].

Таково учение архиепископа Иоанна (Шаховского) о добром и злом пастырстве.

---

[7] См.: Настольная книга священнослужителя // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/nastolnaja-kniga-svjashhennosluzhitelja-tom-8/6 (дата обращения: 15.01.2025).

Болясов Дмитрий Денисович,
студент
(Саратовская православная духовная семинария),
студент
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

ЕПАРХИАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ В САРСКОЙ И КРУТИЦКОЙ ЕПАРХИИ

Аннотация: Сарская епархия была одной из первых епархий на территории Российской империи и вела обширную миссионерскую деятельность в Среднем и Нижнем Поволжье. Ее церковно-историческая деятельность незаслуженно мало освещена. После перемещения кафедры в Москву эта епархия осталась как бы вдовствующей, находясь под формальным руководством Крутицких епископов до ее присоединения к Казанской епархии.

Ключевые слова: Сарайская епархия, Сарская епархия, Крутицкое подворье, епархиальное управление VIII–XV веков, история Русской Православной Церкви.

На Нижней и Средней Волге первые христианские общины появились не менее двенадцати столетий назад. Со второй половины IV века здесь кочевали хазары — тюркоязычный народ. Древние хроники указывают, что уже в это время среди хазар существовали христианские общины (о чем сообщает византийский историк Феофилакт Симокатта). К VIII веку в прикаспийских степях сформировалось новое государство — Хазарский каганат. В составе каганата были многие народы, которые находились в сфере византийского влияния, где преобладающим вероисповеданием было христианство. Во второй половине VIII века здесь образовалась Доросская митрополия. Одна из епархий называлась Астильской, епископская кафедра находилась в столице Хазарии Итиле[1]. Письменных источников, способных проследить историю Астильских епископов, нет, но можно почерпнуть отдельные сведения у арабских

[1] См.: *Гумилёв Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль 1989. С. 100.

писателей Средневековья[2]. Они упоминают христианские храмы, говорят о наличии в Итиле христианской юрисдикции, разборе дел согласно предписаниям Евангелия. «Но уже в начале IX века в Хазарии происходит государственный переворот, все государственные должности занимают евреи-рахдониты. Государственной религией объявляется раввинистический иудаизм»[3]. Для разрешения конфликта с властями «в 860 году туда из Византии были отправлены Кирилл и Мефодий»[4]. Результатом их путешествия, согласно словам Паннонского жития, было облегчение положения христиан.

В 965 году князь Святослав разгромил Хазарию, и на ее месте в XIII веке образовалась новое государство — Золотая Орда, со столицей в городе Сарай. Несмотря на общепризнанный тезис о порабощении Руси, историк Л.Н. Гумилёв считал, что порабощенной монголами ее считать нельзя, так как они не оставляли в ней своих «гарнизонов» и не вводили новых порядков[5]. Из содержания дошедших до нас ярлыков на княжение видно, что Русская Церковь имела те же привилегии, которые были у нее до татаро-монгольского нашествия: ярлыки отражали нормы русского права, митрополиты избирались в Константинополе. Так что Церкви удалось в полном объеме сохранить свои права в сложнейших условиях, проводя гибкую политику в отношении Золотой Орды[6]. Церковь следовала примеру святого благоверного князя Александра Невского: «Александр Невский, дабы сохранить религиозную свободу, пожертвовал свободой политической, и два подвига Александра Невского — его борьба с Западом и его смирение перед Востоком — имели единственную цель — сбережение православия...»[7].

---

[2] См.: *Кулаковский Ю.А.* К истории Готской епархии в Крыму в VIII веке // Журнал Министерства народного просвещения. 1898. № 2. С. 181–182; *Толстов С.П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М.: Изд-во Академия наук СССР, 1948. С. 229; *Артамонов М.И.* История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. С. 261.

[3] *Артамонов М.И.* Указ. соч. С. 226–282.

[4] *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Святители земли русской: Биографические очерки саратовских архиереев. 1799–1832. Саратов: Соотечественник, 2000. С. 21.

[5] См.: Житие Константина Философа // Сказание о начале славянской письменности / отв. ред. В.Д. Королюк. М.: Наука, 1981. С. 85.

[6] См.: *Приселков М.Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам. Петроград: Научное дело, 1916. С. 77–86.

[7] *Пашуто В.Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1950. С. 267.

В XIII–XIV веках Древняя Русь стала Святой Русью: было основано более двухсот монастырей, укоренилось иночество, появились духовные центры, основанные преподобным Сергием Радонежским, его учениками и другими подвижниками. Церковь стала цементирующей силой, которая скрепила единение русского народа. Немалую роль в этом сыграла Сарайская (Сарская) епархия. Инициатива ее учреждения принадлежала митрополиту Кириллу II, а переговоры с ханом велись князем Александром Невским[8]. В XIII веке взаимоотношения с Золотой Ордой упорядочились, и начались частые поездки в золотоордынские земли русских князей и священнослужителей. В Золотой Орде начала складываться русская диаспора, в Поволжье образовались сто десять населенных пунктов со смешанным населением. В 50-е годы XIII века возник город Увек (Укек), он хорошо известен по археологическим и письменным источникам (в музее Андрея Рублёва на территории Спасо-Андроникова монастыря представлено множество археологических находок из Увека: кресты, панагии, энколпионы и тому подобное).

В 1261 году на территории Золотой Орды была образована Сарайская (Сарская) епархия. В 1269 году, в связи с расширением, она стала называться Переяславской и Сарайской, в середине XIV века — Сарайской и Подонской. В ее состав вошли все золотоордынские земли Нижнего Поволжья и Подонья до Переяславля Южного и до границ Рязанского княжества. Первым епископом был владыка Митрофан, поставленный митрополитом Кириллом II. В Никоновской летописи записано: «в лето 6769... митрополит Киевский и всея Руси поставил в Сарай Митрофана епископом»[9].

В образовавшейся епархии Русская Церковь брала под покровительство христиан. Укоренилась проповедническая деятельность, совершались богослужения и оберегались христианские традиции. Тем самым Церковь выполняла важную функцию — религиозно-учительскую, что стимулировало строительство храмов, часовен; их строительству содействовал сын хана Бату Сартак[10]. Судя по раскопкам, на территории Увека существовал большой православный храм. А.А. Лебедев, занимавшийся историей Саратовской епархии, считает, что на территории

[8] См.: *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Указ. соч. С. 31.

[9] Полное собрание русских летописей. Т. 10: Летописный сборник, именуемый Патриаршей, или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 143.

[10] См.: *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Указ. соч. С. 34.

Увека был православный монастырь[11]. Пять из тридцати трех вопросов, прозвучавших из уст Сарайского епископа Феогноста на Константинопольском Соборе в 1276 году, позволяют говорить о существовании святых обителей на Нижней Волге. Из этих пяти вопросов четыре касаются обрядовой стороны богослужений.

Заинтересованность русского духовенства в образовании данной епархии объяснялась двумя причинами: необходимо было остановить продвижение крестоносцев на Восток и защитить православных христиан от католического влияния среди тюркоязычных народов. Монголы кочевали вдоль Волги, и Сарайские епископы продвигались вместе с Ордой, попадали в отдаленные уголки своей епархии, проповедуя слово Божие. Епископ Феогност, в частности, спрашивал Константинопольский Собор, можно ли совершать Литургию, передвигаясь с места на место. Ответ был таков: «Подобает, занеже по нужи есть. Ходящие люди не имеют упокойна места, но стрещи со страхом и трепетом...»[12]. В данном случае речь идет о совершении Литургии «в полевых условиях». Далее владыка Феогност задает вопрос о том, как погружать при крещении татар, если нет воды. А это значит, что епископ Сарайский производил крещение татар. Православную веру принимали монголы, баскаки, представители ханского рода: племянник Батыя (в крещении Петр), монгольские вельможи Беклемиш (родоначальник князей Мещерских), Берка (родоначальник Аничковых), Чет (родоначальник Сабуровых), внук Мамая Олекса (родоначальник Глинских)[13]. Проповедническая деятельность велась не только на территории Волго-Донской области, она простиралась вплоть до Урала и Башкирии. «От Сарайских епископов на Русь поступали сведения о положении Золотоордынского государства, о намерениях хана, что способствовало мирному разрешению княжеских усобиц»[14].

Здесь стоит упомянуть о митрополите Петре, который опасался владык Сарайской епархии в связи с их связями в Орде: «В 1313 году митрополит Петр отправился в Орду, на поклон к хану Узбеку. Предварительно Петр сводит с кафедры Сарайского

---

[11] См.: *Лебедев А.А.* Материалы для истории Саратовской епархии. Саратов, 1907. С. 3.

[12] Русская историческая библиотека: В 39 т. Т. 6. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1880. С. 136.

[13] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: В 11 кн. Кн. 3: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности, 1240–1589. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 1995. С. 79.

[14] Там же. С. 79.

владыку Измаила и ставит на его место епископа Варсонофия. Сарайский епископ имел прямой доступ к хану, находился в центре многих придворных интриг. На этом месте митрополиту нужен был всецело преданный ему человек»[15]. Епископы Сарайские, следуя Христовой заповеди — *идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари* (Мк. 16:15) — не жалели для этого ни сил, ни времени[16]. Миссионерская деятельность Православной Церкви была тесно связана с дипломатическими функциями. В сложных случаях светские власти часто обращались к услугам духовных лиц, они были лучшими послами, парламентерами и миротворцами на Руси.

Служба в Сарайской епархии была особенно трудной, но вместе с тем и почетной. В Золотую Орду защищать церковные права ездили митрополиты Максим, Петр, Феогност, Алексий, Михаил, при этом вся работа по подготовке визита и пребыванию митрополитов была на плечах Сарайской епархии. Особенно чтим в Орде был митрополит Московский Алексий, который отстоял все права, которые были до нашествия. С деяниями святителя Алексия связано предание, что именно он основал поселение на месте нынешнего города Хвалынска, поэтому жители считали его своим покровителем[17]. Из Сарайской епархии шли промысловые уловы в Чудов монастырь, который был личным владением митрополита Алексия. Есть предположение, что в Константинополь митрополиты плыли через Хвалынск, Увек и Золотую Орду.

По поручениям из Москвы Сарайские епископы поддерживали тесные контакты с Патриархами Вселенской Православной Церкви: «В лето 6787 ... прииде Феогност, епископ Сарайский встретии из Греческа земли, изо Царьграда»,— сообщает Никоновская летопись. В 1274 году владыка Феогност присутствовал на Владимирском Соборе, где были обсуждаемы «нестроения» в церковной жизни и необходимость приведения церковно-обрядовой практики в соответствие с уставом Греческой Церкви. Епископ Софроний принимал участие в заседаниях Костромского Собора. В 1441 году епископ Иов был на Московском Соборе, который осудил Флорентийскую унию.

Роль Сарайских епископов во внутрицерковной жизни возросла во второй половине XV века, когда епископская кафедра

---

[15] *Борисов Н.С.* Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв. М.: Изд-во МГУ, 1988.

[16] См.: *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Указ. соч. С. 36.

[17] См.: Там же. С. 38.

была перенесена из Сарая в Москву (на Крутицы). «Она находилась между Новоспасским и Симоновым монастырем и была резиденцией митрополитов Сарских и Подонских. После распада Золотой Орды бывшие Сарские владыки остались не у дел, выполняя роль "правой руки" московских митрополитов, а затем и Патриархов»[18]. Епископ Прохор, например, в конце XV века гневно обличал на Московском Соборе ересь жидовствующих, которая была в Новгороде, и временно управлял делами митрополии. Епископ Савва II в 1550 году вместе с митрополитом благословил Ивана Грозного в поход на Казань, а потом принял участие в Стоглавом Соборе. Епископы Сарайские присутствовали при поставлении в епископы и принимали участие в выборах Московских митрополитов. Патриарх Иов произвел в митрополиты (13 мая 1589 года) Геласия, епископа Сарского и Крутицкого, который присутствовал на Соборе при подписании Уложенной грамоты о патриаршестве в России, вместе с другими произведенными в митрополиты[19].

Историки А.П. Новиков и С.И. Барзилов пишут: «Как церковно-административная единица Сарайская епархия существовала с 1261 года до второй половины XV века. На ее кафедре служило не менее двенадцати епископов, от Митрофана до Вассиана. При Вассиане кафедра была перенесена в Москву, где еще с XIII века находилось ее подворье. С этого времени епископы стали именоваться Крутицкими, Сарайскими и Подонскими (с 1764 года и до упразднения Крутицкой епархии епископы именовались Крутицкими). Нижнее Поволжье формально оставалось под их духовным управлением до 1555 года. Митрополит Московский и всея Руси Макарий в 1556 году учредил Казанскую кафедру. В состав епархии вошли Астрахань, в 1586 году к ней были присоединены крепости Самара, Саратов, Царицын. С 1606 году Саратовский край отдали Астраханской епархии. Согласно указу Павла I "О приведении Епархиальных границ сообразно границам губерний и об учреждении новых Епархий" в 1799 году в пределах Саратовской губернии была учреждена самостоятельная епархия, которая относилась к третьему классу и именовалась Саратовской. Местопребыванием же епископской кафедры определялось Пенза. Впоследствии Саратовская епархия стала называться Саратовской и Пензенской»[20].

---

[18] *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Указ. соч. С. 173.

[19] См.: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: В 11 кн. Кн. 6: Период самостоятельности Русской Церкви, 1589–1881. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1995. С. 53.

[20] *Новиков А.П., Барзилов С.И.* Указ. соч. С. 45.

Раздел IX
Церковь и общество

Шошин Сергей Владимирович,
кандидат юридических наук, доцент,
доцент кафедры уголовного,
экологического права и криминологии
(Саратовский национальный
исследовательский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

НЕКОТОРЫЕ ПРАВОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ПОНИМАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В ПЕРИОД ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ С УЧАСТИЕМ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА

Аннотация: В период Великой Отечественной войны на территориях, оказавшихся фактически временно оккупированными противником, некоторые православные священнослужители продолжили осуществлять процесс окормления верующих. Не все они активно физически помогали в противодействии оккупационным войскам. Однако даже в условиях столь сложной и опасной ситуации храмы продолжали работать. С учетом актуальности и недостаточной изученности практики оценки подобных действий сегодня предлагается сформулировать соответствующую научную проблему: прощение грехов таких священнослужителей.

Ключевые слова: война, оккупация, окормление, прощение, служители, культ, православие, репрессии, переосмысление, грех.

По прошествии практически восьмидесяти лет с момента окончания Великой Отечественной войны актуальными продолжают оставаться различные аспекты общественных отношений соответствующего периода истории военного времени, в том числе тех, участниками которых были представители православного духовенства. Истории служения священников Русской Православной Церкви на территории, оккупированной противником, вызывают порой весьма острую и неоднозначную оценку. В доступных нам сегодня монографических изданиях данная тематика находит свое изложение лишь в крайне фрагментарном

формате[1]. Хотя, несомненно, практика служения православного духовенства в столь сложных условиях заслуживает серьезного, комплексного историко-правового анализа. Здесь вполне востребованным может стать и переосмысление ряда оценочных категорий, свойственных некоторым субъектам, высказывающим собственную оценку данного сегмента общественных отношений. Учитывая серьезную критику таких служителей, нам стоит обратить внимание на практику прощения, исторически свойственную православному учению[2]. За столь обширный период времени, прошедший с момента рассматриваемых событий, даже лица, совершившие уголовно наказуемые деяния, перестали представлять общественную опасность, в том числе и по причине истечения сроков давности привлечения к уголовной ответственности. С другой стороны, безусловно, далеко не все деликты перестают являться таковыми по истечении многих десятилетий с момента описываемых событий. Наряду с этим практика прощения не должна иметь четко фиксированных рамок для своего применения. К сожалению, на монографическом уровне сегодня не имеется доступных для ознакомления работ, авторы которых занимались бы комплексным исследованием практики прощения грехов. Имеющиеся публикации различных авторов лишь упоминают о потенциальной возможности прощения грехов, например, во взаимосвязи с наложением наказания за некие деликты[3].

Хорошей иллюстрацией актуальности идеи прощения (в историческом аспекте) могут стать содержащиеся в Ватиканской апостольской библиотеке рукописные ходатайства о таковом прощении, в частности, ходатайство, оформленное пастором Людвигом фон Бароном и адресованное Папе Александру VI. Пастор просит прощения за то, что прежде придерживался идей Джироламо

---

[1] См., напр.: *Амельченков В.Л.* Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны. Смоленск: Свиток, 2006. С. 150–170; *Пантюхин А., диак.* Обновленческое движение Русской Православной Церкви в 20–40-е гг. XX в. (на материалах Ставрополья и Терека): [монография]. Ставрополь: АГРУС, 2014. С. 214.

[2] См.: *Маслова А.В.* Акт прощения как вызов и спасение // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2018. № 4 (793). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/akt-proscheniya-kak-vyzov-i-spasenie (дата обращения: 31.01.2025). Загл. с экрана.

[3] См.: Библия в церкви: Толкование Нового Завета на Востоке и Западе: [сборник] / ред. русской версии А.А. Алексеев. М.: ББИ, 2009.

Савонаролы (1452–1498)[4]. В итоге даже следование в прошлом идеям автора «Письма к государям»[5], в котором велась речь о свержении Папы Римского, не явилось исключением для предоставления возможности обратиться с соответствующей просьбой о прощении греха.

Часть православных церковнослужителей в период нахождения на временно оккупированной территории СССР с разной степенью активности принимала участие в деятельности по противодействию оккупационным войскам. О таких православных деятелях имеются соответствующие публикации, например, работа С.В. Кулик и Е.А. Самыловской[6].

С 1941 года орловским епархиальным благочинным был протоиерей Александр Кутепов. Решение о его назначении было принято митрополитом Сергием (Страгородским)[7]. Немецкими оккупационными войсками 22 июня 1943 года было санкционировано собрание православного духовенства. В результате решенным оказался вопрос об отправке в город Орел архиерея. Примечательно, что сначала отца Александра Кутепова арестовали немецкие оккупационные власти, а после их ухода арестовали красные. Весьма информативно его письмо, текст которого доступен сегодня[8]. После протоиерея Александра Кутепова этот пост получил отец Филипп Перевезенцев, с 1943 по 1948 годы являвшийся настоятелем Никитской церкви, окончивший Тульскую духовную семинарию. Он был награжден всеми возможными в соответствующий период времени церковными наградами[9]. Несколько слов о деятельности протоиерея Александра

[4] См.: Manuscript — Vat.lat.11713 // Ватиканская апостольская библиотека: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: https://opac.vatlib.it/mss/detail/212900 (дата обращения: 31.01.2025).

[5] См., напр.: *Тененбаум Б.* Великий Макиавелли. Темный гений власти. «Цель оправдывает средства»? М.: Эксмо, 2012. С. 50.

[6] См.: *Кулик С.В., Самыловская Е.А.* Участие православного духовенства в движении советского Сопротивления на оккупированной территории Северо-Запада России в 1941–1944 гг. // Terra Linguistica. 2016. № 2 (244). [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/uchastie-pravoslavnogo-duhovenstva-v-dvizhenii-sovetskogo-soprotivleniya-na-okkupirovannoy-territorii-severo-zapada-rossii-v-1941-1944 (дата обращения: 31.01.2025). Загл. с экрана.

[7] См.: Государственный архив Орловской области. Ф. Р-4330. Оп. 1. Д. 20. Л. 8–9.

[8] *Кутепов А., прот.* «Свидетельствую правду» // Брянский рабочий. 1943. № 6. 14 октября.

[9] См.: Государственный архив Орловской области. Ф. Р-3681. Оп.1 Д.6. Л. 164 об.

Кутепова, настоятеля Богоявленского собора, сказано в диссертации А.И. Перелыгина[10].

Протоиерей Иоанн Маккавеев (1872–1964), также из города Орла, в период нахождения на оккупированной неприятелем территории, в 1943 году, отслужил молебен в день рождения Адольфа Гитлера[11]. Вечером 3 июля 1943 года его арестовали советские власти. Помимо хищения церковных денежных средств ему было инкриминировано нарушение требований, установленных в ст. 58–10 ч. 2 УК РСФСР (1926 г.)[12]: он был обвинен в сотрудничестве с оккупационными немецкими властями (соответствующим командованием) и подписании адресованной А. Гитлеру телеграммы с поздравлениями по случаю дня его рождения. Ему также инкриминировалось опубликование в печатном издании — газете «Речь», которая в тот период издавалась оккупационными войсками, в номере за 23 апреля 1943 года — публичной благодарности органам власти Германии за «освобождение Церкви от большевизма». Почти девять месяцев он по данному обвинению был под следствием и содержался в неволе. В итоге обвинение не нашло своего подтверждения, и протоиерей Иоанн Маккавеев был выпущен на свободу[13].

Ограниченный объем настоящей работы не позволяет проанализировать судьбы всех представителей православного духовенства, осуществлявших свое служение на территории, оказавшейся в период войны временно оккупированной противником. В этом аспекте можно увидеть значительное пространство для проведения дальнейших комплексных научных исследований.

Фактически в деятельности всех указанных выше представителей православного духовенства можно диагностировать реализацию принципа территориальности. На принятие решения ими о продолжении своего служения на оккупированной территории страны, как предполагается, повлияли консервативность

---

[10] См.: *Перелыгин А.И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае: 1917–1953 гг. : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Орел: Орловский гос. ун-т, 2009. С. 106.

[11] См.: *Петров И.В.* Православное священство: пастырская деятельность в немецкой оккупации и дальнейшая судьба // Quaestio Rossica. 2020. Vol. 8, № 3. P. 777–791. DOI 10.15826/qr.2020.3.494.

[12] См.: Особенная часть Уголовного Кодекса РСФСР 1926 г. // Репрессированные геологи / гл. ред. В.П.Орлов. М.; СПб.: Б.и., 1999. С. 448–451.

[13] См.: *Маккавеев А.Н.* От Льва Толстого до Сталина: невероятная биография священника Иоанна Маккавеева // Официальный сайт Орловской митрополии [Электронный ресурс]. URL: https://orel-eparhia.ru/news/2269 (дата обращения: 31.01.2025). Загл. с экрана.

воззрений и стабильность окормляемой аудитории. Далеко не все верующие, прежде посещавшие их храмы, уехали в эвакуацию. Не во всех случаях на оккупированной территории существовала даже потенциальная возможность осуществления подобной практики окормления. Сегодня интерес способна представлять и взвешенная политическая оценка подобных исторических практик. Можно считать достаточно неординарным стратегическое мышление поименованных выше служителей Церкви с учетом всего негатива существовавших в тот период истории правовых режимов (реализуемых как органами оккупационной администрации, так и советской властью при возвращении ею контроля над такими территориями). Невзгоды и опасности, как потенциальные, так и реальные, не остановили этих представителей православия от продолжения собственной практики окормления верующих.

Формально подавляющее большинство верующих не может быть признано безгрешными. Названные выше служители православия, в процессе своего труда в сложных условиях вражеской оккупации, вполне могли в силу ряда обстоятельств совершать и различные грехи. Сложно полностью исключать возможность весьма резкой негативной оценки подобного поведения как со стороны юристов, историков, теологов, так и со стороны рядовых представителей из числа верующих и иных представителей российского общества. С учетом изложенного выше представляется логичным и целесообразным сформулировать научную проблему: актуальность применения практики прощения греховных деяний лиц названной категории. С учетом длительности исторического развития, прошедшего со времени анализируемых выше событий прошлого, они уже не в мире живых. Говорить о возможности пересмотра соответствующих материалов уголовных дел о названных выше преступлениях сегодня довольно проблематично. А реализация практики прощения, основанной на гуманистическом подходе и милости к оступившимся покойным ныне деятелям православия вполне может быть позитивно оценена обществом и дать соответствующие плоды. Истории — как религии, так и сугубо мирскому ее сегменту — известны многочисленные случаи позитивного применения подобного милостивого прощения оступившихся вольно или невольно лиц, в итоге оказавшихся в числе грешников. Исповедоваться они сегодня не могут в силу объективных причин. Среди прочего интересным можно считать здесь и возможность дальнейшего развития института прощения.

Барандова Татьяна Леонидовна,
кандидат социологических наук, доцент,
доцент кафедры международных отношений
Северо-Западного института управления
(Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ),
доцент кафедры политического управления
(Санкт-Петербургский государственный университет)

ЦИФРОВИЗАЦИЯ ПАМЯТИ ПОКОЛЕНИЙ: ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННОЙ ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ

Аннотация: Практики воспитания гражданственности и солидарности, включая аспекты межпоколенческой передачи «коллективной памяти», основанные на современных информационно-коммуникативных технологиях, являются одним из приоритетных направлений деятельности государства и общества. В рамках всех социальных институтов большое внимание уделяется патриотическому воспитанию, особенно ориентированному на поддержание признания роли старших поколений в достижении победы в Великой Отечественной и Второй мировой войне в год 80-летнего юбилея. В данной статье рассмотрен вопрос «цифровизации» мероприятий в сегменте коммеморативной деятельности, которая вносит заметную специфику и в теоретические подходы, и в практическую работу всех общественных акторов по сохранению истории страны и мира..

Ключевые слова: коллективная память, воспитание гражданственности, культура солидарности, развитие патриотизма, цифровизация памяти.

Создатель концепции «коллективной памяти» Морис Хальбвакс[1] еще в первой половине XX века отмечал, что память индивида всегда опосредована «социальными рамками», что предполагает рассмотрение субъекта и объекта производства

[1] *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. [Электронный ресурс]. URL: https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html (дата обращения: 21.11.2024). Загл. с экрана.

и сохранения воспоминаний о чем-то, затронувшем большие и/или малые человеческие коллективы, к которым мы принадлежим (семья, друзья, коллеги, представители класса, нации или религии), во взаимосвязи с теми условиями, в которых конкретный человек «проживает» условия их возникновения. Как правило, человеческая психика отчетливо фиксирует события, служащие триггером для производства памяти о «кризисных или катастрофических» событиях, эмоционально важных для общественной группы, и в рамках тех нарративов, которые сопровождают и совместный опыт их преодоления и выживания, что в дальнейшем влияет и на создание фреймов, обеспечивающих единство, взаимопонимание, солидарность, хотя бывают и противоположные примеры.

Относительно семейной памяти, передача которой происходит и трансформируется с уходом и приходом поколений, можно отметить, что важную роль играет сплоченность и взаимная поддержка между разными возрастными сегментами родственной общности, а также наличие практики коммуникации на те темы, которые повествуют «о пережитом», совместные посещения мемориальных мест (по терминологии Пьера Норы — «мест памяти»), участие в специально организованных общественных и государственных мероприятиях, направленных на сохранение правдивой информации о событиях истории и современности, подлежащих коммеморации (включая чествования героев и встречи с очевидцами событий), просмотры кинофильмов, концертно-театральных постановок, перформансов и музейных экспозиций, иных продуктов индустрий культуры, ведение (семейных) фотоальбомов и архивов и даже так называемая «культура застолий», которая может быть охарактеризована как «культура празднований».

Об этом измерении памяти в числе первых написали Ян и Алейда Ассман[2], развивая идеи о «культурной памяти»: как она производится и передается, как работают ее институты, как происходит «запоминание» (т.е. что мы помним из образов литературы, живописи, скульптурных и архитектурных экспонатов и т.п.), а также что и как общество «архивирует», защищая от уничтожения и небытия, что и как оно «канонизирует», расширяя ценностную значимость события на весь социум.

[2] См., напр.: *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004; *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: Н.Л.О., 2014. С. 125.

Последний аспект наиболее значим в понимании и выработке «политики памяти», поскольку ценностное ее наполнение общество транслирует государству, которое (в идеале) придает ей патриотический пафос и поддерживает высокий социальный статус «героизма» участников тех или иных исторических событий и гражданских практик сопротивления агрессору и/или тоталитарному насилию, помогает в реабилитации жертвам несправедливости и катастроф, регулирует работу культурных и общественных, включая религиозных, акторов в вопросах коллективной выработки солидарных решений и сохранения исторической правды, предотвращения ее искажений, которые могли бы дестабилизировать социум и привести к новым массовым и индивидуальным человеческим страданиям.

В ситуации современности все практики публичной и государственной активности претерпевают изменения, связанные с процессами цифровизации. Как отмечает современный исследователь коллективной памяти А. Павловский, «“цифровой поворот” произвел революцию во всем, с точки зрения Digital Memory studies, в первую очередь в том, как мы помним и будем помнить о прошлом, своем и чужом, далеком и близком. “Цифровая память” — это продукт трансчеловеческого коллектива, состоящего из людей, интернета, гаджетов и программного обеспечения»[3]. Это означает, что память формируется и передается все больше не в формате «устной истории» или письменной фиксации (например, в мемуарах и литературных произведениях), а опосредуется технологической средой, пользователями интернет-платформ и социальных сетей, электронными форматами библиотечных, музейных и архивных продуктов, баз данных, то есть не только педагогическими и научными сотрудниками, но практически любым участником, присутствующим в виртуальном пространстве, предоставленном с помощью доступа и активности в сегменте информационно-коммуникативных технологий.

Исследователи подчеркивают, что «современное общество переживает мемориальный бум, связанный со способностью пользователей производить знание о прошлом и транслировать его при помощи новых медиа. Таким образом, память из личного и культурного

[3] Память в Сети: цифровой поворот в memorystudies: сборник статей / под ред. А.Ф. Павловского и А.И. Миллера. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2023. С. 243.

пространства перемещается в сферу медиа. <...> ...Происходит сегментирование исторического знания между различными элементами медиасферы, что выражается в разнообразии интернет-ресурсов исторической тематики, доступных пользователям, принадлежащих к разным целевым аудиториям. Характеристикой исторических знаний в социальных сетях является доминирование личной и семейной памяти...»[4]. Данные изменения касаются и форм трансляции исторической компоненты, и производящих ее акторов (т.е. официальные СМИ уступают пальму первенства индивидуальным блогам и авторам личных страничек), и темпоральности (сроки создания и хранения информации), и, соответственно, содержательного контента и разнообразия его интерпретаций.

Влиянию новых медиа на социальную память посвящено некоторое количество исследований, в которых отмечено, что новые медиа меняют характер восприятия настоящего и прошлого, раскрывая прошлое через метафоры «молчание», «экран», «спектакль»[5]. Иммерсификация, или, иными словами, перевод коммуникативно-образовательных и информационно-воспитательных практик в искусственно создаваемую среду с «эффектом присутствия», основанным на задействовании ощущений при формировании представления о чем-либо, что предлагается запомнить (или забыть), также накладывает отпечаток на то, как происходит восприятие событий, отстоящих от молодежи на десятилетия, не прожитых в реальности, не прочувствованных в личной телесности, но лишь представленных виртуально, воображаемых.

Востребованными и актуальными в контексте «постмодернистской парадигмы» становятся форматы игрового («людического», следуя терминологии Й. Хейзинга) представления в процессах и практиках коммеморации. В связи с этими трансформациями возникают новые подходы к ее изучению, в частности, предлагается классификация их по трем основаниям: интенциональному фактору, содержанию коммуникативных практик и каналам их

[4] *Артамонов Д.С., Тихонова С.В.* Производство знаний о прошлом в социальных сетях как проблема исторической эпистемологии // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, обществе. Труды II Всероссийской научной конференции. Нижний Новгород, 2019. Н. Новгород: Красная ласточка, 2019. С. 289, 290.

[5] Silence, Screen, and Spectacle: Rethinking Social Memory in the Age of Information and New Media / eds. Lindsey A. Freeman, Benjamin Nienass, Rachel Daniell. N.Y.; Oxford: Berghahn, 2014. P. 125.

осуществления[6]. Интенциональный фактор связан с практиками самовыражения, просвещения, развлечения и осуществления выборных технологий, содержательный подразделяет их на виртуальные репрезентации событий/объектов, акции в онлайне (где адресат выступает в роли субъекта воздействия), номинативные практики и коллективные события (адресат становится непосредственным их участником), а среди институций/каналов осуществления/организации выделяют медиаплатформы (специализированные сайты), органы власти, акторов культуры и туризма[7]. В качестве успешного примера можно привести проекты новгородского музея-заповедника, направленные на вовлечение зрителей в пространство синтетических форм искусства, просветительской деятельности музеев, в которых «эксперименты в игровых пространствах проходят без вреда для человека» и «носят универсальный характер»[8]. Н.С. Божок подчеркивает: «Современные научные разработки свидетельствуют, что высоким консолидирующим потенциалом обладают городские сообщества, реализующие стратегии конструирования коллективных идентичностей на основе актуализации историко-культурных ресурсов урбанизированных территорий. Сохранение коллективной истории и создание коллективных нарративов необходимо для поддержания групповых идентичностей, целостности группы, сообщества или общественного движения в условиях динамично изменяющейся социокультурной реальности»[9].

Коллективная память о Великой Отечественной войне представляет особый интерес и для международных отношений, поскольку является частью «советского прошлого», объединенного опытом исторической памяти в совместной борьбе против фашизма многих народов стран СНГ, и ее коммеморативные практики формируются с помощью персонализации исторической памяти как стратегического нарратива, представляя фундамент для выстраивания национальных политик памяти. Это противоречивый

[6] См.: *Каминская Т.Л.* Современные коммуникативные практики и процесс коммеморации // Коммуникативные исследования. 2019. Т. 6. № 2. С. 280–291. DOI: 10.25513/2413-6182.2019.6(2).280-291.

[7] См.: Там же.

[8] *Архипова О.В.* Цифровые тренды культуры: опыт трансформации культурных практик // Петербургский экономический журнал. 2018. № 1. С. 70–76.

[9] *Божок Н.С.* Культурная идентичность городских сообществ исторических реконструкторов // Урбанистика. 2019. № 3. С. 18–27. DOI: 10.7256/2310-8673.2019.3.29882. [Электронный ресурс]. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29882 (дата обращения: 29.11.2024).

процесс для политической элиты стран бывшего СССР, способствующий самоопределению народов, расширению «мягкой силы» и символического капитала образованных на его территории новых государств. Различные виды коллективной памяти (культурная, социальная, травматичная и др.) изучаются в академической науке, фиксируются новые дискурсы, к которым относится «постпамять» как новая дискурсивная форма трансляции исторической памяти и конструирования образа прошлого, как «властный и символический ресурс, используемый для конструирования гражданской идентичности населения и позиционирования в системе международных отношений»[10]. Вокруг концепта «цифровой памяти», то есть ключевых форм репрезентации прошлого в актуальном медийном пространстве, возникают исследования, соотносящие ее с категорией «киберпамять», которую К. Штоп-Рутковска определила как «содержание, представляющее тему прошлого: события, места, предметы и людей (как героев, так и антигероев), а также способы сохранения этого прошлого в памяти и специфические культурные практики, связанные с процессом коммуникации посредством новых медиа»[11].

«Образы прошлого в цифре» предстают в виде специфичных реинкарнаций прошлого в цифровой среде, по определению Л. Б. Зубановой, которая соглашается с Л. Мановичем, что «память в интернет-пространстве существует в особом формате “баз данных” или облачном хранении, при котором “спящий режим” потенциально настроен на “оживающее” действие. <...> ...Особенностью функционирования цифровой памяти можно обозначить развитие практик альтернативной онлайн-коммеморации или контр-коммеморации — обнародование и сохранение вытесненных, табуированных, травматичных воспоминаний о прошлом в сетевой среде»[12]. Она отмечает и тот факт, что «миссия цифровой памяти как альтернативной коммеморации видится именно в “борьбе за память”, вопреки “культурной амнезии”, или утверждении “памяти как справедливости”. <...>

[10] Подробнее см.: *Ковба Д.М., Грибовод Е.Г.* Особенности формирования и реализации политики памяти о Великой Отечественной войне на постсоветском пространстве // Дискурс-Пи. 2020. № 2 (39). С. 59–77.

[11] *Штоп-Рутковска К.* Киберпамять, или О чем мы (не)помним в сети. Анализ локальной памяти: Белосток и Люблин // Социологические исследования. 2015. № 4. С. 130–139.

[12] *Зубанова Л.Б.* Медиа-репрезентации памяти: доминирующие коды прочтения травматичных событий в интернет-пространстве // Дискурс-Пи. 2020. № 4 (41). С. 26–39. DOI: 10.24411/1817-9568-2020-10402.

...Выражением обновленного этапа развития мемориальной культуры в цифровом пространстве становится креативность пользователей в производстве и активной проработке воспоминаний»[13]. Осуществляется такая проработка в онлайн-взаимодействии пользователей, и интернет-платформы становятся «новыми местами памяти», где происходит дискурсивное осмысление личного и коллективного опыта восприятия событий прошлого в контексте сегодняшнего дня.

В качестве успешного иллюстративного примера хотелось бы привести мини-приложение «Я здесь живу» в социальной сети «ВКонтакте», в рамках которого в январе 2024 года был запущен сервис «Блокада Ленинграда» для представления на карте и в хронике самими жителями города и общественными организациями исторических и архивных (в т.ч. личных, семейных, организационных, музейных и т.п.) материалов, из которых пользователю можно узнать, чем в 1941–1944 годах жил город, его защитники и жители, какую память хранит тот или иной дом и т.п. Создатели рассказывают, почему сервис важен для них лично, какую общественную ценность он представляет для всех петербуржцев, страны и мира, отмечая, что он один из самых популярных среди пользователей: за год им воспользовалось более 31 тысячи человек[14]. Сервис включает в себя разделы: «Карта», на которой обозначены предприятия и организации, работавшие в блокадный период, братские захоронения и памятники, которые установлены в городе после войны (более 1000 объектов); «Хроника» — в виде ежедневной летописи происходившего в Ленинграде на протяжении всех 872 дней осады, а формат календаря позволяет выбрать любую дату и узнать о событиях того дня (фронтовые сводки, сведения о запасах продовольствия, содержание разговоров простых людей); «Медаль памяти» — рассказывает о тех, кто награжден медалью «За оборону Ленинграда» (в базе собраны сведения о почти 520 тыс. награжденных, список регулярно пополняется и благодаря помощи самих пользователей). Проект интерактивный и осуществляется не только онлайн: в знаковых местах Санкт-Петербурга выставлено семь инсталляций в виде синих дверей с архивными снимками улиц и радиозаписями, которые могли слышать жители

[13] *Зубанова Л.Б.* Указ. соч.

[14] См.: *Филиппова О.* Как в Петербурге создают цифровой памятник героям блокадного Ленинграда // VC.ru. [Электронный ресурс]. URL: https://vc.ru/services/1009733-kak-v-peterburge-sozdayut-cifrovoi-pamyatnik-geroyam-blokadnogo-leningrada (дата обращения: 10.12.2024). Загл. с экрана.

города. Вдохновителем и куратором проекта является Анастасия Тюева-Зряхова, начальник отдела проектного управления Санкт-Петербургского информационно-аналитического центра.

Резюмируя, хотелось бы отметить, что цифровизация практик воспитания гражданственности, включая аспекты межпоколенческой передачи «коллективной памяти», основанная на информационно-коммуникативных технологиях, является одним из направлений деятельности современного государства и общества как в практическом, так и в теоретическом планах. Внимание должно уделяться патриотическому воспитанию, ориентированному на поддержание признания роли старших поколений в достижении победы в Великой Отечественной и Второй мировой войне в год 80-летнего юбилея, для чего необходимо проводить серьезную работу и с молодым поколением, применяя те каналы и методы коммуникации, которые позволяют расширять перцептивные и эмоциональные стимулы изучать историю страны и учиться расставлять акценты на развитии межпоколенческой солидарности.

Изотова Вера Филипповна,
кандидат физико-математических наук, доцент,
доцент кафедры информационного права
и цифровых технологий
(Саратовская государственная юридическая академия)

ТЕМА ВЕЛИКОЙ ПОБЕДЫ В ИНФОРМАЦИОННОЙ ВОЙНЕ

Аннотация: В статье рассмотрены проблемы обеспечения информационного суверенитета страны в условиях интенсификации информационной войны с использованием информационно-коммуникационных технологий. Автором проанализированы основные направления и особенности использования темы Великой Победы в информационной войне против России. Определены основные векторы противодействия, в том числе правового информационного воздействия. Подчеркнута необходимость первоочередной защиты молодого поколения россиян с учетом специфики их интересов и менталитета.

Ключевые слова: государство, информационное пространство, информационная война, Великая Победа, защита информационного суверенитета.

В информационную эпоху, когда существенно повысилась роль информации и цифровые технологии стали производительной силой, киберпространство активно используется в противостоянии государств для ведения информационных войн[1].

Как записано в межправительственном соглашении стран Шанхайской организации сотрудничества, «информационная война — противоборство между двумя или более государствами в информационном пространстве с целью нанесения ущерба информационным системам, процессам и ресурсам, критически важным и другим структурам, подрыва политической, экономической

[1] См.: *Абанина Е.Н., Агаларова М.А. и др.* Вызовы информационного общества: тенденции развития правового регулирования цифровых трансформаций: монография по материалам 3-й международной научно-практической конференции. Саратов: СГЮА, 2022. С. 256.

и социальной систем, массированной психологической обработки населения для дестабилизации общества и государства, а также принуждения государства к принятию решений в интересах противоборствующей стороны...»[2].

Информационная война ставит своей целью контролировать сознание людей, манипулировать им и подчинять себе их волю. Как правило, это происходит неосознанно для человека, находящегося под влиянием информационного психологического воздействия. Такое воздействие может иметь как немедленные, так и отложенные последствия, способно нанести неизмеримый ущерб и оказать длительное воздействие на большое количество людей.

Серьезным направлением информационной войны является массированная психологическая обработка населения, изменение массового сознания для дестабилизации общества и государства. Информационные войны ведутся с древних времен, однако современный мир переполнен цифровыми технологиями, которые значительно преобразуют информационное пространство вокруг нас. Ранее дискретные информационные потоки превратились в непрерывные, а время информационного взаимодействия между самыми удаленными точками земного шара сократилось до минимума[3].

Существует множество инструментов, которые используются в идеологической, медийной, образовательной, культурной и пропагандистской сферах. В их основе лежит распространение по различным информационным каналам повторяющейся, тщательно отобранной информации. Эта деятельность ведется под эгидой государства. Например, Центром информационно-психологических операций ВСУ созданы десятки Телеграм-каналов с пятью-шестью миллионами подписчиков в Российской

[2] Соглашение между Правительствами государств-членов Шанхайской организации сотрудничества о сотрудничестве в области обеспечения международной информационной безопасности [Вместе с <Перечнями основных понятий и видов угроз, их источников и признаков>. Заключено в г. Екатеринбурге 16.06.2009] // Официальный интернет-портал правовой информации [Электронный ресурс]. URL: http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&link_id=198&nd=203002652&collection=1 (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

[3] См.: *Анисимова А.С., Артамонова Е.А. и др.* Вызовы информационного общества: тенденции развития правового регулирования цифровых трансформаций: монография по материалам 4-й Международной научно-практической конференции (г. Москва, 24-25 мая 2023 г.) / Саратов: СГЮА, 2023. С. 405.

Федерации, занимающиеся подрывной деятельностью. В 2023 году сеть этих каналов, маскирующихся под патриотические и региональные новостные каналы, была вскрыта и разоблачена[4]. Глобализация современных коммуникаций значительно усилила влияние СМИ и превратила массовую коммуникацию в опасный политический инструмент. В результате этих изменений общество стало более зависимым и легко уязвимым в сфере информации.

В основе обеспечения информационной безопасности нашей страны, в том числе и в киберпространстве, лежат такие ключевые стратегические документы как «Стратегия национальной безопасности Российской Федерации», «Доктрина информационной безопасности», «Национальная стратегия развития искусственного интеллекта». С целью противодействия противоправным действиям в Интернет-пространстве были внесены соответствующие статьи в Уголовный и Административный кодекс[5].

В современной сложной геополитической ситуации с целью ослабления позиции Российской Федерации на мировой арене, формирования образа агрессора, внесения раскола в российское общество развернута широкомасштабная кампания дискредитации роли Советского Союза в победе над фашизмом во Второй мировой войне.

Следует отметить, что попытки ревизии итогов Второй мировой войны, а по сути искажения исторических фактов, активно предпринимаются с середины 70-х годов прошлого века. В многочисленных публикациях принижается ведущая роль СССР и советской армии в разгроме фашизма и японского милитаризма, обесценивается освободительная миссия Красной армии в Европе. Целенаправленно дискредитируется подвиг советских солдат, повсеместно оправдываются вандализм и героизация нацизма. Активно формируется миф о равной ответственности Германии и СССР за развязывание войны.

---

[4] См.: Хакеры RaHDit вскрыли русскоязычную сетку Telegram-каналов ЦИПСО // РИА Новости [Электронный ресурс]. URL: https://ria.ru/20230418/tsipso-1866010990.html (дата обращения: 20.03.2024). Загл. с экрана; Чаннов С.Е. Информационное право: учебник. М.: Норма; ИНФРА-М, 2024. С. 302.

[5] См.: *Махота С.В.* Великая Отечественная война в контексте современной информационной войны // Новости Приднестровья [Электронный ресурс]. URL: https://novostipmr.com/ru/news/18-05-09/velikaya-otechestvennaya-voyna-v-kontekste-sovremennoy (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

При этом мотивы ведения информационной войны у элит разных государств могут отличаться. Бывшие союзники СССР по антигитлеровской коалиции стремятся существенно повысить свою роль в разгроме фашизма. Сателлиты фашистской Германии пытаются позиционировать себя пострадавшими от сталинского тоталитаризма. Руководство бывших советских республик Прибалтики, а также Украины и Молдовы активно использует миф об оккупации их территорий Красной армией, подавлении национально-освободительного движения, чтобы удержаться у власти.

Значение Великой Победы необычайно велико для нашей страны. Как отмечает С. В. Махота, «одним из показателей единства и преемственности исторического сознания разных поколений является представление о том, благодаря чему Советскому Союзу удалось победить в этой тяжелой и кровавой войне. Главным источником Победы, по мнению российских граждан, является человеческий фактор: советский народ, его мужество и решимость отстоять свою землю, страну, высокий морально-политический дух, талант полководцев и военачальников, которые вызывают законную и трепетную гордость у ныне живущих людей»[6]. По словам Владимира Шевченко, «непрерывным ударам подвергаются наши традиционные ценности, российская государственность, героические сражения и битвы армии и флота, советский период российской истории. И чем дальше шло время, тем все больше в центре информационной агрессии оказывались ВОВ и Победа»[7].

Попытки исказить историческую память ориентированы в первую очередь на молодое поколение — не только в нашей стране, но и за рубежом. Молодежь более уязвима и подвержена психологическому воздействию. Хотя, как показывают результаты масштабного социологического опроса С. А. Воронцова и А. В. Понеделкова, «современная российская молодежь в своем большинстве высоко оценивает значение победы СССР над фашистской Германией в Великой Отечественной войне для народа нашей страны и народов других стран, освобожденных Советской армией, негативно относится к попыткам представителей

[6] *Махота С.В.* Указ. соч.

[7] *Шевченко В.* Информационная война Запада с исторической памятью россиян о Великой Отечественной войне // Русская линия [Электронный ресурс]. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2015/05/01/informacionnaya_vojna_zapada_s_istoricheskoj_pamyatyu_rossiyan_o_velikoj_otechestvennoj_vojne (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

политического руководства ряда государств переписать историю в угоду своим геополитическим амбициям. Современная молодежь в достаточной мере информирована о событиях, связанных с Великой Отечественной войной, благодаря изучению курсов отечественной и зарубежной истории, преподаваемых в средних и высших учебных заведениях»[8].

Тем не менее все большая историческая отдаленность военных событий, уход из жизни родственников-ветеранов, предпочтение молодыми в качестве основных источников информации цифровых ресурсов киберпространства, которые зачастую содержат неточные, а то и сознательно искаженные данные приводят к формированию ложных представлений о событиях Второй мировой войны.

Во многих государствах учебные программы ориентированы на преподавание фальсифицированной истории. Например, молодые чехи зачастую убеждены, что их столицу освобождали англо-американские войска, а не части Красной армии под управлением И.С. Конева и Р.Я. Малиновского.

Получили широкое распространение компьютерные игры, основанные на фальсифицированных событиях Великой Отечественной войны, в которых советские солдаты выступают агрессорами, мародерами, насильниками. При этом, как отмечают Л.Н. Гарас, Н.И. Лебедь и С.В. Татарченко, в «современной российской практике на данный момент отсутствуют действенные инструменты контроля мемориальной памяти в поле игроиндустрии»[9].

К сожалению, некоторые либерально настроенные силы и в нашей стране предпринимают попытки «переосмысления», изменения трактовок, искажения, дискредитации всемирного значения Победы, эту проблему затрагивает в своем исследовании В.В. Кафтан[10]. И, конечно, этому явлению необходимо всемерно противодействовать.

---

[8] *Воронцов С.А., Понеделков А.В.* Об отношении российской молодежи к Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. // Власть. 2020. Т. 28, № 3. С. 92–98.

[9] *Гарас Л.Н., Лебедь Н.И., Татарченко С.В.* Особенности формирования исторической памяти в информационно-коммуникационную эпоху // Modern Science. 2021. № 5–3. С. 379–383.

[10] См.: *Кафтан В.В.* Великая Победа: фальсификация и тотальная трансформация реальности в ходе современной информационной войны // Военный академический журнал. 2024. № 2 (42). С. 5–12; *Тихонович М.И., Матвеева М.С.* К проблеме манипулирования общественным мнением в условиях информационной войны // Право и практика. 2023. № 4. С. 248–254.

Информационные войны ведутся определенными государствами и политическими силами для достижения своих стратегических геополитических целей со всё большей интенсивностью. Поэтому всестороннее исследование, понятия «информационная война» и связанных с ним проблем по-прежнему остается важной задачей[11].

Для предотвращения процесса тотального переписывания истории Второй мировой войны, дискредитации Великой Победы, массированного целенаправленного распространения фальсифицированных фактов необходимо совершенствовать законодательное обеспечение информационного суверенитета нашего государства, вырабатывать современные комплексные подходы для решения этой проблемы. Требуются создание и реализация правовых механизмов противодействия недружественной деятельности в киберпространстве, контроля за потоками ложной информации. При этом должны учитываться информационные предпочтения и менталитет молодого поколения.

[11] См.: *Кафтан В.В.* Указ. соч. С. 5–12; *Тихонович М.И., Матвеева М.С.* Указ. соч. С. 248–254.

Мраморнова Ольга Владимировна,
доктор экономических наук, профессор
(Саратовская православная духовная семинария)

РОССИЙСКИЙ МЕНТАЛИТЕТ И ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ В СФЕРЕ ТРУДА

Аннотация: В статье приводятся факторы формирования российского менталитета и его важнейшие черты, такие как духовность, религиозность, трудолюбие, честность, соборность, коллективизм, общинность, патриотизм; рассматривается также противоречивость черт национального характера. Значительное влияние на трудовую деятельность русских людей на протяжении веков оказывали православные христианские ценности. Отмечается, что в процессе рыночных преобразований Россия стала открытой страной. За основу общественной трансформации была взята западная либеральная модель, не соответствующая российскому менталитету, культурному коду. Автором делается вывод о необходимости изучения, поддержания и воспроизведения в новых социально-экономических условиях глубинных российских экономических традиций в сфере труда и производства, оказывающих существенное влияние на общественное развитие и способствующих сохранению российской идентичности.

Ключевые слова: менталитет, православные ценности, традиции, Православная Церковь, коллективизм, идентичность.

Под менталитетом понимается совокупность характеристик, отличающих ум, образ мышления представителей определенных этнических и социокультурных общностей. Понятие «менталитет» введено французскими учеными — Л. Леви-Брюлем, Л. Февром, Л. Блоком. Они создали в 1929 году журнал «Анналы экономической и социальной истории» с целью преодоления барьеров между общественными науками, прежде всего, между историей и экономикой.

Менталитет представляет собой устойчивое духовное отношение человека к миру и к себе, духовную основу его деятельности.

К источникам и факторам его формирования относятся общественно-культурологические, то есть имеющие свою основу в жизни общества, природные факторы. Выделяются факторы, осознаваемые человеком, и факторы подсознательные, которые не осмысливаются им.

Формирование менталитета происходит в течение очень длительного исторического периода. Французский историк Ж. ле Гофф писал: «Инерция является исторической силой исключительного значения. Менталитеты изменяются более медленно, чем что-нибудь другое, и их изучение учит, как медленно шествует история»[1]. Согласно В. Ключевскому, генетику общества определяют три исторические силы: личность, людское общество, природа страны. В. Ключевский рассматривал географический, исторический и психологический факторы как единую саморазвивающуюся систему[2].

Российский менталитет близок к русскому и характеризует российский суперэтнос — все этносы России, связанные единой исторической судьбой с наиболее крупным, «государствообразующим» русским этносом.

Рассмотрим факторы формирования и основные черты российского менталитета. Во-первых, это огромная территория страны, низкая плотность населения, непрерывные внешние угрозы, постоянная нужда в объединении. Вследствие этого основной формой хозяйственной деятельности российских крестьян были общины и артели. Они были самоуправляющимися, базировались на обычаях и традициях и не подавляли самостоятельности их членов. Общинный уклад был очень устойчивым, сформировавшимся на протяжении длительного исторического периода, и даже через десять лет после революции, в 1927 году, 91,1% земель, находившихся в пользовании крестьян, были общинными[3].

Следующим фактором формирования российского менталитета могут быть названы особенности российского сельского хозяйства — отрасли, в которой было занято большинство населения.

---

[1] Цит. по: *Гуревич А.Я.* От истории ментальностей к историческому синтезу // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М.: Наука, 1993. С. 25.

[2] См.: *Ключевский В.О.* Курс русской истории: В 3 ч. Ч. 1 // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Klyuchevskij/kurs-russkoj-istorii/ (дата обращения: 15.04.2025). Загл. с экрана.

[3] См.: Итоги десятилетия Советской власти в цифрах, 1917–1927. М.: Центральное статистическое управление СССР, 1927. С. 120–121.

Такого непостоянства урожайности зерновых культур, как в центральной части России, нельзя было наблюдать ни в Европе, ни в Америке. Эта ситуация обусловливала постоянное голодное или полуголодное существование народа. Непостоянство природных условий, обеспечивающих пропитание, неадекватность вложенного труда его результатам порождали естественное в таких экстремальных условиях желание отдаться во власть сверхъестественных сил и обстоятельств («лежать на печи и ждать от Бога милости»).

Еще одной особенностью российского земледелия были чрезвычайно сжатые сроки сельскохозяйственных работ. Так, если во Франции вся нагрузка на крестьян распределялась на десять месяцев, то в России срок сельскохозяйственных работ был вдвое меньше[4]. Отмечая эту особенность, В.О. Ключевский писал: «В одном уверен великоросс — что надобно дорожить ясным летним рабочим днем, что природа отпускает ему мало удобного времени для земледельческого труда... Это заставляет великорусского крестьянина спешить, усиленно работать, чтобы сделать много в короткое время и впору убраться с поля, а затем оставаться без дела осень и зиму. Так великоросс приучался к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил, привыкал работать скоро, лихорадочно и споро, а потом отдыхать в продолжение вынужденного осеннего и зимнего безделья. Ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда в короткое время, какое может развить великоросс, но нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному умеренному и размеренному, постоянному труду, как в той же Великороссии»[5].

Следующей характеристикой жизни и быта российского труженика были частые пожары. Центральные области России были лесисты. Все постройки делались из дерева. По статистике Российского общества страхования от огня, вся сельская Россия выгорала в среднем раз в 30 лет. Чертами народного менталитета вследствие этого стали имущественная неустроенность, убеждение в бессмысленности накопительства, ибо все поглотит либо неурожай, либо пожар.

Все эти факторы способствовали формированию такой отличительной черты российского менталитета, как духовность,

[4] См.: *Милов Л.В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса // Вопросы истории. 1992. № 4–5. С. 209.

[5] *Ключевский В.О.* Указ. соч.

то есть способность индивида в своей деятельности сознательно или неосознанно выходить за рамки своей собственной жизни, ставить перед собой задачи, не связанные с улучшением условий своего индивидуального бытия. В связи с этим доминирующую роль начинают играть моральные устои. Общественную ценность приобретает такое качество индивида, как «высота духа». Значение экономических благ сводится в таких условиях только к функциям минимальной подпитки жизненных сил, необходимых для поддержания жизни.

Духовность как важнейшую характеристику русского народа отмечали многие русские ученые и писатели. Так, первый русский экономист, мыслитель и богослов И.Т. Посошков считал духовность основой хозяйственной жизни. В своем труде «Книга о скудости и богатстве», написанном в 1724 году и предназначенном для Петра I, он писал о том, что необходимо, развивая хозяйство, не забывать об истинном для русского человека невещественном богатстве — «богатстве-правде». А воспитать русских людей в «истинной правде» способна только православная вера через своих пастырей. Автор книги придавал духовенству исключительное значение в деле воспитания русского человека в благочестии и добронравии, относил священнослужителей к высшему сословию и связывал с ними будущее России: «священство — столп и утверждение всему благочестию и всему человеческому спасению... Они наши пастыри, они и отцы, они и вожди...»[6].

Т.Ф. Степанов, автор первого в России курса политической экономии, выступил против основополагающих идей А. Смита о том, что человек является «экономическим эгоистом» и осуществляет экономическую деятельность исключительно для собственной выгоды. Он писал, что «политическая экономия не терпит эгоизма, но между тем дает полный простор деятельности человека»[7]. Близким к этому было и крестьянское представление о богатстве — это не количество материальных благ, а полнота бытия (богат — богатырь). Крестьянин в своей деятельности не руководствовался рыночными критериями. Работа не ради извлечения прибыли, а с целью удовлетворения потребностей крестьянской семьи была основной доминантой его

[6] Цит. по: *Ефанов Л.Е.* Кризис современной экономической мысли и значение экономического наследия Ивана Посошкова // Предтеча: 350 лет со дня рождения И.Т. Посошкова: сборник статей. М.: Теис, 2003. С. 74.

[7] *Степанов Т.Ф.* Записки о политической экономии: В 2 ч. Ч. 1. СПб., 1844. С. 1.

существования. Крестьянин отказывался от прибыльной работы, если она представлялась излишней или приходилась на неурочное время, любил праздники, соблюдал обычаи, ограничивавшие хозяйственную деятельность. Автор концепции «моральной экономики крестьянина» Дж. Скотт отмечал: «Крестьян особенно беспокоило не сколько у них изымают, а сколько им остается»[8].

Выдающийся русский философ Н.О. Лосский писал, что «основное свойство русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра Царства Божия и смысла жизни... Второе первичное свойство русского народа — могучая сила воли, откуда возникает страстность, максимализм и экстремизм, но иногда леность, пассивность вследствие равнодушия к несовершенству земной жизни, отсюда невыработанность средних областей культуры, а вместе с тем и невыработанность характера, недостаток самодисциплины. В связи с исканием абсолютного добра стоит свобода духа русских людей... К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит доброта... однако, измученный злом и нищетой, русский человек может проявить и большую жестокость. Чуткость к добру соединена у русского народа с сатирическим направлением ума, со склонностью все критиковать и ничем не удовлетворяться»[9].

Многими русскими мыслителями подчеркивалась глубокая внутренняя противоречивость русского национального характера — сочетание в нем взаимоисключающих начал, стремление к крайностям. Обычные для европейца лояльность и компромиссность во взаимоотношениях и культурных оценках здесь уступают место природной склонности к радикализму. Д.С. Лихачев отмечал, что «одна черта, замеченная давно, действительно составляет несчастье русских — это все время доходить до крайностей, до пределов возможного. Эту черту доведения всего до границ возможного и при этом в кратчайшие сроки можно заметить в России во всем»[10].

Исследователи, изучавшие образ жизни и быт населения Сибири XIX века, отмечали такие качества русских людей,

---

[8] Цит. по: Менталитет и аграрное развитие России: XIX–XX вв.: материалы международной конференции, Москва, 14–15 июня 1994 г. М.: РОССПЭН, 1996. С. 62.

[9] *Лосский Н.О.* Характер русского народа // *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. С. 359–360.

[10] *Лихачев Д.С.* О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С.4–5.

как трудолюбие, рабочая сноровка, бережливость, честность, гостеприимство, верность дружбе, родственному и общественному долгу, Церкви, преданность государю и Отечеству. Эти качества отличали в глазах сибиряков «добрых людей» от порочных. Репутацией честного человека очень дорожили. «Беден, да честен», «Гол, да не вор», «Честь чести и на слово верит», — говорили в Сибири. Сделки, даже на крупные суммы, редко оформлялись на бумаге. А.П. Чехова удивляло, что в Сибири не запирали дома на замки, вещи оставляли просто на дворе. Общественное мнение строго осуждало воровство, ставило воров в положение изгоев[11].

Глубокая религиозность представляла собой одну из важнейших черт российского менталитета. Даже в условиях «советского атеизма» эта черта сохранялась в глубинах души советского человека. Это иллюстрирует такой интересный факт: маршал Г.К. Жуков в 1925 году посещал последнего Оптинского старца Нектария. Тогда Г. Жуков был командиром полка, и старец благословил его на служение Отечеству. А во время Великой Отечественной войны Г. Жуков всегда возил с собой Казанскую икону Божией Матери[12].

Следующей группой черт русского национального характера являются соборность, коллективизм и общинность. Коллективизм формировался общиной, крестьянским «миром». Русская модель хозяйства принадлежала к общинному типу экономики. Ее основой являлись традиционные ценности крестьянской общины: коллективизм, взаимопомощь, трудовая демократия, местное самоуправление. Эффективный труд мотивировался прежде всего моральными, а не материальными стимулами. «Мир» был одной семьей, мнение которой нередко стояло выше писаного закона. Он представлял собой высшую инстанцию для крестьянина, выше которой были только царь да Бог.

Значительное влияние на трудовую деятельность русских людей оказывали православные христианские ценности. Вера и Православная Церковь всегда были духовной основой российского государства. Церковь освящала не только духовную, но и экономическую жизнь России: любое значительное событие

[11] *Миненко Н.В.* Долг без расписки // Родина. 2000. № 5. С. 113.

[12] См.: *Головкин Н.* Олицетворение Победы // Православие.ru. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/692.html (дата обращения: 01.12.2024). Загл. с экрана.

в жизни — закладка нового строения, пуск предприятия или корабля и тому подобное — не обходилось без обряда освящения. Собственность, богатство, хозяйственный процесс и его эффективность, прибыль рассматривались с точки зрения праведности или неправедности их возникновения и использования. Богатство трудовое, не основанное на присвоении чужой собственности, не осуждалось. А благотворительность выступала показателем общественной эффективности хозяйства и одним из основных условий спасения души вообще и богатых людей в особенности.

Показателем нравственности человека была милостыня. «В рай входят святой милостыней, — говорили на Руси. — Нищий богатым питается, а богатый нищего молитвой спасается». В завещании Владимира Мономаха говорилось: «Всего же более убогих не забывайте, но, насколько можете, кормите и подавайте сироте, и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильному губить человека»[13].

Общинное сознание русских людей обусловливало и их отношение к земле. Для крестьянина земля — природный (Божий) дар. Она принадлежит всем. Каждый имеет право трудиться на ней. Право на труд на земле, присвоение земли для осуществления этого права — проявления высшей правды и справедливости. Привязанность русских крестьян к земле являлась основой их патриотизма. Родина воспринималась как родная земля — и от своего происхождения от Земли-Матушки, и в смысле отношений с поколениями предков, и в отношении прав на нее членов общины.

В этой связи интересным представляется тот факт, что в российском законодательстве вплоть до второй половины XVIII века не было единого понятия «собственность». Для обозначения принадлежности вещи, в том числе и земли, на праве собственности, использовались такие понятия, как «моя (твоя) земля», «купить в прок (в дерн)» и др. Глагол «купить» обозначал не только приобретение в собственность, но и сдачу в аренду, поэтому для обозначения перехода земли в собственность использовались уточнения: «купить в прок», «в веки», «себе и детям», «без выкупа». Официальное определение права собственности было впервые закреплено только в 1832 году в Своде законов Российской империи: «Кто быв первым

[13] *Власов П.В.* Благотворительность и милосердие в России. М.: Центрполиграф, 2001. С. 12.

приобретателем имущества... тот имеет на сие имущество право собственности»[14].

В процессе рыночных преобразований Россия стала открытой страной. При этом она испытывает сильнейшую экспансию со стороны западных социокультурных образцов, стереотипов, норм поведения. В основу российских социально-экономической трансформации была положена западная либеральная модель, не соответствующая российскому менталитету, традиционным ценностям, культурному коду россиян. Российский исследователь И.Д. Афанасенко отмечает: «практика реформирования многое теряет оттого, что принципы, по которым выявляют общность у природных систем, автоматически используются для "доказательства" изоморфности (сходности) социальных систем. <...> Такой подход предопределен методиками и практикой корректирования экономических процессов в странах Западной Европы, где экономическая трансформация не затрагивает нравственные и ценностные ориентиры общества. Но он не применим там, где экономическая трансформация может взломать социокультурные основы поведения, разрушить социальную память»[15].

В этой связи представляется актуальным изучение, поддержание и воспроизведение в новых социально-экономических условиях глубинных российских экономических традиций в сфере труда и производства, оказывающих существенное влияние на общественное развитие и способствующих сохранению российской идентичности.

[14] *Езжева М.Н.* Понятие права собственности на землю в Российском законодательстве XIX в. // Вестник РУДН. Серия «Юридические науки». 2010. № 1. С. 5.

[15] *Афанасенко И.Д.* Экономика и духовная программа России. СПб.: Третье тысячелетие, 2001. С. 31.

Ярошенко Елена Игоревна,
кандидат психологических наук,
психолог
(УФСИН России
по Саратовской области)

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНЫХ НЕОФИТОВ В УЧРЕЖДЕНИЯХ УГОЛОВНО-ИСПОЛНИТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

Аннотация: В статье рассматривается проблема религиозного неофитства в учреждениях уголовно-исполнительной системы. Особое внимание уделяется распространению экстремистских и террористических идей среди осужденных и подозреваемых, которые примыкают к радикальным религиозным движениям. В статье рассмотрены основные причины, по которым осужденные принимают другую веру, такие как желание улучшить условия отбывания наказания и получить поддержку в новой религиозной общине. Рассматриваются потенциальные угрозы, связанные с неконтролируемым процессом принятия новой веры и деятельностью радикально настроенных лиц. Анализируются психологические особенности новообращенных, такие как «синдром неофита», и их влияние на поведение осужденных.

Ключевые слова: религиозное неофитство, учреждения уголовно-исполнительной системы, экстремизм и терроризм, «синдром неофита».

В учреждениях уголовно-исполнительной системы (УИС) проблема религиозного неофитства особенно актуальна из-за распространения экстремистских и террористических идей. Наблюдается рост числа лиц, подозреваемых, обвиняемых или осужденных, которые примыкают к радикальным религиозным течениям, направлениям, становясь на путь религиозного экстремизма и терроризма в исправительных колониях и следственных изоляторах.

Под термином «неофит» понимается новый приверженец любой религии, учения или общественного движения[1]. Понятие «неофит» тесно связано с религиозным термином «прозелит», обозначающим человека, недавно принявшего новую веру или обратившегося в новую религию[2]. Прозелитизм может быть направлен на обращение других в свою веру с использованием различных средств воздействия.

С точки зрения Конституции Российской Федерации и Уголовного кодекса Российской Федерации, неофитство и прозелитизм не являются преступлениями. В современном российском обществе Церковь отделена от государства, и каждому гражданину предоставлена свобода выбора вероисповедания и право жить в соответствии со своими религиозными убеждениями[3].

Неофиты представляют реальную угрозу только в случае принятия деструктивных религиозных взглядов и перехода на путь экстремизма и терроризма.

Принятие религии, в частности ислама, часто вызывает опасения относительно возможного формирования радикальных антиобщественных взглядов у лиц. Однако, как показывает практика, это не всегда так.

Если в учреждении уголовно-исполнительной системы осужденный решил принять ислам и обратился к священнослужителям официально зарегистрированных мусульманских конфессий, он не представляет угрозы для государства и пенитенциарной системы.

Основным мотивом данного поступка чаще всего выступает желание осужденного улучшить свои условия отбывания наказания или содержания под стражей[4]. Исследования показывают, что многие осужденные, у которых отсутствуют родственные связи и поддержка, находят решение своих бытовых проблем и защиту в лице новых братьев по вере. Переход в новую веру

---

[1] См.: Неофит // Википедия (свободная энциклопедия). [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B5%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%82 (дата обращения: 20.11.2024)

[2] См.: Прозелит // Википедия (свободная энциклопедия). [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wiktionary.org/wiki/%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B7%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D1%82 (дата обращения: 20.11.2024)

[3] См.: *Богданова А.Р.* Ценностные ориентиры современного права в религиозном аспекте // История государства и права. 2018. № 5. С. 12–14.

[4] См.: *Ложкин Ю.А.* Проблема религиозного неофитства среди спецконтингента учреждений уголовно-исполнительной системы // Вестник Прикамского социального института. 2020. № 1 (85). С. 162–168.

помогает им адаптироваться к условиям УИС и улучшает их психологическое состояние.

Проведенное исследование сотрудниками НИИ ФСИН России позволило установить основные причины перехода в новую веру, в частности ислама, осужденными, содержащимися в местах лишения свободы[5].

Исследование показывает, что важным фактором, повлиявшим на принятие ислама, является общение с приверженцем этой религии. Неофиты отмечают, что такие встречи оставили у них благоприятное впечатление благодаря доброжелательности, ненавязчивости и открытости приверженцев ислама. Эти люди стремились оказать всестороннюю помощь и внести ясность во многие вопросы бытия, что способствовало адаптации новых верующих к их новой религиозной общине.

Осужденные отмечали также, что «ислам понятен, прост и логичен», «в трудную минуту мусульмане всегда придут на помощь», «у них привлекательные религиозные ритуалы», «шариат — справедливый путеводитель в этой жизни» и т.д.[6]

Потенциальную угрозу для безопасности государства и пенитенциарной системы представляет в первую очередь неконтролируемый процесс принятия новой веры, которая может способствовать распространению экстремистских и террористических идей, а также невозможности определить истинные мотивы и цели перехода в другую религию. В учреждениях УИС могут находиться лица, осужденные за радикальные религиозные преступления, которые могут попытаться вовлечь новых членов в свою деятельность.

Особенностью воздействия на осужденных и лиц, содержащихся под стражей, является длительное совместное пребывание в закрытом пространстве. Осужденные (подозреваемые или обвиняемые), на которых воздействуют вербовщики, не могут избежать контакта с ними. Кроме того, незанятость спецконтингента дает вербовщикам много времени для работы с наиболее уязвимыми людьми, чтобы склонить их к принятию своих идей и взглядов.

Проблема неофитства заключается не только в том, что человек берет на себя обязательства следовать правилам

---

[5] См.: *Оганесян С.С., Дикопольцев Д.Е.* Неофиты в уголовно-исполнительной системе России // Уголовно-исполнительная система: право, экономика, управление. 2018. № 5. С. 19–23.

[6] См.: Там же.

и предписаниям, которые ему внушают вербовщики, но и в том, что есть ряд психологических особенностей, которые проявляются в начале религиозного пути.

«Синдром неофита», который часто возникает у новообращенных мусульман после принятия ислама, приводит к резким суждениям, непримиримости и агрессии по отношению к другим мировоззрениям. Новообращенные мусульмане считают, что их вера требует от них активного участия в жизни общины и полной самоотдачи, они стремятся показать свою искреннюю приверженность исламу и своей общине, демонстрируя это своими действиями и поступками. Именно этим обстоятельством и пользуются вербовщики, радикально настроенные осужденные в учреждениях уголовно-исполнительной системы. Именно новообращенных чаще всего используют для нарушения правил внутреннего распорядка в местах лишения свободы и для совершения различных преступлений[7].

Обретя новый смысл жизни, неофиты могут стать слишком радикальными и готовы пожертвовать всем ради своих новых религиозных убеждений, включая счастье и благополучие своих близких. Поскольку у новообращенных обычно не хватает знаний, опыта, гибкости ума и религиозной мудрости, они видят в иноверцах своих врагов, и даже более умеренных духовных братьев и сестер считают отступниками от истинной веры.

Например, к мусульманским новообращенным относятся с осторожностью во всем мире, поскольку их часто используют для совершения терактов.

По мнению ряда экспертов, неофиты составляют от 3 до 8% международных террористических организаций. Наиболее уязвимой группой являются молодые люди 17–25 лет, которые легче поддаются влиянию экстремистских идей.

В связи с этим одной из ключевых задач, стоящих перед УИС, является предотвращение распространения идей религиозного экстремизма и терроризма, в том числе посредством вовлечения в них представителей других вероисповеданий. Однако, как показывает практика, профилактические меры с лицами, отбывающими наказание за преступления террористического и экстремистского характера, часто не приносят положительных результатов. Данная категория осужденных плохо поддается коррекционному воздействию, что объясняется их стойкими религиозно-националистическими убеждениями, низким

[7] См.: *Ложкин Ю.А.* Указ. соч.

образовательным уровнем и недостаточным знанием русского языка. Кроме того, находясь в местах лишения свободы или содержания под стражей, члены экстремистских организаций и группировок зачастую не отказываются от своих взглядов и пытаются распространять свою идеологию среди осужденных.

Противодействие экстремистским группировкам в местах лишения свободы затрудняется их закрытым характером, сплоченностью и недопущением внутрь группы представителей иных вероисповеданий или убеждений. Значительную проблему представляет языковой барьер, затрудняющий получение оперативно значимой информации.

В заключение следует подчеркнуть необходимость комплексного подхода к работе с неофитами в УИС. Требуется:

- тщательный мониторинг религиозной ситуации;
- профилактическая работа с уязвимыми категориями осужденных;
- взаимодействие с религиозными организациями;
- психологическое сопровождение неофитов.

Только комплексный подход позволит минимизировать риски, связанные с неофитством в учреждениях УИС, и обеспечить безопасность как самих учреждений, так и сотрудников.

Григорьева Светлана Анатольевна,
специалист по социальной работе
(ГАУ СО «КЦСОН г. Саратова»)

Полонская Татьяна Алексеевна,
руководитель (АН ПОО «Академия ремесел»)

Шамуратов Роман Рашидович,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

УКРЕПЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МЕЖПОКОЛЕНЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ НА ПРИМЕРЕ ПРОЕКТА «АРТ-ШКОЛА НАРОДНЫХ ПРОМЫСЛОВ»

Аннотация: В ситуации разрозненных межпоколенческих отношений актуальными остаются направления и технологии по укреплению связи поколений. Занятия глиной имеют большой потенциал в этом вопросе. Статья описывает опыт реализации социального проекта.

Ключевые слова: глинотерапия, многодетные семьи, социальные проекты.

Проблема межпоколенческих отношений, всегда существовавшая, в последние десятилетия приобрела острую форму, значительно усугубляясь стремительными социально-экономическими изменениями. Тридцатилетний период трансформаций в нашей стране привел к глубокому разрыву между ценностями и опытом старшего поколения, сформировавшимися в условиях совершенно иной социальной и политической реальности, и мировоззрением молодежи, выросшей в условиях рыночной экономики, глобализации и цифровизации. Этот разрыв не просто ограничивается непониманием, он трансформируется в полноценный ценностный конфликт, порождающий взаимное недоверие и обвинения. Старшее поколение, пережившее периоды экономической

нестабильности и значительных социальных потрясений, часто придерживается консервативных взглядов, акцентируя внимание на трудолюбии, дисциплине, семейных ценностях и уважении к старшим. Для них характерна ориентация на традиционные источники информации — телевидение, печатные СМИ, личный опыт и рассказы. Молодежь же, выросшая в эпоху доступности информации, более свободолюбива, ориентирована на самореализацию и индивидуализм. Источники информации для них — это интернет, социальные сети, блоги и онлайн-медиа, часто отличающиеся субъективностью и не всегда подтвержденной достоверностью. Это приводит к формированию разных картин мира и усиливает межпоколенческое непонимание.

В Саратове, городе с богатой историей и культурными традициями, активно развивается проект по сохранению народных промыслов, называемый «Арт-школа народных промыслов». В его рамках многодетные семьи и активные пенсионеры, известные также как «серебряные волонтеры» из городского Центра социального обслуживания населения (КЦСОН), получают уникальную возможность познакомиться с мастерством предков. Недавно участники проекта посетили «Академию ремесел», где их ждало увлекательное погружение в мир керамики. Экскурсию провела директор мастерской Татьяна Алексеевна Полонская, руководитель предприятия народных художественных промыслов «Керамический блюз» и идеолог социальных проектов с многолетним опытом. Она не просто рассказала о технологическом процессе изготовления глиняных изделий, а продемонстрировала его на практике, от этапа подготовки глины к работе до конечного результата майолики после обжигов в печах. Участники проекта с интересом наблюдали за работой опытных керамистов, узнавая о тонкостях формирования изделия методом лепки, формовки и на гончарном круге, различных видах глазури и методах декоративной отделки. Татьяна Алексеевна подробно объяснила, как различные составы глины, температура обжига и нанесение глазури влияют на текстуру и качество готового изделия. Она также рассказала о традиционных формах и орнаментах, используемых ремесленниками на протяжении веков, особенности саратовских технологий работы с глиной, подчеркнув их символическое значение и связь с местными легендами и поверьями.

В «Академии ремесел» расположился уникальный музей глиняной игрушки, собираемый Татьяной Алексеевной более 15 лет. Эта коллекция представляет собой подлинное богатство, отражающее эволюцию традиционных форм и техник изготовления

глиняных игрушек из разных регионов России. Здесь представлены как старинные игрушки, так и современные работы. Каждая игрушка — это маленькая история, отражающая быт и художественные представления своего времени. Помимо экскурсии, участники проекта «Арт-школы народных промыслов» приняли участие в мастер-классе по лепке из глины. Под руководством опытных мастеров академии они создавали «тарелочку примирения» в форме «цветика-семицветика». Каждый лепесток тарелочки символизирует важную основу семейных взаимоотношений: любовь, верность, доверие, терпение, взаимопонимание, дружбу и взаимопомощь. Многодетные семьи и пенсионеры с энтузиазмом лепили, обмениваясь опытом и делясь семейными историями. Для многих это стало возможностью не только научиться новому ремеслу, но и укрепить семейные узы и передать традиции следующему поколению. Знакомство с древним ремеслом лепки из глины оказалось не только увлекательным, но и познавательным процессом. Участники проекта узнали о сложных технологических процессах, истории развития керамического производства в Саратове, а также о символическом значении различных орнаментов и форм. Подарки, сделанные своими руками, стали символом сохранения традиций и укрепления семейных связей.

В условиях неопределенности и стресса, которые могут возникать в жизни детей, процесс лепки становится не просто творческой деятельностью, но и способом снизить уровень внутреннего сопротивления. Это, в свою очередь, открывает новые возможности для осознания решений и нахождения выхода из сложных ситуаций. Лепка из глины также способствует развитию самообладания у детей. В отличие от более старших возрастов, дошкольники еще не способны четко формулировать свои мысли и чувства, однако они обладают богатым воображением и фантазией. В современном мире, где доминируют цифровые технологии и виртуальное общение, важно развивать у детей навыки живого общения и творческого самовыражения. Глинотерапия становится важным инструментом в этом процессе, обеспечивая детям необходимую платформу для самовыражения и взаимодействия с окружающим миром[1]. Важно отметить, что существует

[1] См.: *Расторгуева О.В.* Глинотерапия как средство реабилитации детей с ментальными нарушениями. Из опыта работы педагога-психолога по программе «Путешествие в глиняную страну» // Евразийский научный журнал. 2018. № 11. С. 97–99.

различие между понятиями «глинотерапия» и «лепка из глины». Лепка из глины в основном ориентирована на создание конкретного изделия, что подразумевает наличие определенной художественной цели и эстетического результата[2]. В то время как глинотерапия, как метод арт-терапии, фокусируется на эмоциональном состоянии ребенка, его чувствах и внутреннем развитии. Она направлена на улучшение психических процессов, развитие мелкой моторики, творческих способностей и, что особенно важно, на создание безопасного пространства для самовыражения[3]. Значение глинотерапии в образовательной среде подчеркивают многие исследователи и практики. Например, известный ученый и автор учебных пособий по арт-психологии А.И. Копытин акцентирует внимание на терапевтическом эффекте данного метода[4]. Он отмечает, что использование глинотерапии в образовательных учреждениях может существенно повысить уровень эмоционального благополучия детей, а также способствовать их личностному и социальному развитию. Глинотерапия может быть особенно полезна для детей с особыми образовательными потребностями, а также для тех, кто переживает трудные жизненные ситуации. Процесс работы с глиной создает возможность для создания доверительных отношений между ребенком и терапевтом или педагогом, что в свою очередь способствует более глубокому пониманию и поддержке. Таким образом, глинотерапия не только является методом арт-терапии, но и важным инструментом в воспитании и образовании, способствующим развитию эмоционального интеллекта, творческих способностей и коммуникативных навыков у детей. В условиях современного общества, где навыки общения и самовыражения становятся все более важными, глинотерапия может сыграть ключевую роль в формировании гармоничной личности ребенка.

Проект «Арт-школа народных промыслов» не ограничивается лишь теоретическими занятиями. Его сердцевина — практическая работа, погружающая участников в мир традиционных

---

[2] См.: *Едиханова Ю.М.* Глинотерапия в работе с симптомами эмоционального неблагополучия детей // Концепт. 2019. № 6 (июнь). [Электронный ресурс]. URL: http://e-kon-cept.ru/2019/192021.htm (дата обращения: 15.01.2025).

[3] См.: *Бурганов И.А.* Глина как изобразительный материал в арт-терапии: вместо предисловия. Использование глины в арт-терапии: многообразие опыта. М.: Академия искусств Игоря Бурганова, 2018. С. 7–10.

[4] См.: Арт-терапия — новые горизонты / под ред. А.И. Копытина. М.: Когито-Центр, 2006. С. 223.

техник. Мастер-классы проводятся опытными ремесленниками, носителями знаний, передаваемыми из поколения в поколение. Это не просто обучение, а целое путешествие в историю, раскрывающее секреты гончарного дела. Школа располагает специально оборудованными мастерскими, оснащенными всем необходимым инструментом и материалами, что позволяет участникам мастер-классов полностью погрузиться в творческий процесс. Программа обучения разработана таким образом, чтобы учитывать разные уровни подготовки участников. Начинающие осваивают базовые навыки, постепенно переходя к более сложным техникам. Для опытных мастеров предусмотрены специальные интенсивные курсы, направленные на совершенствование мастерства и изучение новых приемов. В рамках проекта также проводятся открытые уроки и лекции, доступные широкой публике. Эти мероприятия призваны популяризировать народные промыслы и привлечь внимание к их важности для сохранения культурного наследия. Особое внимание в «Арт-школе народных промыслов» уделяется межпоколенному взаимодействию. Старшее поколение, хранители традиций, делится своим опытом и знаниями с молодежью, передавая эстафетную палочку мастерства. Это способствует не только сохранению традиций, но и укреплению семейных и общественных связей. Проект организует совместные творческие проекты, где участники разных возрастов работают в команде, обмениваясь идеями и взаимодействуя на равных. Проект «Арт-школа народных промыслов» — это живой организм, постоянно развивающийся и адаптирующийся к новым реалиям, но всегда остающийся верным своей главной цели — сохранению и распространению культурного наследия.

Важно отметить, что участники проекта (многодетные семьи и серебряные волонтеры) узнали о возможностях участия через православные сообщества при храмах Саратова. Многодетные семейные клубы объединяют теперь не только православные ценности (которые разделяются и проектом), но и любовь к глине. Участниками отмечено ее большое созидающее влияние на членов семьи. Распространение информации происходило не только через объявления на информационных стендах храмов, но и благодаря активному участию в этом процессе самих многодетных семей, которые, став участниками проекта, рассказывали о нем своим знакомым и друзьям. Многодетные семейные клубы, ранее существовавшие как относительно обособленные группы, теперь объединяет не только общая вера и православные ценности

(которые, безусловно, являются основой проекта и оказывают значительное влияние на его атмосферу и взаимоотношения между участниками), но и общая любовь к глине. Эта совместная работа с природным материалом стала своеобразным катализатором укрепления связей между семьями. Участники отмечали большое созидающее влияние лепки на членов семьи. Дети, зачастую с трудом сосредотачивающиеся на одном деле, с увлечением лепили разнообразные фигурки, проявляя креативность и терпение. Это положительно сказалось на их мелкой моторике, развитии фантазии и способности доводить начатое до конца. Родители, в свою очередь, находили в совместной лепке возможность провести время с детьми, поделиться опытом, укрепить семейные узы. В процессе работы возникали интересные диалоги, обсуждения и даже семейные шутки, которые способствовали гармонизации отношений.

Проект «Арт-школа народных промыслов» является ярким примером успешной социальной инициативы, способствующей сохранению культурного наследия и развитию межпоколенческого взаимодействия. Он не только распространяет знания о народных промыслах, но и способствует созданию уникальных произведений прикладного искусства, сохраняя дух традиций для будущих поколений. Организаторы проекта планируют расширить географию своей деятельности и привлечь еще больше участников, чтобы сохранять и развивать богатое культурное наследие Саратова.

Диакон Артемий Шаповалов,
магистрант
(Саратовская православная духовная семинария)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КРИЗИСНОГО ЦЕНТРА НА ПРИХОДЕ КАК ПРИМЕР СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ ЦЕРКВИ

Аннотация: В статье освещается проблема организации на приходе кризисного центра, предоставляющего помощь беременным женщинам, оказавшимся в трудных жизненных обстоятельствах. Последовательно описываются система функционирования центра, процесс сотрудничества с другими социальными организациями, приводится богословское обоснование деятельности кризисного центра как одного из направлений социального служения Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: социальное служение Русской Православной Церкви, кризисный центр, духовное окормление беременных, профилактика абортов.

Введение

Актуальность темы, посвященной такой социальной деятельности Русской Православной Церкви, как организация кризисных центров на приходах, связана с тем, что в XXI веке отмечается рост количества женщин и детей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации. Очень часто женщины, столкнувшись с материальными и социальными трудностями, прерывают беременность, совершая аборт. Деятельность кризисных центров, создаваемых на базе приходов православных храмов, вносит определенный вклад в решение этой проблемы. При этом работа центра должна быть профессионально организована, установлены необходимые контакты с медицинскими и социальными учреждениями, обеспечено наличие грамотного персонала.

Целью данной статьи является рассмотрение процесса создания кризисного центра, оказывающего помощь женщинам и детям, находящимся в трудной жизненной ситуации.

Для достижения поставленной цели необходимо решить несколько задач.

1. Раскрыть деятельность кризисного центра в контексте учения о социальном служении Церкви.

2. Изложить организационные детали: описать систему функционирования кризисного центра, сформулировать процедуру работы с женщинами, оказавшимися в трудной жизненной ситуации.

3. Рассмотреть пример работы подобного рода кризисного центра в контексте социальной деятельности Русской Православной Церкви.

1. Деятельность кризисного центра в контексте учения о социальном служении Церкви

Намеренное прерывание беременности, или совершение аборта, воспринимается Церковью как сознательное убийство человека. Это значит, что участвующие в совершении этого преступления нарушают шестую заповедь закона Божия: *Не убий* (Исх. 20:13). В Новом Завете, в Нагорной проповеди, Христос напоминает нам об этой заповеди словами: *Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду* (Мф. 5:21). В этой заповеди заключается наставление Господа обо всем, что связано с телесной жизнью человека.

Нарушением шестой заповеди является как убийство, намеренное отнятие жизни у другого человека, так и лишение другого человека жизни по неосторожности, хотя в последнем случае вина меньше, чем при сознательном убийстве. Именно таким — сознательным — убийством является аборт. Аборты как явление находятся в фокусе внимания биоэтики как «области междисциплинарного знания о границах допустимого вмешательства в процессы жизни и смерти человека посредством новейших биомедицинских технологий»[1].

Одним из важнейших современных документов, отражающих отношение Церкви к вопросам биоэтики, в том числе и к абортам, является документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», утвержденный Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2000 году. В документе

[1] *Силуянова И.В.* Биоэтика // Православная энциклопедия / под ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.; ЦНЦ Православная энциклопедия, 2002. Т. 5. С. 218.

отмечается, что «борьба с абортами, на которые женщины подчас идут вследствие крайней материальной нужды и беспомощности, требует от Церкви и общества выработки действенных мер по защите материнства»[2].

Оправдание абортов в современном мире Церковь воспринимает как один из важнейших признаков моральной деградации общества. Следует отметить, что запрет абортов, на наш взгляд, проблему не искоренит: об этом свидетельствует статистика количества абортов в определенные периоды, когда прерывание беременности было запрещено. Поэтому для решения этого вопроса следует устранять упомянутую причину — низкий уровень нравственности в обществе.

Кроме того, высокий показатель количества совершаемых абортов свидетельствует о снижении значимости института семьи. Традиционно семья в России являлась не только опорой государства, но и центром жизни человека, его хозяйственной и нравственной деятельности, одним из основных аспектов смысла жизни. В настоящее время представляется необходимым возврат к традиционным представлениям о семье и взаимоотношениях между людьми в целом для того, чтобы сохранить общество.

Деятельность кризисного центра, нацеленного на работу с беременными женщинами, в определенной степени способствует укреплению семьи, повышению нравственности в обществе в целом. Это достигается, в частности, благодаря регулярным беседам, которые проводят священник и православный психолог с самими женщинами и с их близкими.

2. Организационные детали проекта по организации кризисного центра

Несмотря на то что, согласно статистике, число абортов постепенно снижается, проблема остается достаточно серьезной.

Так, за пятилетний период, в 2017–2022 годах, количество абортов снизилось на 18%[3], и в целом «в Саратовской

[2] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ru: Официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения: 01.10.2024). Загл. с экрана.

[3] Число абортов в Саратовской области за пять лет снизилось на 18 процентов // Комсомольская правда [Электронный ресурс]. URL: https://www.saratov.kp.ru/online/news/5113822/?ysclid=m1rn6apuw3117708754 (дата обращения: 01.10.2024). Загл. с экрана.

области соотношение количества абортов на общее число беременностей ниже, чем в Приволжском Федеральном округе и в России»[4]. Вместе с тем в нашем регионе в 2023 году было совершено 5230 абортов, из них 44 аборта осуществлены несовершеннолетними[5].

Большое значение для предотвращения абортов имеет деятельность кризисных центров, которые необходимо открывать на приходах. Миссией такого кризисного центра является поддержка материнства, которая осуществляется усилиями Церкви, государства, медицинских и социальных учреждений.

Кризисный центр поддержки материнства будет создавать условия для оказания необходимой помощи беременным женщинам, пребывающим в трудной жизненной ситуации. Основная форма оказания помощи — организация временного проживания в стационаре центра продолжительностью до одного года. В центре на регулярной основе будут проводиться индивидуальные и групповые консультативные встречи и беседы, во время которых священник, православный психолог и другие специалисты смогут поддержать женщин, дать необходимый духовный и практический совет.

Стоит подчеркнуть, что именно духовная поддержка женщин является главным отличием церковного кризисного центра от светских социальных учреждений. Духовная помощь, в отличие от помощи исключительно психологической, предполагает духовное окормление женщины, в рамках которого осуществляется поиск выхода из кризиса с опорой на вероучение Церкви. Работники кризисного центра вместе со священником помогают женщине почувствовать любовь Божию и обрести смысл жизни, ориентируясь на христианские ценности.

Проживание в кризисном центре должно сопровождаться предоставлением не только духовно-психологической,

---

[4] Саратовские врачи отговорили от абортов 735 жительниц региона // Медиахолдинг Саратов 24 [Электронный ресурс]. URL: https://saratov24.tv/news/saratovskie-vrachi-otgovorili-ot-abortov-735-zhitelnits-regiona/?ysclid=m1rn84t0al118257628 (дата обращения: 01.10.2024). Загл. с экрана.

[5] В Саратовской области снизилось число абортов и подростковых самоубийств, но число попыток выросло // Версия Саратов [Электронный ресурс]. URL: https://nversia.ru/news/v-saratovskoy-oblasti-snizilos-chislo-abortov-i-podrostkovyh-samoubiystv-no-chislo-popytok-vyroslo/ (дата обращения: 01.10.2024). Загл. с экрана.

но и медицинской, а при необходимости — юридической помощи.

Целевая аудитория кризисного центра формируется преимущественно из беременных женщин, попавших в трудную жизненную ситуацию, в том числе несовершеннолетних и женщин, подвергшихся домашнему насилию. Главные проблемы, которые будет помогать решать центр, — это сохранение ранней беременности, любой беременности, наступившей вне брака, решение конфликтов в семье, преодоление последствий психологического, физического и экономического насилия.

Поступление женщин в кризисный центр будет происходить несколькими путями: по направлению правоохранительных органов, по рекомендации женских консультаций и других медицинских учреждений, по собственной инициативе.

Для распространения информации о деятельности кризисного центра будут размещены соответствующие объявления по приходам, в средствах массовой информации и в сети Интернет.

Работа кризисного центра, оказывающего помощь беременным женщинам, должна быть нацелена не только непосредственно на самих женщин, но и на их ближайшее окружение — членов семьи, родственников, других близких людей.

3. Пример работы кризисного центра в контексте социальной деятельности Русской Православной Церкви

Церковные и церковно-общественные кризисные центры для женщин с детьми являются важной составляющей социальной работы Русской Православной Церкви. В частности, с 2023 года в Саратове работает кризисный центр «Мать и дитя». Центр был открыт благодаря фонду социальной поддержки «Хорошие люди» при участии отдела по церковной благотворительности и социальному служению Саратовской епархии. Центр сотрудничает с женскими консультациями и роддомами, оборудован всем необходимым для проживания женщин с детьми. Сотрудники центра не только обеспечивают женщин продуктами и вещами, но и помогают составить эффективный план выхода из кризиса. «К сожалению, мы не сможем охватить сразу всех нуждающихся в такого рода помощи, но это начало работы в этом направлении, значительное внимание мы также планируем уделить просветительской, профилактической

деятельности...», — отмечает исполнительный директор фонда «Хорошие люди» Мария Ковалёва[6].

Заключение

Таким образом, кризисные центры по поддержке материнства на базе православных приходов способствуют решению целого ряда проблем. Прежде всего, деятельность такого центра направлена на снижение уровня совершаемых в регионе абортов. Кроме того, просветительская деятельность центра способствует распространению учения Церкви о ценности человеческой жизни. В целом работа такого центра является достойным продолжением социального служения Русской Православной Церкви.

[6] В Саратове фонд «Хорошие люди» при участии Церкви открыл кризисный центр «Мать и дитя» // Патриархия.ru: Официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6089614.html (дата обращения: 01.10.2024). Загл. с экрана.

Зуев Александр Владимирович,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

РОЛЬ ЦЕРКВИ В ВОПРОСЕ ОБРАЗОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ МНОГОДЕТНОЙ СЕМЬИ

Аннотация: В статье рассматривается роль Русской Православной Церкви в формировании и поддержании традиционных многодетных семей. Автор анализирует влияние православного вероучения, проповедей и социальных инициатив на укрепление семейных ценностей и воспитание детей в духе христианской морали. Статья предназначена для широкого круга читателей, интересующихся вопросами семьи, воспитания и религии.

Ключевые слова: многодетная семья, Русская Православная Церковь, семейные ценности, воспитание детей, христианская мораль, Священное Писание, социальные инициативы, традиционная семья, религиозные деятели, православное вероучение.

В современном мире, где институт семьи сталкивается с множеством вызовов, Русская Православная Церковь остается одной из ключевых сил, поддерживающих традиционные семейные ценности[1]. Многодетная семья как идеал, проповедуемый Церковью, рассматривается не только как основа здорового общества, но и как путь к духовному благополучию. В условиях снижения рождаемости, роста числа разводов и изменения общественных норм Церковь предлагает не только духовную поддержку, но и конкретные меры помощи семьям.

Современные вызовы, такие как урбанизация, изменение роли женщины в обществе и экономические трудности,

[1] См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Раздел X // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения 24.11.2024). Загл. с экрана.

создают дополнительные барьеры для создания многодетных семей. Однако Церковь, опираясь на многовековой опыт и учение Христа, продолжает активно участвовать в решении этих проблем, предлагая как духовные, так и практические решения.

С точки зрения Русской Православной Церкви семья — это «малая Церковь», где любовь и вера объединяют родителей и детей. В Послании апостола Павла к Ефесянам говорится: *Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее* (Еф. 5:25). Этот текст подчеркивает, что семья строится на взаимной любви и жертвенности, что является основой для воспитания детей.

Церковь также напоминает, что дети — это благословение Божие. В книге Притчей Соломоновых сказано: *Наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него, когда и состарится* (Притч. 22:6). Эти слова акцентируют внимание на важности раннего воспитания детей в духе веры и нравственности. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, священноначалие и священнослужители часто подчеркивают, что многодетная семья — это не только радость, но и великий труд, который приносит благословение Божие.

Вместе с тем Церковь учит, что семья — это не просто союз двух людей, но и духовное единство, которое должно быть направлено на служение Богу и ближним. В Евангелии от Марка сказано: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мк. 10:9). Этот текст напоминает о святости брака и ответственности супругов друг перед другом и перед детьми.

Помимо оказания духовной поддержки Русская Православная Церковь активно участвует в социальной жизни, предлагая конкретные меры помощи многодетным семьям. Одной из таких инициатив является видеопроект «Семья — малая Церковь», в рамках которого семьи получают не только духовные наставления, но и практические советы по воспитанию детей[2].

Наряду с этим Церковь организует благотворительные акции, направленные на помощь многодетным семьям. Например, проект «Помощь семьям» предоставляет многодетным семьям продуктовые наборы, одежду и школьные принадлежности для

[2] См.: Семья — малая Церковь: видеопроект о семье, любви и верности [Электронный ресурс]. URL: https://semya-cerkov.ru/ (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

детей[3]. Такая поддержка особенно важна для малообеспеченных семей, которые сталкиваются с финансовыми трудностями.

Церковь также активно сотрудничает с государственными и общественными организациями, чтобы расширить помощь многодетным семьям. Например, в рамках совместных проектов с Министерством труда и социальной защиты РФ проводятся мероприятия, направленные на улучшение условий жизни многодетных семей. Такие инициативы помогают не только решить материальные проблемы, но и укрепить доверие между Церковью и обществом.

Церковь играет значительную роль в формировании общественного мнения о многодетных семьях. Священнослужители в своих выступлениях подчеркивают, что многодетность — это не только личное дело каждой семьи, но и общественная ценность. Митрополит Иларион (Алфеев) отмечает: «Выстраивая межрелигиозное взаимодействие, мы стремимся делать акцент на сотрудничестве в сферах, которые представляют для нас общий интерес. Одной из областей, в которой мы обнаруживаем согласие, является защита семьи и детей. Эта тема многократно фигурировала в заявлениях Межрелигиозного совета России, в которых нашла выражение консолидированная позиция традиционных религий нашей страны — православия, ислама, иудаизма и буддизма — по актуальным проблемам современного общества»[4]. Такая деятельность помогает изменить отношение общества к многодетным семьям, подчеркивая их важность для будущего нации.

Церковь также активно участвует в общественных дискуссиях, посвященных вопросам семьи. На круглых столах и конференциях обсуждаются темы поддержки многодетных семей, снижения числа абортов и укрепления института брака. Эти мероприятия привлекают внимание общества к проблемам семьи и способствуют поиску путей их решения.

В дополнение к этому Церковь использует современные средства коммуникации для пропаганды семейных ценностей. В социальных

[3] См.: Проект «Помощь семьям» // Дела Церкви: официальный сайт Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://diaconia.ru/p/pomoshh-semyam/ (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

[4] Митрополит Иларион выступил на межрелигиозной конференции, посвященной защите семейных ценностей // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/123783.html (дата обращения: 22.11.2024). Загл. с экрана.

сетях, на сайтах епархий и приходов и в телевизионных программах публикуются материалы, посвященные вопросам семьи и воспитания детей. Это позволяет церкви доносить свои идеи до широкой аудитории, включая молодежь.

Исторически Русская Православная Церковь всегда играла важную роль в укреплении семьи. В дореволюционной России многодетные семьи были нормой, и Церковь активно поддерживала их через проповедь, благотворительность и образовательные программы. Например, приходские школы, организованные Церковью, помогали детям из многодетных семей получить образование.

В советский период, несмотря на гонения на Церковь, многие верующие продолжали сохранять традиционные семейные ценности. Сегодня Церковь возрождает эти традиции, активно участвуя в социальной и образовательной жизни общества. Например, проводятся лекции и семинары, посвященные взаимоотношениям в семье.

Сегодня Церковь сталкивается с новыми вызовами, такими как секуляризация общества, распространение либеральных ценностей и изменение роли семьи в обществе. Церковь ведет активную деятельность, чтобы противостоять этим вызовам. Например, в рамках образовательного проекта «Духовное наследие» проводятся мероприятия, направленные на сохранение традиционных семейных ценностей[5].

Кроме того Церковь активно сотрудничает с образовательными учреждениями, чтобы внедрить программы духовно-нравственного воспитания детей. Например, в рамках сотрудничества с Министерством образования РФ проводятся уроки, посвященные семейным ценностям. Такие инициативы помогают воспитать у детей уважение к семье и традициям.

Таким образом, Русская Православная Церковь продолжает играть ключевую роль в поддержке и укреплении традиционной многодетной семьи. Через проповеди, социальные инициативы и активное участие в общественной жизни Церковь способствует сохранению семейных ценностей и воспитанию детей в духе христианской морали. В условиях современного мира это особенно важно, так как помогает противостоять вызовам, угрожающим институту семьи.

---

[5] См.: Активисты проекта «Духовное наследие» посетили Колледж московского транспорта // Seldon News [Электронный ресурс]. URL: https://news.myseldon.com/ru/news/index/301024628 (дата обращения: 23.11.2024). Загл. с экрана.

Церковь не только проповедует традиционные ценности, но и предлагает конкретные меры поддержки, такие как благотворительные акции, образовательные программы и участие в общественных дискуссиях. Это делает ее важным союзником в деле укрепления семьи и воспитания будущих поколений.

Священник Даниил Коньков,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

ПРАВОВАЯ БАЗА СОВРЕМЕННОГО СЛУЖЕНИЯ СВЯЩЕННИКА В МЕДИЦИНСКИХ УЧРЕЖДЕНИЯХ

Аннотация: В последние десятилетия в России наблюдается рост интереса к вопросам духовного попечения в медицинских учреждениях, что обусловлено растущей потребностью в комплексной поддержке пациентов, включающей не только физическую, но и духовную реабилитацию[1]. Председатель Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению епископ Верейский Пантелеимон (Шатов) на международной онлайн-конференции «Духовная помощь больничных священников (капелланов) в медучреждениях: право, психология, организация» (6 октября 2021 года) определил основное содержание современного духовного служения следующим образом: «Надо понимать, что служение священника в больнице — это не только желание Церкви исполнить заповедь Спасителя о любви к ближним. Не только потребность системы здравоохранения и медицинского персонала. Это еще и право пациента на доступ к нему священнослужителя, на свободу вероисповедания. И эти права относятся к тем базовым основам, без которых невозможно полноценное общество»[2]. Встраивание систем и ценностей одной организации (религиозной) в сферу деятельности другой организации (медицинского учреждения) требует основательной правовой подготовки. Деятельность священнослужителей в медицинских учреждениях регулируется правовыми актами, знание которых в настоящее время является совершенно необходимым

[1] *Феофан (Замесов), игум.* Церковь и медицина: не оставлять больницы без пастырского попечения [Электронный ресурс]. URL: https://mosmit.ru/library/vedomosti/75/1618/ (дата обращения: 11.11.2024). Загл. с экрана.

[2] Председатель Синодального отдела по социальному служению: Больничное служение Церкви должно иметь надежные правовые основания // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5850383.html (дата обращения 13.11.2024). Загл. с экрана.

для успешной деятельности священнослужителя, осуществляющего духовное окормление медицинских учреждений.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, право-славное духовенство, медучреждения, правовое регулирование, церковно-государственные отношения.

Из многочисленного корпуса правовых документов на первом месте, несомненно, стоит главный закон государства — Конституция Российской Федерации, который защищает право на свободу вероисповедания любого гражданина. Это основополагающее право дает возможность верующим осуществлять свои религиозные потребности вне зависимости от места своего пребывания, в том числе и в стационарах больниц, а также гарантирует священникам возможность осуществлять свое служение в медицинских учреждениях[3]. Статья 28 Конституции Российской Федерации утверждает, что каждый имеет право на свободу вероисповедания[4], а статья 55 подтверждает право на плюрализм мнений, что подразумевает легальность работы священников в общественных и государственных учреждениях[5].

Нельзя не отметить еще один важный документ — Закон РФ под № 3185–1 «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании» от 02.07.1992 (ред. от 04.08.2023). 37-я статья этого закона закрепляет особые права для пациентов, находящихся в психиатрических стационарах: возможность встречи со священником наедине, участия в религиозных обрядах, получения от священнослужителя предметов религиозного назначения (иконы, освященное масло, свечи).

Конкретизацию условий священнического служения в медицинских учреждениях определяет Федеральный закон «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации». Данный закон подразумевает создание правовой основы для обеспечения прав граждан на доступ к медицинской помощи и на соответствующее качество этой помощи. Статья 19 данного закона напоминает о праве пациентов на получение духовной поддержки со стороны священнослужителей: «Пациент

[3] Конституция Российской Федерации [принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 года с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 года] // Консультант Плюс. [Электронный ресурс]. URL: http://www.constitution.ru/ (дата обращения: 15.11.2024). Загл. с экрана.

[4] Там же.

[5] Там же.

имеет право на допуск к нему священнослужителя, а в случае нахождения пациента на лечении в стационарных условиях — на предоставление условий для отправления религиозных обрядов, проведение которых возможно в стационарных условиях, в том числе на предоставление отдельного помещения, если это не нарушает внутренний распорядок медицинской организации»[6].

Результаты правоприменения законов по этой тематике на практике отслеживают Министерство здравоохранения Российской Федерации и местные его филиалы, для эффективного их применения эти ведомства также издают различные приказы и инструкции, касающиеся организации работы в медицинских учреждениях. В некоторых регионах были разработаны рекомендации по взаимодействию медицинского персонала и священнослужителей[7].

Уже с десяток лет правовая база этой тематики дополнена документом под названием «Соглашение о сотрудничестве между Русской Православной Церковью и Министерством здравоохранения и социального развития Российской Федерации»[8], подписанным 8 июля 2011 года. Статья 3 данного документа закрепляет возможность открытия домовых храмов и молитвенных комнат в медицинских учреждениях, что стало в свое время по сути прорывом в сотрудничестве.

Одним из последних правовых актов по рассматриваемой теме стал приказ от 19 ноября 2024 года Минздрава России за № 628 н под названием «Об утверждении общих требований к организации посещения пациента священнослужителями централизованных религиозных организаций и религиозных организаций, входящих в их структуру, в целях совершения

---

[6] Федеральный закон от 21 ноября 2011 г. № 323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» // Министерство здравоохранения Российской Федерации: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: https://minzdrav.gov.ru/documents/7025-federalnyy-zakon-323-fz-ot-21-noyabrya-2011-g (дата обращения: 20.11.2024). Загл. с экрана.

[7] Рекомендации по установлению порядка посещения священнослужителями пациентов // Консультант Плюс. [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=408913#Hdrh7eUsV9NqUosL (дата обращения: 28.11.2024). Загл. с экрана.

[8] Соглашение о сотрудничестве между Русской Православной Церковью и Министерством здравоохранения и социального развития Российской Федерации // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1556321.html (дата обращения: 25.11.2024). Загл. с экрана.

богослужений, других религиозных обрядов и церемоний в медицинской организации, в том числе в ее структурных подразделениях, предназначенных для проведения интенсивной терапии и реанимационных мероприятий, при оказании пациенту медицинской помощи в стационарных условиях»[9]. Данный приказ является одним из важнейших документов, определяющих границы взаимоотношений между священнослужителем и медицинской организацией на практике. Обращаясь к тексту документа, можно выделить следующие положения.

1. К пациенту допускают священнослужителей только централизованных религиозных организаций и религиозных организаций, входящих в их структуру.

2. Священнослужитель должен предоставить соответствующий документ, подтверждающий его статус.

3. Посещение пациента должно осуществляться в соответствии с правилами внутреннего распорядка медицинского учреждения.

4. Таинства и обряды должны проводиться в отдельном помещении, которое, в свою очередь, выделяет медицинская организация.

5. Окормление больного должно проводиться в специально выделенные для этого часы посещения, исключение составляют пациенты, находящиеся в тяжелом состоянии, в реанимации.

6. В случае введения карантина (ограничительных мер) священнослужитель должен применять средства индивидуальной защиты.

7. Количество священнослужителей, одновременно посещающих пациента, находящегося в реанимации или палате интенсивной терапии, ограничено.

8. Запрещается мешать медицинскому персоналу в лечении больного.

---

[9] Приказ Министерства здравоохранения Российской Федерации от 19.11.2024 № 628н «Об утверждении общих требований к организации посещения пациента священнослужителями централизованных религиозных организаций и религиозных организаций, входящих в их структуру, в целях совершения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний в медицинской организации, в том числе в ее структурных подразделениях, предназначенных для проведения интенсивной терапии и реанимационных мероприятий, при оказании пациенту медицинской помощи в стационарных условиях» (зарегистрирован 29.11.2024, № 80404) // Официальный интернет-портал правовой информации [Электронный ресурс]. URL: http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202411290067 (дата обращения: 19.11.2024). Загл. с экрана.

9. За каждым конкретным лечебным учреждением закрепляется ответственное лицо, взаимодействующее со священнослужителями.

10. Допуск к пациенту священнослужителя остается на усмотрении руководителя медицинского учреждения[10].

Руководитель Правового управления Московской Патриархии игумения Ксения (Чернега), комментируя рассмотренный выше приказ, отмечает его согласованность с основными религиозными положениями христианского вероучения: «Приказ в целом учитывает предложения Церкви. В частности, он предусматривает положение, согласно которому в медицинские организации для совершения религиозных обрядов, включая богослужения, таинства причащения и соборования, должны допускаться священники централизованных религиозных организаций»[11]. Министерство здравоохранения также направило методические рекомендации по установлению регионального порядка посещения священнослужителями пациентов, находящихся в стационарных условиях[12], они регулируют взаимоотношения священника, медицинского персонала и больных на низовом уровне. В частности, данный приказ «обязывает руководство медицинских организаций выделять отдельные помещения для совершения религиозных

[10] Приказ Министерства здравоохранения Российской Федерации от 19.11.2024 № 628н «Об утверждении общих требований к организации посещения пациента священнослужителями централизованных религиозных организаций и религиозных организаций, входящих в их структуру, в целях совершения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний в медицинской организации, в том числе в ее структурных подразделениях, предназначенных для проведения интенсивной терапии и реанимационных мероприятий, при оказании пациенту медицинской помощи в стационарных условиях» (зарегистрирован 29.11.2024, № 80404) // Официальный интернет-портал правовой информации [Электронный ресурс]. URL: http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202411290067 (дата обращения: 19.11.2024). Загл. с экрана.

[11] Комментарий руководителя Правового управления относительно приказа Минздрава России «Об утверждении общих требований к организации посещения пациента священнослужителями централизованных религиозных организаций» // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6179377.html (дата обращения: 20.11.2024). Загл. с экрана.

[12] [Методические рекомендации по установлению регионального порядка посещения священнослужителями пациентов] // Больничное служение Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://dobrohospital.ru/wp-content/uploads/2023/10/o.o.-salagaj_v-roivy_metodicheskie-rekomendaczii-o-dopuske-svyashhennosluzhite.pdf (дата обращения: 5.10.2024)

обрядов в стационарных условиях. Речь идет о молитвенных комнатах, домовых больничных храмах»[13].

На практике вышеуказанные приказы и методические рекомендации сочетаются с муниципальными и региональными актами. В некоторых регионах России существуют свои законодательные акты, регулирующие взаимодействие религиозных организаций и медицинских учреждений. Данные документы могут конкретизировать правила обращения пациентов за духовной помощью и ее организацию. Так, во многих епархиях появились духовно-медицинские центры и мобильные бригады православных врачей. Примером, который можно привести в данном контексте, является самоотверженная работа православных врачей медицинской мобильной железнодорожной бригады, работающей в регионах Севера — поезд «Святой Пантелеимон»[14], состоящий из двадцати двух вагонов, восемь из которых оснащены специальным медицинским оборудованием.

Русская Православная Церковь со своей стороны также разрабатывает и принимает документы, касающиеся взаимодействия с медицинскими учреждениями. Так, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» отдельная глава посвящена вопросам здравоохранения. XI глава рассматриваемого документа имеет название «Здоровье личности и народа», в ней, в частности, говорится о том, что «попечение о человеческом здоровье — душевном и телесном — искони является заботой Церкви»[15]. Далее говорится о том, что Церковь крайне высоко ценит труд врачей: «Православная Церковь с неизменно высоким уважением относится к врачебной деятельности,

---

[13] [Методические рекомендации по установлению регионального порядка посещения священнослужителями пациентов] // Больничное служение Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://dobrohospital.ru/wp-content/uploads/2023/10/o.o.-salagaj_v-roivy_metodicheskie-rekomendaczii-o-dopuske-svyashhennosluzhite.pdf (дата обращения: 5.10.2024)

[14] Михаил Мурашко и Олег Белозеров представили уникальный медицинский поезд «Святой Пантелеймон» // Министерство здравоохранения Российской Федерации: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: https://minzdrav.gov.ru/news/2024/08/02/21642-mihail-murashko-i-oleg-belozerov-predstavili-unikalnyy-novyy-meditsinskiy-poezd-svyatoy-panteleymon (дата обращения: 06.09.2024). Загл. с экрана.

[15] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения: 24.11.2024). Загл. с экрана.

в основе которой лежит служение любви, направленное на предотвращение и облегчение человеческих страданий»[16].

Особенно важными совместные труды врачей и священнослужителей стали во время пандемии COVID-19, что неоднократно отмечалось Святейшим Патриархом Кириллом и многими архиереями Русской Православной Церкви. Так, Патриарх на онлайн-конференции «Духовная помощь больничных священников (капелланов) в медучреждениям: право, религия, организация» выразил государству особую благодарность за предоставленную духовенству возможность духовенству посещать ковидные госпитали: «Попечение о недугующих являлось значимым служением христиан во все времена. По милости Божией сегодня в России при активной поддержке государства активно возрождается больничное служение. В наших епархиях появились специальные группы священнослужителей, которые прошли подготовку и посещали пациентов в инфекционных стационарах. Сотни православных волонтеров прошли специальные курсы и стали ухаживать за пациентами COVID-госпиталей Москвы. Надеюсь, что подобное сотрудничество продолжится и впредь»[17].

Особую важность служения врачей отмечает митрополит Саратовский и Вольский Игнатий. В своих проповедях в дни памяти святых врачей — великомученика и целителя Пантелеимона, святых бессребреников Космы и Дамиана, святителя Луки Крымского — владыка обращает внимание прихожан не только на подвиг угодников Божиих, помогавших страждущим людям, но и на труды современных работников медицинских учреждений, своими стараниями и заботой окружающих пациентов. Одним из важных аспектов взаимодействия Церкви и представителей системы здравоохранения, по мнению архипастыря, является награждение ведущих врачей саратовских больниц. «Митрополит Саратовский и Вольский Игнатий встретился с врачами клинической больницы номер один при Саратовском

[16] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения: 24.11.2024). Загл. с экрана.

[17] Приветствие Святейшего Патриарха Кирилла участникам конференции «Духовная помощь больничных священников (капелланов) в медучреждениях: право психология, организация» // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://www.patriarchia.ru/article/102493 (дата обращения: 23.11.2024). Загл. с экрана.

государственном медицинском университете. Во внимание к жертвенному и милосердному служению ближним медикам были вручены архиерейские награды»[18].

Итоги проведенного исследования

Современные правовые акты, регулирующие деятельность священников в медицинских учреждениях, создают правовую основу, которая позволяет эффективно внедрять духовную поддержку в систему медицинского обслуживания. Стремление медицинских работников и священнослужителей к сотрудничеству открывает новые горизонты для комплексного подхода к лечению пациентов, учитывающего их физические, эмоциональные и духовные потребности. Важно, чтобы как можно больше медицинских учреждений осознало необходимость и ценность данной практики, что, в свою очередь, будет способствовать улучшению качества жизни пациентов при включении в эту жизнь духовных ценностей.

[18] Митрополит Саратовский и Вольский Игнатий вручил архиерейские награды врачам клинической больницы № 1 при Саратовском государственном медицинском университете [Видеосюжет] // Телеканал «Союз» [Электронный ресурс]. URL: https://tv-soyuz.ru/Mitropolit-Saratovskiy-i-Volskiy-Ignatiy-vruchil-arhiereyskie-nagrady-vracham-klinicheskoy-bolnicy-nomer-odin-pri-Saratovskom-gosudarstvennom-medicinskom-universitete (дата обращения: 27.11.2024). Загл. с экрана.

Баннов Иван Александрович,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ ПОДРОСТКОВЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Аннотация: По словам Господа Иисуса Христа, если человек не обратится к Богу как отрок, то не войдет в Царство Небесное (см.: Мф. 18:3). Наряду с этим апостол Павел утверждает, что человек создан на творение добрых дел (см.: Еф. 2:10). В связи с этим важно не только привести подростка в Церковь, но и дать ему стимул совершать добрые дела на благо ближних. В настоящее время перед Русской Православной Церковью стоит вопрос о том, какие виды социального служения можно предложить подростку, исходя из Священного Писания и творений отцов Церкви. В статье рассматриваются пути решения данного вопроса.

Ключевые слова: социальное служение, подростковые организации Русской Православной Церкви, скауты, Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви.

По определению М. Г. Дорофеевой[1], социальное служение — это особый синтез общественной деятельности религиозных организаций, связанный с благотворительностью, волонтерским движением и актами милосердия.

Проблема данного исследования состоит в том, что в настоящее время мало изучены библейские примеры и наставления, касающиеся вопроса социального служения подростков, находящихся в Церкви. Еще в начале XX века преподобномученицей

[1] *Дорофеева М.Г.* Социальное служение как направление социальной работы // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2021. № 2 (11). С. 221.

великой княгиней Елисаветой была предпринята попытка[2] соединить скаутское движение как один из видов социального служения подростков с деятельностью Православной Церкви, но события русских революций и смена власти не дали возможности развиться этому начинанию. Подростки, ходящие в настоящее время в Церковь, в большинстве своем мало знают заповедей, советов и примеров из Священного Писания, связанных с социальным служением. Необходимо ликвидировать этот пробел в знаниях, а также показать им примеры практического делания, которые актуальны в настоящее время.

Целью исследования является поиск, анализ и выведение библейских оснований социального служения подростковых организаций Русской Православной Церкви.

Задачи исследования:

1) найти, проанализировать и вывести библейские основания социального служения подростковых организаций Русской Православной Церкви;

2) найти примеры социального служения подростковых организаций Русской Православной Церкви в настоящее время и сопоставить их с библейскими примерами.

Ветхозаветные основания социального служения подростковых организаций Русской Православной Церкви

Первым библейским свидетельством социального служения в Церкви является повеление Божие Адаму о заботе об окружающей среде (см.: Быт. 1:28). Также в книге Бытия (см.: Быт. 7:1–5) Бог повелевает Ною сохранить животных и птиц от надвигающегося потопа. Данные повеления отражаются в 13-й главе «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви»[3]. Современное общество живет по принципам неумеренного потребления, и в связи с этим

[2] См.: Праздник юных разведчиков // Задушевное слово. 1915. 24 мая. С. 1–2.

[3] См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ru: официальный сайт Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://patriarchia.ru/article/105101 (дата обращения 13.04.2025). Загл. с экрана.

Церкви необходимо увещевать общество бережно относиться к окружающей среде.

Следующим библейским свидетельством социального служения ветхозаветной Церкви является странноприимство, впервые явленное еще в повествовании о праотце Аврааме (см.: Быт. 18:1–8, 16). На этом примере показывается, что христианин, если у него есть возможность, обязан принять странника в своем доме, накормить его лучшей едой и затем проводить в дорогу. Отрицательным примером гостеприимства является поведение жителей Содома (см.: Быт. 19:4–11).

В 19-й главе книги Левит Бог дает установление народу израильскому не до конца собирать урожай (см.: Лев. 19:9–10), а оставлять его часть беднякам и пришельцам. Данное установление было дано народу израильскому в связи с тем, что они сами были пришельцами в Египте. Оно показывает важность даяния милостыни бедным. В этой же главе (см.: Лев. 19:34) Бог повелевает принимать пришельца в своей земле как своего соплеменника и любить его как самого себя.

В 25-й главе книги Левит Бог постановляет, что земля на которой живет народ — это Его владения (см.: Лев. 25:23). Данное постановление отражено в 8-й главе «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» как тезис о том, что человек не должен забывать: все, что он имеет, он получил по воле Божией.

В 22-й главе книги Второзаконие Бог повелевает человеку, который нашел пропавшее имущество другого, найти того, у кого оно пропало и передать свою находку (см.: Втор. 22:1–3). Но если не найдет, у кого пропало, то может взять себе и владеть им, пока не объявится хозяин.

В 3-й главе книги Притч царь Соломон советует молодому человеку не отказывать в милостыне нуждающемуся, если есть возможность дать ее (см.: Притч. 3:27). Святитель Николай Сербский толкует[4] данный стих таким образом: дающий милостыню, материальную или духовную, уподобляется Богу, Дающему всякое благо людям. Также в 11-й главе книги Притч царь Соломон утверждает, что благотворитель будет жить в достатке (см.: Притч. 11:24–25). Перечисленные наставления могут побуждать подростков возвращать найденное и творить милостыню.

[4] Поучения на каждый день года святителя Николая Сербского / пер. с серб. акад. И.А. Чароты, А.И. Чароты, В.И. Чароты: В 2 ч. Ч. 1. Минск: Изд-во Дмитрия Харченко, 2014. С. 342–343.

Новозаветные основания социального служения подростковых организаций Русской Православной Церкви

В Новом Завете. Сам Христос в Заповедях блаженства показывает необходимость совершать дела милосердия, чтобы наследовать Царство Небесное (см.: Мф. 5:7). Заповедь о милостыне является одной из основ социального служения Русской Православной Церкви. Одним из главных условий совершения дел милосердия для наследования Царства Небесного является совершение их втайне (см.: Мф. 6:1).

Первое историческое свидетельство о социальном служении новозаветной Церкви находится в книге Деяний апостольских (см.: Деян. 6:1–7). Первыми видами социального служения, осуществляемыми диаконами, были уход за вдовицами и приготовление агап (трапез любви), на которых происходило таинство Евхаристии.

Следующим показанным примером социального служения является изготовление одной ученицей, Тавифой, одежды для членов христианской общины в Лидде. В современных условиях данный вид деятельности расширился до безвозмездного обеспечения необходимыми вещами малоимущих.

Примером служения другим людям можно назвать апостола Павла, который для всех *сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9:22). Данный пример показывает идеал социального служения, которому должны следовать не только подростки, но и взрослые.

В Послании к римлянам апостол Павел просит их творить добро, помогать нуждающимся, быть гостеприимными (см.: Рим. 12:9, 13). Особенно он выделяет необходимость помогать врагу, если он имеет в этом нужду (см.: Рим. 12:20). Также в данном послании апостол Павел побуждает христиан Рима как «сильных» *сносить немощи бессильных* (Рим. 15:1). Эти наставления апостола отражают христианское отношение к нуждающимся в помощи людям.

Во Втором послании к коринфянам апостол Павел уверяет адресатов, что *доброхотно дающего любит Бог* (2 Кор. 9:7). Преподобный Ефрем Сирин, в свою очередь, предостерегает[5],

[5] См.: *Ефрем Сирин, прп.* Творения: В 8 т. Т. 7. М.: Русский издательский центр им. свт. Василия Великого, 2014. С. 123.

что кто свершает милостыню с огорчением, потеряет свою награду — жизнь вечную.

Социальная работа подростковых организаций Русской Православной Церкви в настоящее время

В настоящее время Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви — и, в частности, Братство православных следопытов — реализует следующие формы социального служения.

1. Волонтерская деятельность в форме участия в акциях. Яркими примерами данной формы служения являются сборы гуманитарной помощи беженцам[6], помощь в ликвидации последствий ЧС[7], проведение экологических акций[8].

2. Забота о пожилых людях. Примером этого может служить проведение в Кемеровской епархии акции «Спеши делать добро»[9], в ходе которой православные следопыты посещали пожилых людей перед Новым годом и передавали им подарки (продукты, вещи и книги).

3. Духовная и материальная помощь детям и родителям. Примерами данной формы служения являются

---

[6] См.: На базе молодежного отдела Курской епархии развернули центр гуманитарной помощи беженцам // Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavmolodezh.ru/novosti/10437-na-baze-molodezhnogo-otdela-kurskoy-eparhii-razvernuli-centr-gumanitarnoy-pomoshchi (дата обращения: 29.01.2025). Загл. с экрана.

[7] См.: Православные добровольцы участвуют в ликвидации последствий ЧС на Черноморском побережье // Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavmolodezh.ru/novosti/10846-pravoslavnye-dobrovolcy-uchastvuyut-v-likvidacii-posledstviy-chs-na-chernomorskom (дата обращения: 29.01.2025). Загл. с экрана.

[8] См.: Молодёжь Саратовской епархии приняла участие в экологической акции «В лучах природы» // Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavmolodezh.ru/novosti/10553-molodyozh-saratovskoy-eparhii-prinyala-uchastie-v-ekologicheskoy-akcii-v-luchah (дата обращения: 29.01.2025). Загл. с экрана.

[9] См.: «Спешите делать добро»: православные следопыты Кемеровской епархии дарят пожилым людям заботу и радость // Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavmolodezh.ru/novosti/10812-speshite-delat-dobro-pravoslavnye-sledopyty-kemerovskoy-eparhii-daryat-pozhilym (дата обращения: 29.01.2025). Загл. с экрана.

посещение домов-интернатов[10], проведение акции «Собери ребенка в школу»[11]. В ходе посещения домов-интернатов подростки могут, в частности, помогать сотрудникам учреждения в прогулках с детьми, играть с подопечными в подвижные игры.

Опираясь на представленные в Священном Писании формы социального служения, подростковые организации Русской Православной Церкви избирают те формы, которые наиболее востребованы в нынешних условиях. Некоторые формы социального служения либо трансформируются (так, пример пошива одежды праведной Тавифой реализуется сейчас в основном как обеспечение малоимущих собранной в ходе благотворительных акций готовой одеждой, чаще всего уже бывшей в употреблении), либо практически не используются — как, к примеру, странноприимство. Но это не отменяет того, что православные подростки готовы оказать любую помощь, которая требуется Церкви, государству и обществу, если дать им воодушевляющий пример из Священного Писания, показывающий важность творения добрых дел.

[10] См.: Православные следопыты из г. Мыски посетили детский дом-интернат // Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavmolodezh.ru/novosti/10698-pravoslavnye-sledopyty-iz-g-myski-posetili-detskiy-dom-internat (дата обращения: 29.01.2025). Загл. с экрана.

[11] В Новокузнецком социально-реабилитационном центре для несовершеннолетних прошла акция «Собери ребенка в школу» // Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavmolodezh.ru/novosti/10484-v-novokuzneckom-socialno-reabilitacionnom-centre-dlya-nesovershennoletnih-proshla (дата обращения: 29.01.2025). Загл. с экрана.

Священник Димитрий Пышкин,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

ХРИСТИАНСТВО В РОССИЙСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Аннотация: В статье рассматриваются современные тенденции в обращении к христианским мотивам в российском кинематографе. Автор предпринимает попытку проанализировать феномен православного кино, также дается оценка преимущества кино в ряду других медиа как средства миссии и христианской проповеди. Путем богословского и психологического анализа выявляются особенности в изображении отдельных христианских сюжетов.

Ключевые слова: отечественный кинематограф, православное кино, христианские мотивы в кинофильме, религия в кинематографе, религиозный сюжет, современная православная культура.

История отечественного кинематографа в своей обращенности к религиозной теме проходит свои этапы. Они неразрывно связаны с запросом на формирование определенной мировоззренческой парадигмы. В годы богоборчества любой атеистический фильм, так или иначе высмеивающий и осуждающий феномен религиозности, имел свой отклик у зрителей как строителей «светлого будущего» без нравственных и идейных оков дореволюционной России.

Условно историю развития религиозного сюжета в отечественном кинематографе можно разделить на три этапа. Первый этап — послереволюционное время до начала периода хрущевской оттепели. Он характеризуется враждебным и негативным изображением религии и религиозности. Портрет верующего, как правило, явлен в чертах необразованности и культурной отчужденности, в изображении священнослужителей акцент делается на безнравственности и порочности. Гротескно

изображен мир Церкви как отжившего института, который является рассадником всякого мракобесия и борьбы с прогрессом и знанием.

В период, который характеризуется исследователями кинематографа как религиозный Ренессанс[1] (конец 60-х), происходит обращение к христианским сюжетам. Самым правдивым и знаковым явлением этого времени становится работа гениального русского режиссера А. Тарковского «Андрей Рублев». Картина, ставшая откровением для мира кинематографа, до сих пор остается непревзойденной — даже тогда, когда о вере можно говорить и снимать хорошее кино. Как говорит искусствовед Р. Перельштейн, исследователь новозаветных мотивов в отечественной кинодраматургии 60–80-х годов, «шедевры рождаются тогда, когда говорить о Боге уже можно, но еще страшно. Сейчас уже не страшно, и шедевров меньше стало»[2].

Далее наступил период, в который обращение к религиозной тематике не стало явлением частотным, но искажений в изображении церковного и религиозности стало явно меньше. В фильмах 70-х и 80-х уже преобладает вдумчивость и достоверность в изображении христианской тематики, уходят в прошлое карикатурные портреты верующих людей.

Свобода вероисповедания, дарованная в конце 90-х годов вместе с признанием особой роли православия в истории России, пока не дала больших плодов в развитии православной культуры. Архимандрит Иннуарий (Ивлиев) верно замечает, что мы живем в посттрадиционном обществе, где утрачивается понимание истин, веками передаваемых из поколения в поколение. «Посттрадиционность — это принципиально бесценностное состояние социума, прежде всего порожденное неверием. Действительно, чем характеризуется “традиционное общество”? Господством ценностей, которые со временем, как и всё в мире, меняются, но при этом, в общем и целом, принимаются за абсолютные. В современном сознании они уступили место аксиологическому плюрализму, который является одной

[1] См.: Христианский кинословарь / сост. В.Ф. Семерчук. М.: Госфильмофонд России, 2000. С. 215.

[2] *Перельштейн Р.* Вопрос, который ставит хорошее кино: как остаться человеком? // Реальное время. [Электронный ресурс]. URL: https://realnoevremya.ru/articles/156524-roman-perelshteyn-o-religioznyh-motivah-v-kino (дата обращения: 15.11.2024). Загл. с экрана.

из фундаментальных идеологических основ нашего времени»[3]. Далее он отмечает, что, несмотря на свободу вероисповедания, полученную уже более трех десятилетий назад, мы можем видеть полное отсутствие духовных ориентиров у наших современников, что, вероятнее всего, связано с макропроцессами духовного обнищания.

В столь непростой ситуации наши непреходящие христианские ценности, и прежде всего вера в Бога, особенно необходимы — как главная опора в жизни и путь ко спасению отдельного человека и как средство единения всего народа, сохранения нашей духовности, которой исторически была крепка Россия.

Известно, что каждый христианин должен вслед за апостолами по мере сил и возможностей проповедовать Евангелие. Ведь Сам Христос сказал: *всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим Небесным* (Мф. 10:32). Конечно, эта проповедь должна прежде всего являть пример нашей христианской жизни в Церкви Христовой во всей ее полноте. При этом мы пока не можем говорить о сформированном понятии современной православной культуры, хотя о ней постоянно говорят уже на протяжении тридцати лет. Все, к чему можно апеллировать в отношении этой культуры, являет собой традиционные формы православного искусства: гимнографию, иконографию, архитектуру, агиографию. В них заключены каноны форм, сообразующих православную культуру. Но есть и другие формы, в которых православное христианство может получить воплощение, пусть и не такое фундаментальное, как в традиционных, и это также свидетельствует о том, что дух творит форму, если автор находится в синергии с Творцом. Мы можем говорить о жанре христианского портрета в живописи, театре религиозного сюжета, о христианском киноискусстве, о различных программах на телевидении и других интернет-площадках, которые могут служить трансляции православных ценностей, распространению христианской проповеди.

Кинематограф — это одно из перспективных направлений для проповеди. Благодаря глубоким по смыслу сюжетам, интересным художественным приемам, убедительной игре актеров он способен создавать яркие образы, производить волнующее

[3] *Иоанн уарий (Ивлиев), архим.* Посттрадиционное общество и катехизация: Проблемы и задачи // Санкт-Петербургская духовная академия: официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: https://spbda.ru/publications/arhimandrit-iannuariy-ivliev-post-tradicionnoe-obschestvo-i-katehizaciya-problemy-i-zadachi/ (дата обращения: 15.12.2024). Загл. с экрана.

впечатление на зрителя, побуждать задумываться над важнейшими сторонами нашей жизни, служить призывом к восприятию какой-либо идеи.

Поскольку христианская мысль необыкновенно сложна и многогранна и строится на восприятии человеком Бога, качество вышедших на экраны фильмов оказывалось неодинаковым и зависело не только от таланта и художественного видения авторов, но и от степени их воцерковления.

Один из примеров таких православных кинокартин — фильм Павла Лунгина «Остров», повествующий о прозорливом монахе, душу которого терзает давний грех, о глубочайшем покаянии этого человека и прощении.

Сценарий фильма написан выпускником ВГИКа Дмитрием Соболевым. По его признанию, в поисках смысла жизни и ответов на важнейшие вопросы о Боге он изучал святоотеческую литературу и жития многих подвижников Церкви[4]. В основу созданного им образа легли истории преподобного Феофила Печерского и преподобноисповедника Севастиана Карагандинского.

В центре сюжета — монастырский кочегар отец Анатолий. Он совершил предательство и расстрелял сослуживца в годы Великой Отечественной. Пребывая оставшиеся годы жизни в монастыре, он горько оплакивает свой грех, уединяется на острове, чтобы помолиться о прощении, и лишь перед самой смертью волею Господа узнаёт, что расстрелянный им сослуживец не погиб. В их неожиданной встрече просматривается знак великой милости Божией к раскаявшемуся грешнику.

На главную роль Павел Лунгин пригласил Петра Мамонова, поскольку к тому времени Пётр Мамонов пришел к вере, и его путь к ней был крайне непростым. Сам актер ни от кого не скрывал, что был во власти человеческих пороков, пагубных страстей, не желал слушать призывы близких к отказу от них, ранил сердца самых дорогих людей, терял их из-за этого. И только обратившись к Богу, смог увидеть свою греховность, многое переосмыслить, покаяться и отказаться от прежних привычек. Так что тема глубокого покаяния, которое стало смыслом жизни его персонажа, ему оказалась близка как никакая другая. После завершения съемок, на которые Мамонов получил благословение

[4] См.: «Остров» искупления: Об истории создания, съемках и влиянии фильма Павла Лунгина // ТАСС. [Электронный ресурс]. URL: https://tass.ru/kultura/22463509 (дата обращения: 05.01.2025). Загл. с экрана.

у своего духовника, режиссер отметил, что актер «в большой степени играл самого себя»[5].

В картине снимались также Виктор Сухоруков, воплотивший образ добродушного и терпеливого отца Филарета, настоятеля монастыря, смиренно принимающего чудачества и дерзость монаха-кочегара, Дмитрий Дюжев — в роли отца Иова, завидующего отцу Анатолию, но по-своему любящего его, Юрий Кузнецов — в роли того самого расстрелянного и чудом спасшегося сослуживца — и другие замечательные актеры.

В качестве консультанта фильма привлекли насельника Донского монастыря иеромонаха Космy (Афанасьева), который до принятия монашества был актером. В процессе работы он вносил изменения в сценарий, чтобы не возникало противоречий с церковными правилами и традициями. После завершения съемок он был очень осторожен в своих высказываниях по поводу фильма, говорил, что «Остров», произведет впечатление прежде всего на тех, кто делает первые шаги к вере, «покажет, что есть другая жизнь, покажет, какими путями приходят к Богу»[6].

Раскрытию христианского смысла в этой киноленте способствует использование в кадре на протяжении всего фильма особого образа. На нем сосредотачиваются лишь самые внимательные. Но хотя бы на подсознательном уровне он имеет воздействие на восприятие сюжета и героев. Это образ угля в картине.

«Кочегарка отца Анатолия, его постоянно перепачканное сажей лицо, гора угля, тележка, на которой он изо дня в день возит этот уголь, сначала выдалбливая его из большой кучи на берегу,— все это занимает значительную часть фильма»,— пишет в своей статье Евгения Тутукова и подчеркивает, что кочегар «не боится запачкаться, потому что уже запачкан, и эта грязь гораздо хуже угольной сажи. И остается только упование на милость Божию»[7]. Уголь в фильме — это в символическом смысле средство выжигания, обличения дурного, без чего невозможен путь к покаянию[8].

---

[5] «Остров» искупления: Об истории создания, съемках и влиянии фильма Павла Лунгина // ТАСС. [Электронный ресурс]. URL: https://tass. ru/kultura/22463509 (дата обращения: 05.01.2025). Загл. с экрана.

[6] Там же.

[7] *Тутукова Е.* Уголь, или Новый взгляд на фильм П. Лунгина «Остров» // Православие.RU. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/124184.html (дата обращения: 07.12.2024). Загл. с экрана.

[8] См.: Там же.

Фильм получил несколько наград в России и за рубежом. На XI Международном фестивале «Радонеж» «Остров» был признан лучшим православным игровым фильмом. Кинокартина производит глубокое впечатление, заставляет о многом задуматься, оглянуться на собственную жизнь. И в этом ее предназначение. Пётр Мамонов говорил, что если в результате просмотра фильма хотя бы один человек из десяти тысяч пойдет в храм, значит, авторы свою задачу выполнили.

Вместе с тем нельзя обойти вниманием критику этой кинокартины. Неоднозначную оценку фильм вызвал в кругу воцерковленных людей и представителей духовенства. Многие отмечали, что главный персонаж не проповедует Христа, а лишь юродствует, действуя наперекор настоятелю, а его прозорливость и чудотворения могут привести зрителя к опасным заблуждениям. В то же время даже самые строгие критики не могли не согласиться, что в фильме затронута важнейшая для христианства тема — необходимости покаяния и возможности прощения, которая дается нам не по нашим усилиям, пусть даже особенно ревностным, а благодаря величайшему милосердию Божию.

Например, в своем обзоре на этот фильм, опубликованном в журнале «Вода живая» в сентябре 2011 года, архимандрит Иannуарий (Ивлиев) критически осмысливает эту работу. Высоко оценивая замысел, актерскую игру и художественное воплощение, отец Иannуарий останавливается на аскетическом моменте — сути покаяния главного героя. Он отмечает, что фильм показывает героя так и не покаявшимся, что логически всегда должно предшествовать обращению ко Христу. Герой страдает неискупленностью. Несуразным, на его взгляд, кажется действие благодати через него наряду с испытываемым «состоянием унылого рабства греху» и отсутствием «жизни для Бога с его радостной свободой во Христе»[9]. Далее автор говорит, что с экклезиологической позиции фильм ярко отражает печальную современную церковную реальность искания чудес и благодатных старцев, которые решат все материальные проблемы ищущего. Все герои, приходящие к отцу Анатолию, приходят, увы, не ко Христу и вере. И в конце автор заключает, что фильм «не о христианстве на Руси,

[9] *Иannуарий (Ивлиев), архим.* Опасный образ // Вода живая [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij_Ivliev/opasnyj-obraz/ (дата обращения: 07.12.2024). Загл. с экрана.

но о прискорбной скудости такового, это фильм о мраке, а не о просветлении»[10].

Кроме этой картины на экраны вышли и другие достойные внимания. Конечно, проанализировать их все невозможно. Обратимся к примеру достойной картины «Варавва» снятой в 2019 году режиссером Евгением Емелиным по роману Марии Корелли. Важно отметить одноименный фильм 1961 года, также посвященный Варавве — человеку, упоминаемому в истории распятия Христа. Конечно, взятый за основу фильма сюжет, скорее, притча. Ведь о евангельском Варавве известно очень мало, апостолы Иоанн и Лука свидетельствуют, что он *был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство* (Лк. 23:19). В истории казни Христа важно то, что бушующая толпа предпочла Ему Варавву, который, вероятно, был борцом за права иудеев в их противостоянии владычеству Рима. Автор фильма в одном из интервью честно говорит, что ему важно было показать именно момент обращения ко Христу, переход от одного качества жизни к другому: «В фильме показан путь героя от убийцы до христианина, встретившегося с Богом и достигшего гармонии с самим собой. Поэтому, взяв за основу библейский сюжет, мы рассуждаем на вечную тему выбора жизненного пути»[11].

В фильме хорошо использован минус-прием — отсутствие ожидаемого. Христа зритель на протяжении фильма не видит. Встреча с Ним сопровождается озаренностью светом лиц героев. Это важный момент режиссерской деликатности в изображении сакрального. Фильм, по замыслу режиссера, не документальная реконструкция эпохи, а, скорее, размышление на тему психологического, внутреннего состояния героев. В душе зрителя находят отклик переживания и поступки многих персонажей: Понтия Пилата, самого Вараввы, сестры Иуды, Иосифа Аримафейского, волхва Мельхиора. Фильм правомерно может считаться проповедью любви Христа, Который принимает и ждет каждого, даже того, кто, может быть, уже потерял надежду на спасение.

В качестве фильмов для семейного просмотра можно рекомендовать цикл «Притчи», созданные студией во имя святого исповедника Иоанна Воина Свято-Елисаветинского монастыря

[10] *Иannуарий (Ивлиев), архим.* Опасный образ...

[11] *Емелин Е.* Чудеса сопровождали нас во время работы над фильмом «Варавва» // Proficinema [Электронный ресурс]. URL: https://www.proficinema.com/interviews/detail.php?ID=266785 (дата обращения: 15.12.2024). Загл. с экрана.

в Минске — режиссером Виталием Любецким и монахиней Иоанной (Орловой). Эти короткометражные ленты, которые уже просмотрели многие — и не только воцерковленные — люди, называют новым словом в современном православном кинематографе. Каждая из предложенных зрителю душеполезных историй рассказана с необыкновенной сердечной теплотой, искренностью и не чуждым православным христианам юмором. Но за внешней простотой и незамысловатостью сюжетов таится мудрость, основанная на хранимых веками человеческих ценностях и соответствующая заповедям Божиим. Идеи, заложенные в «Притчах», будут понятны и немало повидавшим на своем веку взрослым, и неискушенным жизненными тяготами детям с их ничем не омраченным сознанием.

В ряду православных картин нашего кинематографа стоит выделить отдельным пунктом документальные, повествующие о возрождении храмов и монастырей, нелегком и полном искушений пути монашества, о социальном служении Церкви. Среди них сегодня появились фильмы с особой тематикой, связанной с последними геополитическими событиями. К работам по этой тематике можно отнести, к примеру, ленту Романа Голованова «Воины Духа».

Не подвергая оценке показанные в фильме события, важно подчеркнуть важность высвеченной в нем идеи о том, что в самые тяжелые для страны дни вера в Бога становится объединяющим началом для всего народа, духовно поддерживает защитников Отечества. Одновременно там звучит мысль, которая оформлена в крылатой фразе: в окопах под пулями атеистов нет. Мы видим, что современный человек приходит к Господу не в радости и успехе, а через испытания, опасности, страдания и скорби, которые попускаются Богом по грехам нашим ради нашего духовного прозрения. Именно тогда, когда человек не может рассчитывать на собственные силы, он начинает уповать на Бога.

Проанализировав несколько картин, можно отметить позитивные тенденции и хорошие перспективы развития такого жанра, как христианское кино в современном отечественном кинематографе, и выразить надежду, что этот жанр займет достойное место в ряду видов православного искусства.

Кривеньков Иван Владимирович,
магистрант
(Саратовская православная
духовная семинария)

ОБРАЗ ПАСТЫРЯ В КОНТЕКСТЕ ЕГО РАБОТЫ С ОБЩЕСТВЕННОСТЬЮ. ВНЕШНИЙ ВИД И РЕЧЬ

Аннотация: В статье рассматривается роль внешнего вида и речи священнослужителей в социальном взаимодействии. Особое внимание уделяется требованиям, предъявляемым к внешним и речевым характеристикам представителей Русской Православной Церкви. Автор анализирует труды святого праведного Иоанна Кронштадтского и приходит к выводу, что внешний вид священнослужителя, включая одеяния для службы и повседневную одежду, имеет важное значение для восприятия его обществом. Подчеркивается, что опрятность и чистота повседневной одежды, а также торжественность и красота богослужебных облачений способствуют укреплению доверия к священнослужителю и его авторитета. Но достойными должны быть не только одеяния, но и речи священника. Недопустимо использование бранных слов. Священник должен стремиться избегать слов-паразитов. Его речь должна приводить людей к Богу, а не отвращать их от этого пути.

Ключевые слова: социальное взаимодействие, внешний вид, речь, Русская Православная Церковь, богослужение, медиапространство, богослужебные одеяния.

В любом социальном взаимодействии особую роль играют внешний вид человека и его речь. Именно они первыми обращают на себя внимание собеседника. Особенно это справедливо в отношении представителей Русской Православной Церкви, которые часто воспринимаются как ее олицетворение. Священник фактически выступает посредником между людьми и Самим Богом, и он должен соответствовать своей особой миссии.

«Восходя от настоящего живого общества священноначалия церковного по лестнице веков, мы доходим, наконец, до первых

преемников апостольских, а таким образом — до апостолов и Самого Господа Иисуса Христа»[1], — указывает в своих наставлениях один из самых известных пастырей Русской Церкви, святой праведный Иоанн Кронштадтский. — Он подчеркивает, что священники «носят на себе сан вечного Первосвященника Иисуса Христа»[2]. Сам Христос некогда был Посредником между Отцом и людьми, в дальнейшем эту роль взяли на себя именно апостолы, а после, через апостольское преемство — священнослужители.

Священник исполняет роль «посредника между Богом и падшим человеком»[3]. Более того, он «соединяет Небо с землей, человека с Богом»[4]. «Священники на Страшном суде будут свидетелями перед Спасителем о покаявшихся грешниках»[5], — подчеркивает святой Иоанн Кронштадтский.

Требования относительно того, какими должны быть личные качества, внешний вид и речь священнослужителей, были уже неоднократно сформулированы. Однако в контексте исследования необходимо акцентировать на них особое внимание. Наиболее полно затрагивает этот вопрос в своих трудах святой праведный Иоанн Кронштадтский.

Анализируя качества, которыми должен обладать священнослужитель и которые важны для взаимодействия с социумом, стоит выделить несколько ключевых. В первую очередь, священник должен обладать смирением. «Кто желает Царствия Божия, тот должен приобресть драгоценнейшую из всех добродетелей — смирение — и тщательно охранять, воспитывать и возращать ее в себе»[6], — отмечает праведный Иоанн. Смирение позволяет утвердить в священнослужителе любовь к Богу. «Любить Бога всем сердцем значит не иметь ни к чему в мире пристрастия и отдать все сердце Господу Богу»[7], — пишет святой пастырь.

Возвращаясь к вопросу о внешнем виде священнослужителя, необходимо отметить, что он имеет особое значение в контексте

---

[1] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Христианский смысл жизни. М.: Даръ, 2006. С. 137.

[2] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Живое слово мудрости духовной. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2014. С. 49.

[3] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Христианский смысл жизни. С. 137.

[4] Там же.

[5] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе. М.: Благовест, 2016. С. 496.

[6] Поучения, слова и беседы протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Кронштадт, 1888. С. 89.

[7] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе. С. 137.

взаимодействия с социумом в медиапространстве. Если священник принимает участие в интервью или прямой видеотрансляции, то его внешний вид обращает на себя особое внимание зрителей. Но даже если общение происходит в формате чата, комментариев в социальных сетях, собеседник может видит аватар, то есть фотографию священника. Священнослужитель может и не использовать фотографию в качестве своего аватара, однако при наличии фотографии он будет вызывать больше доверия у своих собеседников. Данный факт был неоднократно подтвержден в многочисленных исследованиях[8]. Их результаты показывают, что возможность зрительного контакта, пусть даже с фотографией, значительно повышает доверие собеседников[9]. А доверие в общении со священнослужителем крайне важно. Как можно понять, в целом возможность увидеть священника воочию в рамках общения в медиапространстве очень важна, даже если священник будет отображаться лишь на фотографии.

Помимо того что священнослужитель общается с паствой и социумом в целом, он проводит богослужения. Одеяния для службы, в особенности для праздничной, должны отличаться особой красотой и чистотой. «Да не Сам ли Господь установил через Моисея велелепные одеяния священнические и левитские и украшал Своих служителей?»[10], — подчеркивает святой праведный Иоанн Кронштадтский. Священное Писание также неоднократно говорит о важном значении богослужебных одеяний священника. Они призваны подчеркнуть торжественность служб, и наглядно продемонстрировать важность их проведения. Ввиду этого одеяния для службы должны быть безукоризненны.

Основное социальное взаимодействие с паствой, а равно и с социумом в целом, будь то интервью, посещение официальных мероприятий, священник осуществляет, будучи одетым в рясу. Ряса является основным одеянием священнослужителя во внебогослужебной обстановке. Как и иная повседневная одежда священнослужителей она должна быть опрятной. «Мы должны заботиться, чтобы одежда наша была приличная, чистая»[11], — подчеркивает святой праведный Иоанн Кронштадтский.

---

[8] См.: *Хрисанфова Л.А.* Формирование доверия к незнакомому человеку при восприятии его лица по фотографии // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 3. С. 253.

[9] См.: Там же.

[10] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Живое слово мудрости духовной. С. 61.

[11] Поучения, слова и беседы протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. С. 56.

Священник должен постоянно заботиться о своей одежде, поддерживая ее в должном состоянии. При этом священнослужитель должен избегать в повседневности богатых одеяний[12]. В миру священник должен быть одет благообразно и скромно. «Злополучен, кто любит украшения и ищет украшений для тела своего: он не будет прилагать должного старания об украшении души»[13],— подытоживает праведный отец Иоанн.

Одеяния священнослужителей отдельно рассматриваются в 27-м правиле Шестого Вселенского Собора: «Никто из числящихся в клире да не одевается в неприличную одежду, ни пребывая во граде, ни находясь в пути, но всякий из них употребляет одежды, уже определенные для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на одну седмицу да будет отлучен от священнослужения»[14].

На протяжении долгих веков священнослужители Русской Православной Церкви носили именно подобающую священству одежду, как того и требует 27-е правило. Появление в мирской одежде не допускалось и даже не рассматривалось как возможное в принципе. Однако в современном обществе, в силу ряда причин, отношение к данному вопросу несколько видоизменилось и отчасти смягчилось. Этому поспособствовала и советская власть, всячески преследовавшая духовенство и препятствовавшая его святой миссии. Такое отношение вынуждало священнослужителей в случае необходимости прибегать к мирскому одеянию. Однако и сегодня, несмотря на падение советской власти, ношение светской одежды имеет место в священнической среде.

Наиболее оптимально для священнослужителя вне службы всегда надевать рясу[15]. Духовная одежда является одной из форм проповеди, она напоминает людям о необходимости думать о Боге. Вместе с тем ряса является скромной, типовой одеж-

---

[12] См.: Подрясник как форма проповеди: Как следует одеваться священнослужителю // Православие.ru [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.ru/147628.html (дата обращения: 19.12.2024). Загл. с экрана.

[13] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе. С. 638.

[14] См.: Правила Шестого Вселенского Собора // Азбука веры [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/pravo/shestoj-vselenskij-sobor-konstantinopolskij-trullskij/ (дата обращения: 1.02.2025). Загл. с экрана.

[15] См.: *Канев А., свящ.* О внешнем виде священнослужителя // Православная газета: издание Екатеринбургской епархии [Электронный ресурс]. URL: https://orthodox-newspaper.ru/numbers/at29474 (дата обращения: 19.12.2024). Загл. с экрана.

дой и не позволяет отвлекаться на грешные мысли об излишнем украшательстве себя[16].

Видя духовную одежду на священнослужителе, человек в самых разных обстоятельствах может обратиться к нему с вопросом, терзающим его. Более того, священник в духовной одежде в регионах с преобладанием нехристианской религии служит зримой поддержкой для немногочисленных христиан. Более того, духовная одежда влияет на внутренний настрой и самого носителя. «Когда меня только рукоположили в сан диакона, и я стал служить в Москве, то обратил внимание, что если я ехал в метро в церковной одежде, то был весьма сосредоточен, собран и внимателен в своих взглядах и действиях. Если же переодевался в гражданскую одежду, то сразу внутренне расслаблялся»[17], — отмечает митрополит Константин (Островский). Владыка Антоний, епископ Волгодонский и Сальский, подчеркивает, в свою очередь: «Нас собрали в зале, и кто-то из семинаристов задал вопрос про ношение подрясника. Никогда не забуду гениальную фразу, которую сказал наш гость: “Эта одежда спасет вас от многих грехов”. Конечно, это внешняя форма, но она помогает священнику всегда осознавать себя именно священнослужителем»[18].

«Лучше ходить всегда в священнической одежде. Желательно кроме подрясника носить еще и верхнюю одежду — рясу либо символизирующую ее жилетку. Это очень помогает священнику всегда помнить, к чему он призван. Священство ведь не снимешь с себя и не повесишь на гвоздик. А когда человек всякий раз вешает свое облачение на крючок и переодевается в одежду для мирян, то в какой-то момент может совсем потерять ощущение, что он священник, — и днем, и ночью, всегда и везде»[19], указывает, в свою очередь, епископ Мефодий (Кондратьев).

Интерес для исследования представляет и письмо святителя Николая Сербского к одному священнослужителю по поводу возможности и необходимости реформы касательно внешнего вида священнослужителей. Святитель подчеркивает: «Если народ хочет видеть своего батюшку в рясе, с бородой и длинными волосами, все остальные причины не обсуждаются. Если народу неприятно видеть священника в одежде торговца со стрижкой и без бороды, такую “реформу” нужно любой ценой прекратить

[16] См.: Подрясник как форма проповеди: Как следует одеваться священнослужителю.

[17] Там же.

[18] Там же.

[19] Там же.

как оскорбляющую благочестие народа. В таком деле, следовательно, критерием является религиозное чувство народа и его суд, а не вкусы отдельных священников»[20].

За века существования и проповеди Русской Православной Церкви у народа сложилось четкое представление о внешности священнослужителя. Обычно люди представляют себе священника как человека с бородой, облаченного в рясу или подрясник[21]. Для людей важно, чтобы священник был одет подобающе своему статусу, отражая его и отличаясь от мирян. Простой народ зачастую консервативен в своих взглядах. Если священнослужители будут активно носить одежду, которая значительно отличает их от привычного образа пастыря, то это будет отвращать народ от священников.

Говоря в целом, стоит избегать излишнего ношения мирской одежды. Священнослужитель должен как никто помнить о том, что мирская одежда — тлен и что в первую очередь нужно стремиться к облачению небесному. Все процитированные нами священнослужители так или иначе склоняются к тому, что необходимо носить именно духовную одежду[22]. Ряса способствует проповеди среди людей, видящих священника и одновременно напоминает самому священнику о его миссии.

Однако порой дела, стоящие перед священнослужителем, могут требовать от него использовать и мирскую одежду[23]. Дела эти могут быть разнообразны по своей природе — к ним относятся занятия спортом, некоторыми бытовыми делами. Особенно это актуально на селе, где перед священником стоит много житейских задач, которые неудобно делать в длинном подряснике.

Иерей Валерий Логачев отмечает: «Много работ по храму, по домашнему хозяйству — подрясник быстро пришел в негодность. С заказом следующего — проблемы: во-первых, деньги, во-вторых, нужно ездить в город для заказа и на примерку… Второй подрясник надевал уже, только выходя к людям, а дома ходил “в гражданке”. Сейчас, двадцать лет прожив в селе,

[20] *Николай Сербский, свт.* Миссионерские письма. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. С. 163.

[21] См.: *Веткин А.* «Слова забываются, а образ человека остается»: облик пастыря по трудам авторов XIX–XX вв. // Московская Сретенская духовная академия [Электронный ресурс]. URL: https://sdamp.ru/news/n7798/ (дата обращения: 19.12.2024). Загл. с экрана.

[22] См.: Подрясник как форма проповеди: Как следует одеваться священнослужителю.

[23] См.: *Канев А., свящ.* Указ. соч.

подрясник надеваю в основном только на службу и официальные мероприятия. А в повседневной жизни, где бы я ни появился, практически все узнают во мне священнослужителя и без форменной одежды»[24]. Как можно понять из этих слов, порой в священническом одеянии крайне неудобно заниматься не только бытовыми домашними делами, но и делами, связанными с возрождением храма, устроением жизни своего прихода. Большинство священнослужителей, в том числе архипастырей Русской Православной Церкви сходятся на том, что мирская одежда в некоторых случаях вполне допустима.

Ношение священником мирской одежды в Русской Православной Церкви никак не регулируется на официальном уровне, помимо уже указанного 27-го правила. Однако существуют негласные правила[25]. Опираясь на различные советы, которые дают священнослужители, можно определить наиболее оптимальную мирскую одежду для священника. Она должна быть опрятной и чистой. Также она должна быть спокойных, не кричащих цветов, иметь подобающий, не соблазняющий вид, не иметь каких-либо ярких надписей, тем более недопустимы надписи оскорбительного характера на иностранных языках[26]. Недопустима и нарочито роскошная, дорогая мирская одежда, ибо она противоречит жизни и учению Господа Иисуса Христа.

Священник, будучи вынужденным надеть мирскую одежду, должен исходить из цели своего выхода в мир. Если планируется какое-либо официальное мероприятие, он должен быть одет в классический костюм — впрочем, такая одежда подходит и для повседневных выходов в мир. Допустимы для мирского одеяния брюки и свитера или джемперы неярких, естественных цветов. В качестве головного убора можно использовать шляпу или шапку, в том числе и вязаную. Верхняя одежда может быть представлена пальто или плащом, которые также должны быть строгих цветов.

Архипастыри и священники в унисон подчеркивают важность того, чтобы внешний вид соответствовал ситуации, но был при этом максимально строгим[27]. «Во всем должна быть мера и вкус,

---

[24] Подрясник как форма проповеди. Как следует одеваться священнослужителю.

[25] См.: Там же.

[26] См.: *Канев А., свящ.* Указ. соч.

[27] См.: Подрясник как форма проповеди. Как следует одеваться священнослужителю.

который отличает священника от мира прелюбодейного и грешного. Священник, даже в одежде гражданской — строгой, опрятной и со вкусом подобранной, сможет дать пример своей пастве в целомудрии, строгости и порядочности»[28], — подчеркивает священник Андрей Канев в своем докладе на общем собрании клириков Екатеринбургской епархии.

Подчеркивают архиереи и другой важный принцип при выборе одеяния, а именно то, что священник не должен стремиться скрыть свой сан целенаправленно[29]. Нельзя относиться к мирской одежде как к некой временной возможности «снять» с себя сан.

Все это особенно важно ввиду цифровизации современного общества, а также эволюции СМИ. Любая фотография, на которой священнослужитель выглядит неподобающим образом, может моментально распространиться в СМИ, а также на интернет-площадках, и в особенности в социальных сетях[30]. Это справедливо и для тех фотографий, которые священнослужители используют в социальных сетях на собственных страницах. Все такого рода фотографии должны быть строгими, без неуместного окружения, отражать скромность и смирение, коими должен обладать каждый служитель Церкви. Также важно, во что одет священнослужитель на таких фотоснимках, идеальным выбором будут священнические одежды[31]. Возможна также фотография, сделанная во время или после службы, на которой священник запечатлен в праздничном облачении.

Не менее важно и то, как и что говорит священнослужитель. Речь наравне с внешним видом является кважной составляющей образа священника. В Российской империи сложились традиции глубокой подготовки будущих священнослужителей с точки зрения изучения русского языка. В духовных семинариях и академиях семинаристов учили не только русскому языку, но и языкам древним, а равно и европейским, изучались также языки малых народов империи.

В наши дни архипастыри проявляют большое внимание к повышению качества образования семинаристов, в особенности в вопросе изучения языков. Получая необходимую базу знаний

---

[28] *Канев А., свящ.* Указ. соч.
[29] См.: Там же.
[30] См.: Там же.
[31] См.: Там же.

по русскому языку в школе, семинаристы в значительной мере развивают свою речь при обучении в семинариях. Речь в современную эпоху имеет еще большее значение в связи с развитием интернет-пространства, где она может тиражироваться.

Речь, которую используют священнослужители, можно условно разделить на три типа[32]. Первый — это проповедь, второй — речь в рамках личного общения, и третий — речь в интернет-пространстве. Указанные типы речи могут пересекаться между собой. К каждому из них предъявляются свои требования, и каждый из этих типов имеет свои особенности.

Рассмотрим первый тип речи, а именно проповедь. Она может быть изложена письменно, но зачастую рассказывается или зачитывается устно. Проповедь имеет целью назидание слушателей, ее задача — воззвать к чувствам адресата, обратив его внимание на какую-либо проблему[33].

Для проповеди важны красота и точность речи, отсутствие повторений и слов-паразитов. Она часто является главным инструментом взаимодействия священника как с паствой, так и с социумом в целом. К проповедям равно прибегают как иереи, так и сам Патриарх. Этот жанр требует от священника умения видеть реакцию слушателей, четко формулировать и излагать свои мысли, использовать Священное Писание для подкрепления своих слов. «Современная Русская Православная Церковь не только позволяет, но и побуждает священника разнообразить форму и содержание проповеди в миссионерских целях, при условии сохранения языковых традиций жанра»[34], — отмечает Е.М. Морозов. Здесь все также сильны классические подходы, взращиваемые в священниках Русской Православной Церкви, что полностью оправдано исходя из цели и задач проповеди[35].

Второй тип речи относится к личным беседам священника, как со своей паствой, так и в рамках его выхода в мир, в том числе и на различные мероприятия. Здесь требования к речи священника сходны с предъявляемыми к проповеди. Священник должен быть предельно сдержанным и спокойным в диалоге, не терять самообладания вне зависимости от поведения

[32] См.: *Владимиров А., прот.* Искусство речи. М., 2011. С. 47.

[33] См.: *Морозов Е.М.* Язык современной церковной проповеди православного священнослужителя // Язык и культура. 2015. № 2. С. 59.

[34] Там же.

[35] См.: Там же.

своего собеседника[36]. Речь при этом должна соответствовать сану, в ней недопустимы оскорбления.

Третий тип речи священнослужителя — это построение диалога на интернет-площадках, а также в интервью и различных трансляциях. Данный формат диалога является для духовенства относительно новым. Ввиду этого сложно найти подходящие научные или учебные пособия, которые освещали бы данный вопрос. Опираться здесь стоит прежде всего на актуальное мнение священнослужителей, которые активно работают с данными площадками.

«Да, священноначалие в ряде документов напоминало клирикам об ответственности за слово, которое они несут и которое всегда за ними остается, вне зависимости от источника, где они публикуются. Но, в общем-то, какого-то нормативного документа, определяющего всё, на сегодня у нас нет. Может быть, это и хорошо. Потому что жизнь пока еще не подвела нас к необходимости такого нормативного документа»[37],— подчеркивает протоиерей Максим Козлов, председатель Учебного комитета Русской Православной Церкви.

Как отмечено в приведенной цитате протоиереем Максимом Козловым, официальных документов, регламентирующих речь священнослужителей, нет. Поэтому исходить в данном вопросе стоит из общих требований к поведению священнослужителя. Среди таких требований — запрет на использование бранной лексики. Священнику необходимо тщательно подбирать слова, чтобы не допускать пусть и косвенных, но оскорблений оппонентов[38].

Необходимо также подчеркнуть, что данный тип публичной риторики — выступления в онлайн-пространстве — может порождать далеко идущие последствия как для отдельных представителей духовенства, так и для всей Русской Православной Церкви. Связано это с тем, что любые сказанные слова имеют свойство надолго сохраняться в Интернете, равно как и быстро в нем распространяться, затрагивая и иные СМИ. Священник должен сохранять такт и культуру в любых публичных диалогах.

---

[36] См.: *Данилова А.А.* Священник должен поддерживать высокий уровень публичной риторики // Правмир [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravmir.ru/priest-public-rhetoric/ (дата обращения: 19.12.2024). Загл. с экрана.

[37] Там же.

[38] См.: Там же.

Наряду с этим не стоит прибегать к излишним упрощениям речи, которые сейчас активно привносятся в наш обиход.

Подводя итоги, стоит отметить, что перед священнослужителем стоит важная и ответственная задача — спасать людские души. Для этого он должен иметь соответствующие качества, соответствовать своему сану. Особое значение в рамках взаимодействия с паствой и социумом в целом имеют внешний вид и речь священнослужителя. Священник должен отдавать предпочтение именно духовным одеяниям, а в мир выходить в рясе или подряснике. Именно священнические одежды, настраивают мысли пастыря на нужный лад, напоминают ему о его миссии и поддерживают паству.

Для священника допустимо использование мирской одежды, но она должна быть строгой, без надписей, в ней не должны преобладать яркие цвета. Наиболее предпочтительны классические костюмы, брюки со свитерами или однотонными рубашками. Но достойными должны быть не только одеяния, но и речи священнослужителя. Недопустимо использование бранных слов. Священник должен стремиться избегать слов-паразитов. Речь священника должна приводить людей к Богу, а не отвращать их от этого пути.

Богатырев Александр Дмитриевич,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

ФОРМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА С РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И С ОБЩЕСТВЕННЫМИ ОБЪЕДИНЕНИЯМИ

Аннотация: В статье рассматривается сущность понятия государственно-церковных отношений. Определяется роль Русской Православной Церкви в формах ее взаимодействия с государством и с общественными объединениями. Описывается характер реализации традиционных ценностей в различных формах государственно-церковных отношений. В выводе обосновывается актуальность для российского общества светской формы сотрудничества Церкви, государства и общества.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, государство, общественные объединения, традиционные ценности, государственно-церковные отношения, конфессия, цезарепапизм, светскость.

Государственно-церковные отношения — это «общественные отношения, урегулированные нормами и государственного, и церковного права. Содержание государственно-церковных отношений складывается из субъективных прав и юридических обязанностей участников отношений — членов Церкви и Церкви как организации, с одной стороны, и органов государственной и муниципальной власти, соответствующих организаций, учреждений, предприятий — с другой»[1]. В православной практике идеалом взаимоотношения Церкви с государством является модель симфонии властей, принятая в Византии в IV веке. Основным ее условием является взаимное невмешательство Церкви и государства в дела друг друга. В конце XX века взаимоотношения

[1] *Петюкова О.Н.* Правовая природа государственно-церковных правоотношений // Ленинградский юридический журнал. 2010. № 3 (21). С. 7.

духовной и светской властей стали приемлемыми для сотрудничества Церкви с различными структурами государства и общества.

Необходимо отметить, что научным и богословским сообществом до сих пор недостаточно изучена роль конфессиональных и светских институтов в выстраивании взаимоотношений Церкви с государством и общественными объединениями. Считаем необходимым выделить следующие понятия, важные для обобщения исторических форм взаимоотношений между Церковью и светскими институтами: 1) Церковь; 2) государство; 3) общественные объединения; 4) традиционные ценности.

Следует определить следующие задачи:

1) рассмотрение сущности понятия государственно-церковных отношений;

2) выяснение роли Церкви в формах ее взаимоотношений с государством и общественными объединениями, а также роли светских институтов;

3) описание характера реализации традиционных ценностей в формах государственно-церковных отношений;

4) обозначение сходств и различий форм взаимоотношений Церкви со светскими институтами.

Под Церковью в православном догматическом богословии понимается объединение верующих православных христиан, как ныне живущих, так и скончавшихся в истинной вере. «Церковь, будучи видима, поскольку она есть на земле, и к ней принадлежат все православные христиане, живущие на земле, в то же время есть невидима, поскольку она есть и на Небесах, и к ней принадлежат все скончавшиеся в истинной вере и святости»[2].

Сегодня Церковь определяется в том числе и как духовный институт, воспроизводящий социокультурные нормы. К ее социокультурным функциям относятся:

1) социальная интеграция;

2) регуляция общественных ценностей;

3) оказание благотворительной помощи населению.

Этих целей Русская Православная Церковь достигает вместе с нерелигиозными институтами в рамках решения задач, направленных на стабилизацию общественных отношений и решение социальных проблем.

---

[2] *Филарет (Дроздов), свт.* Православный катехизис Православной Церкви. Донецк: Школа права имени святого равноапостольного Владимира, 2020. С. 57.

Государство — это политический институт организации жизни людей, удовлетворяющий общественные потребности, включая и духовную. Оно является одним из основных субъектов диалога с Церковью. К сферам совместной деятельности государства и Русской Православной Церкви относятся дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных и образовательных программ.

Понятие общественного объединения обозначает его как «добровольное, самоуправляемое, некоммерческое формирование, созданное по инициативе граждан, объединившихся на основе общности интересов для реализации общих целей, указанных в уставе общественного объединения»[3]. Общественные объединения, в частности, некоммерческие структуры (школы, больницы, молодежные организации) и благотворительные фонды, зачастую сотрудничают с Русской Православной Церковью. Взаимоотношения Православной Церкви с общественными объединениями имеют целью социальное партнерство и оказание благотворительной помощи конкретным людям. Но при этом их совместная деятельность не характеризуется одинаковыми способами достижения результатов в вопросах общественной, культурной и политической жизни.

Необходимо отметить, что определение традиционных ценностей имеет, как минимум, два значения: богословское и светское. В богословской традиции под ними подразумевают представления о высоких нравственных идеалах и убеждениях, к которым человек должен стремиться ради достижения собственного и общего блага. В светской трактовке под традиционными ценностями, как правило, подразумеваются нормативные требования, служащие основой нормативной регуляции социальной жизни.

Исходя из вышеприведенного описания Церкви и светских институтов, следует выделить классификацию форм государственно-церковных отношений, основанную на идеях религиоведа Ирины Астэр и ученого, кандидата биологических наук, автора трудов по социальной работе Галины Нестеровой. Они выделяют в этих отношениях две формы — конфессиональную и светскую. Выбор данной классификации обусловлен тем, что она в полной мере обобщает роль Русской Православной Церкви в диалоге с нерелигиозными объединениями в разные

[3] Федеральный закон от 19.05.1995 № 82-ФЗ «Об общественных объединениях»; ред. от 08.08.2024 // Собрание законодательства РФ. 1995. № 21. Ст. 1930.

исторические эпохи: «Церковь как организационная составляющая часть конфессии имеет исторический компонент и вектор, входящий во взаимодействие с государством как с развитым мирским социальным институтом власти»[4].

Конфессиональная форма тесно связана с господствующей в государстве конфессией. Эта форма определяется экономической и политической поддержкой института Церкви государством. Данные меры могут способствовать приобретению Церковью признаков государственного института, а в некоторых случаях — ее слиянию с государством. В России данная модель отношений была характерна для Русского царства и Российской империи и воплощалась в двух вариантах — симфонии властей (XVII век) и цезарепапизма (XVIII — начало XX века). Модель симфонии властей была использована в XVII веке царем Михаилом Федоровичем Романовым и его отцом Патриархом Филаретом для наделения патриаршей власти атрибутами царской с целью решения общегосударственных задач. Принцип цезарепапизма сформировался в рамках политических и экономических реформ Петра I, преобразовавшего один из институтов высшего управления Церкви в Святейший Правительствующий Синод — орган, полностью подконтрольный государству.

Светская форма ограничивает политическое взаимодействие Церкви и государства друг с другом. Для нее свойственен частый пересмотр законодательных норм в этой сфере, в федеральном законодательстве провозглашается принцип правового равенства всех церквей и общественных объединений. В России принцип светского государства впервые официально был закреплен в тексте Конституции в 1993 году, а в 1997 году были прописаны пути реализации принципа светскости нерелигиозными институтами.

Если же говорить о соблюдении в том или ином виде тех или иных традиционных ценностей, то стоит отметить, что в условиях светской модели взаимодействия государства, Церкви и общества всем трем сторонам приходится прилагать гораздо больше усилий для достижения общественного консенсуса и взаимопонимания, нежели в рамках модели конфессиональной, потому как в условиях жесткого слияния государства и Церкви какая-либо

[4] *Астэр И.В., Нестерова Г.Ф.* Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства: История и современность // Социальное служение Русской Православной Церкви: мультимедийное учебное пособие [Электронный ресурс]. URL: https://social-orthodox.info/6_1.htm (дата обращения: 12.12.2024). Загл. с экрана.

дискуссия о сути или формах традиционных ценностей представляется маловероятной.

Необходимо отметить сходства и различия форм взаимоотношений Русской Православной Церкви с государством и с общественными объединениями. Сходство наблюдается в следующем: государство и общественные объединения направлены на совместное с Русской Православной Церковью решение социальных проблем. Различия можно свести к следующим положениям:

1) конфессиональная модель отношений между государством и Церковью в отличие от светской формы направлена на максимальное сближение (вплоть до слияния) института Церкви и государства на функционально-властном уровне;

2) светская форма взаимоотношений в отличие от конфессиональной обеспечивает сотрудничество государства, Церкви и общественных объединений на абсолютно равноправной основе.

Таким обрзом, существуют конфессиональная и светская формы государственно-церковных отношений. В каждой из них Церковь вместе с государством и с общественными объединениями следует общим целям социальной и благотворительной направленности. Взаимоотношения Церкви со светскими институтами в российской истории воплощались в трех моделях:

1) симфония властей (XVII век);

2) цезарепапизм (XVIII — начало XX века);

3) светская (конец XX века — настоящее время).

На сегодняшний день в Российской Федерации актуальной формой государственно-религиозных отношений являются светская форма. Она по сравнению с конфессиональной моделью упрощает сотрудничество и Церкви с иными общественными институтами помимо государства. Также в светской модели сотрудничества Церкви и государства, в отличие от конфессиональной, следование традиционным ценностям требует от сторон гораздо больше совместных усилий для достижения общественного консенсуса и взаимопонимания.

Раздел X
Образование и педагогика

Камышанова Инга Владимировна,
педагог-психолог, преподаватель
(воскресная школа Спасо-Преображенского
мужского монастыря г. Саратова)

Зауэр Светлана Владимировна,
учитель ИЗО и технологии
(МОУ «Русская православная классическая гимназия
имени преподобного Сергия Радонежского г. Саратова»)

МЕТОДИКА ИЗУЧЕНИЯ ЗАПОВЕДЕЙ БОЖИИХ С ДОШКОЛЬНИКАМИ И МЛАДШИМИ ШКОЛЬНИКАМИ С ИСПОЛЬЗОВАНИЕМ ПРИЕМОВ ЭЙДЕТИКИ

Аннотация: Статья описывает возможности использования приемов эйдетики при создании программы изучения Ветхого Завета и, в частности, 10 заповедей Божиих в воскресной школе. Авторы переработали существующий методический материал, адаптировали зарубежный опыт и включили в программу собственные разработки. Методика будет интересна воспитателям детских садов и учителям начальных классов, интересующихся нравственным воспитанием детей, что особенно актуально в современном мире.

Ключевые слова: методика преподавания, эйдетика, воскресная школа, заповеди Божии, Ветхий Завет, программа обучения.

Цели методической разработки: на основе методики эйдетики разработать программу изучения Закона Божиего детьми возраста 4–8 лет, в частности, 10 заповедей Ветхого Завета.

Задачи:

• образовательные: познакомить детей с 10 заповедями Божиими,

• воспитательные: способствовать формированию нравственного сознания и поведения на основе усвоения общечеловеческих нравственных ценностей, с основой на 10 заповедей Божиих;

• развивающие: а) общепсихологические задачи: развитие воображения и образной памяти учащихся, умения ассоциировать с изучаемой темой информацию, получаемую через разные

анализаторы; б) социально-психологические задачи: развитие умения анализировать жизненные ситуации и поступки людей, освоение навыков рефлексии.

Актуальность. В цикле изучения Ветхого Завета выявился пробел в знаниях воспитанников нашей воскресной школы. При опросе детей оказалось, что они не знакомы с десятью заповедями, не слышали про них, не узнают их формулировку на слух, хотя большинство детей были из семей, посещающих храм. Так мы решили подробнее остановиться на изучении 10 заповедей.

Новизна данной методики преподавания состоит в том, что в своей работе мы применяли приемы эйдетики на уроках Закона Божьего и разработали целостную программу изучения 10 заповедей. Эйдетику мы рассматривали не только как методику развития внимания, воображения, памяти, но и как способ подачи религиоведческого учебного материала.

Эта методика берет начало от ***эйдетизма***[1] (от греч. «эйдос» — образ) — особого вида памяти, позволяющего удерживать и воспроизводить в деталях образ воспринятого ранее предмета или явления. В этот образ могут входить и зачастую входят также насыщенные образы разных сенсорных модальностей: слуховых, осязательных, вкусовых, двигательных. В отличие от образов восприятия эйдетические образы человек продолжает воспринимать в отсутствии источника образа.

Феномен эйдетизма исследовался в XX веке за рубежом и отечественными психологами и оформился в общепсихологическую теорию. В наши дни исследования дали толчок к построению нового подхода в обучении. Теперь эйдетикой называют методику обучения, которая развивает способность мыслить образами, учит методам запоминания информации, способствует развитию воображения. И.Ю. Матюгин в настоящее время в России основал и развивает Школу эйдетики и быстрочтения. Методы обучения здесь непринужденные и более похожи на игру, чем на скучную зубрежку, в учебе больше творчества, чем воспроизведения по образцу. По словам автора, такой процесс обучения формирует привычку запоминать новое при помощи самостоятельно созданных образов[2]. Приемы эйдетики особенно

[1] См.: Эйдетизм. Рувики: Интернет-энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: https://ru.ruwiki.ru/wiki/Эйдетизм (дата обращения: 06.03.2025). Загл. с экрана.

[2] См.: Школа эйдетики: обучение методикам развития памяти и внимания — эйдотехника и мнемотехника // Сайт Матюгина Игоря Юрьевича. [Электронный ресурс]. URL: https://matugin-eidos.com/ (дата обращения: 06.03.2025). Загл с экрана.

эффективны при обучении детей, поскольку соответствуют восприятию и мышлению ребенка, именно образному в противовес словесно-логическому. Но и в юном, и в зрелом возрасте можно развивать эйдетические способности.

Принципы эйдетики заключаются в:
— использовании образных представлений и ассоциаций;
— привлечении максимального числа анализаторов;
— обеспечении смены видов деятельности;
— создании позитивной атмосферы, игры.

Методами эйдетики являются:
1. Метод кодирования информации в зрительные/графические образы (таблицы, пиктограммы, ребусы и др.).
2. Метод мысленной прорисовки (представление картины в воображении).
3. Метод запоминания точной информации:
— мнемоника (рифмовки, поговорки);
— цепной метод (ассоциативные цепочки);
— акровербальная техника (информация в виде стихов, рассказов, песен).

Ознакомившись с принципами и методами эйдетики, можно увидеть, что она широко используется в педагогике и психологии. Применяется в обучении для облегчения запоминания материала, при создании рекламы.

Далее мы представим вам примерную программу изучения 10 заповедей с пояснениями об используемых приемах эйдетики, которые будут отмечены жирным курсивом.

Программа изучения 10 заповедей Божиих с дошкольниками и младшими школьниками

1. Знакомство с историей Ветхого Завета: «Пророк Моисей на горе Синай. Дарование Закона». Рисование горы Синай во славе Господней — ***художественный зрительный образ***. В начале занятия использовали ***метод мысленной прорисовки*** — просили детей представить себя на месте Моисея: что он видит, слышит, что чувствует?

2. Изготовление макетов скрижалей Завета — работа с ***тактильными ассоциациями***: а) фактурное рисование/раскрашивание скрижалей густой гуашью при помощи губки, с целью передать фактуру камня; б) нанесение 10 заповедей на скрижали

(наклеивание готовых текстов или самостоятельное написание) с правильным расположением их в пространстве — 4/6.

3. Знакомство с содержанием 10 заповедей через восприятие стихотворной формы по книге Л. Ретивской «Чудо на горе Синай» — ***акровербальная техника***[3].

4. Лепка из пластилина Ковчега Завета, где хранились скрижали, — ***тактильные ассоциации***.

5. Пальчиковые и жестовые символы 10 заповедей[4] — ***мнемоника, ассоциации с кинестетическими образами***. Запоминание информации с помощью движений пальцев и рук, т.к. во время воспроизведения жестов дети произносят заповеди. Количество пальцев соответствует порядковому номеру заповеди. Здесь мы адаптировали пятую заповедь «Почитай отца своего и мать»: прикладываем полную ладонь из 5 пальцев к сердцу и делаем поклон.

6. Работа с заповедями в виде плаката с сюжетными картинками — ***кодирование информации в зрительный образ***. За основу мы взяли католические рисунки[5] и создали изображения, адаптированные под православное вероучение.

Сюжетный образ каждой заповеди, учитывающий возрастные особенности детей, способствует идентификации с изображением на картинке. Большинство заповедей мы снабдили пояснениями, доступными для восприятия маленькими детьми. Например, «не прелюбодействуй — храни любовь и верность в семье», «не убивай — не бей, не обижай других», «не укради — не бери чужого».

Использование этих сюжетных картинок возможно не только в виде плакатов, но и в виде карточек для таких игр, как «Соотнеси заповедь и название», «Найди заповедь», «Определи заповедь по картинке». Таким образом, дети будут «расшифровывать» зрительный образ, соединять его со словесной информацией, согласуя работу обоих полушарий.

---

[3] См.: Чудо на горе Синай. Для чтения взрослыми детям / художник Сережа Попов (Сербия), автор стихов Лидия Ретивская. Издательский отдел Саввино-Сторожевского ставропигиального мужского монастыря, 2015. С. 24.

[4] См.: Как быстро запомнить 10 заповедей? // Rutube [Электронный ресурс]. URL: https://rutube.ru/video/44ffb36631d50a052fed0a45add09cb5/?r=wd (дата обращения: 06.03.2025). Загл с экрана.

[5] См.: Детский католический рисунок [Электронный ресурс]. URL: https://i.pinimg.com/736x/4c/6f/66/4c6f66529cd9ab29c5aecb61f89aa1c9.jpg (дата обращения: 06.03.2025). Загл с экрана.

7. Активная игра с мячом «Есть ли такая заповедь?»[6]. Это модификация игры «Съедобное — несъедобное». Применяется для развития внимания, связанного с ***координацией слухового и двигательного анализаторов***. Рекомендуется в качестве отдыха и разрядки, например, между анализом литературных произведений, представленных в следующем пункте программы. Вызывает много положительных эмоций у детей.

8. Заповеди Божии в ***литературных образах***. Метод эвристического чтения специально подобранных нами рассказов, сказок, притч, отражающих последствия нарушения заповедей, — ***акровербальная техника***.

[6] См.: Воскресная школа. Сайт методической поддержки начального богословского образования. Православный Свято-Тихоновский университет [Электронный ресурс]. URL: https://school.orthpatr.ru/node/182129?ysclid=m4ls30myzd243389162%20Православный%20Свято-Тихоновский%20университет (дата обращения: 06.03.2025). Загл. с экрана.

4
Помни день Господень и проводи его свято
Шесть дней трудись, а седьмой день посвящай Господу Богу твоему

9
Не лги
Не произноси ложного слова на ближнего своего

Подбор литературных произведений для демонстрации заповедей

1	Я твой Бог, да не будет у тебя других богов	Притча о главном художнике
2	Не сотвори себе кумира	В. Сутеев. Цыпленок и утенок
3	Не произноси имя Господа напрасно	Притча «Пастушок и волки»
4	Помни день Господень и святи его	О. Соколова. День заботы. Закон Божий в рассказах для детей. Ч. 1
5	Почитай отца и мать своих и продляться дни твои на земле	М. Горький. Воробьишко
6	Не убивай	Л. Толстой. Птичка Е. Пермяк. Самое страшное
7	Не прелюбодействуй	В. Осеева. Хозяюшка
8	Не кради	О. Емельянова. Мишуткин мячик
9	Не произноси ложного свидетельства на другого	Н. Носов. Фантазеры. Карасик
10	Не завидуй	В. Сутеев. Завистливый гусь

9. Просмотр пятисерийного мультфильма «Десять заповедей для детей» (США, 2003) — ***акровербальная техника***.

10. По завершении прохождения программы каждый воспитанник нашей группы получил в подарок книгу С. Бутовой «10 заповедей» — ***акровербальная техника***[7].

[7] См.: *Бутова С.А.* 10 заповедей: пособие для занятий с детьми с пояснениями, загадками, заданиями. М.: Вольный странник, 2023. С. 20.

В заключении важно подчеркнуть, что приемы эйдетики при преподавании Закона Божиего способствовали усвоению материала, вызывали у детей интерес и положительные эмоции при обучении. Проведенная методическая работа позволила нам собрать, систематизировать и обобщить уже имеющиеся наработки по изучению 10 заповедей, подать информацию с помощью приемов эйдетики, адаптировать ее под возраст детей и их психологические особенности, адаптировать зарубежный опыт с учетом отечественных культурных особенностей.

Мы создали подборку детских литературных произведений для иллюстрации последствий нарушения каждой заповеди. Обсуждение этих произведений позволило перейти к теме покаяния и вызвало у детей желание каяться. Появилась идея ввести на занятия приемы рефлексии детьми собственного поведения.

Стоит отметить, что эйдетический прием кодирования информации в зрительный образ при преподавании истории Ветхого Завета также освящался нами в докладе «Интеграция преподавания Закона Божия и художественного творчества для детей дошкольного и младшего школьного возраста» на Пименовских чтениях в 2023 году. В вышеуказанном докладе мы описали принципы подбора простых образов, понятных маленьким детям и доступных к воспроизведению ими на творческих занятиях. Образы ассоциативно связаны с основными темами Ветхого Завета и могут являться его иллюстрациями.

Еремин Андрей Викторович,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

ФОРМИРОВАНИЕ МЕТАПРЕДМЕТНЫХ УМЕНИЙ У ШКОЛЬНИКОВ ПО МЕТОДИКЕ «СОКРАТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ»

Аннотация: В статье рассматривается методика «Сократический диалог» как средство формирования метапредметных умений у школьников. В условиях современных образовательных стандартов особое внимание уделяется развитию критического мышления, навыков анализа и рефлексии. Методика, разработанная М. Липманом на основе философского метода Сократа, позволяет учащимся осваивать способы аргументации, выявления логических несоответствий, а также развивать способность к конструктивному взаимодействию. В работе анализируются ключевые аспекты данной методики, ее влияние на образовательный процесс и условия успешной реализации.

Ключевые слова: метапредметные умения, критическое мышление, сократический диалог, Мэтью Липман, проблемно-диалоговое обучение, коммуникативные навыки, рефлексия, аргументация, философия для детей, образовательные стандарты.

Одной из наиболее известных программ обучения философии в школе является программа «Философия для детей» (Philosophy goes to school[1]), созданная Мэтью Липманом. Она включает в себя технологию диалогового обучения, что способствует наиболее эффективному задействованию личностных и коммуникативных универсальных учебных действий. Программа «Философия для детей» подходит для учеников не только средней, но и начальной школы. Суть ее заключается в том, что учитель в начале урока

[1] See: *Lipman M.* Philosophy goes to school. Philadelphia: Temple University Press, 1988. P. 205.

вместе с учениками читает философски нагруженную повесть, а после этого в режиме свободного общения задает обучающимся вопросы, направляя их размышления в нужное ему русло. Таким образом, дети не просто воспринимают готовые знания, транслируемые авторитетами, а сами заново проходят путь рассуждений мыслителя, ведомые учителем.

М. Липман предлагает для использования на уроках тексты собственного сочинения, которые названы по именам главных героев («Элфи», «Нус», «Пикси» и так далее). Благодаря тому, что в каждой повести есть главный герой, являющийся сверстником обучающихся, который попадает в ситуацию, способствующую размышлению над конкретным философским вопросом, школьники проще ассоциируют себя с героем и лучше запоминают диалог с педагогом и одноклассниками.

Н.С. Юлина, доктор философских наук, объясняя принципы программы «Философия для детей», пишет, что традиционный метод преподавания философии через перечисление философов и их концепций является неэффективным. Как подчеркивает автор, «для детей, да и для любых новичков, это только материал к сведению»[2]. М. Липман же предлагает принципиально новый подход, который преподносит философию не в виде «музейных экспонатов», но в виде практически работающих (неавторитарных) инструментов, помогающих разумно рассуждать в обычной жизни.

Как уже было указано ранее, программа М. Липмана основана на технологии диалогового обучения. Следовательно, она включает в себя все преимущества диалога как метапредметной технологии — возможность совершенствовать навыки работы с информацией, навыки коммуникации и так далее. Этот факт делает данную программу актуальной в современной школе и даже в школе будущего.

Как пишет М. Липман, главной задачей его программы является обучение не сведениям о философии, а самому навыку философствования. Программа «Философия для детей» ориентирована на сократический метод обучения. Его основным педагогическим приемом является задавание вопросов на различные темы не только другим людям, но и самому себе. Данный метод предполагает активное вовлечение ученика и учителя в философствование, «поиск истины». Сократический диалог позволяет

[2] *Юлина Н.С.* Философия для детей: Обучение навыкам разумного мышления. М.: Канон+, 2005. С. 47.

ученику познакомиться с философией не извне, а изнутри, стать субъектом философии. Это способствует развитию личностных качеств обучающегося, так как подобный диалог подталкивает ученика к формированию собственного мнения по поводу различных вопросов и выстраиванию его аргументированной защиты во время беседы.

М. Липман в противоположность сократическому методу приводит метод платоновский. Суть платоновского метода обучения философии состоит во встраивании учащегося в историко-философский контекст. Педагог, используя этот метод, учит школьника уважать мыслителей прошлого и настоящего, сопоставлять различные интеллектуальные схемы. У этого метода есть свои недостатки, которые наиболее ярко видны именно в современном мире. Обучение истории философии авторитарно по своей сути, оно не дает ученику проявить инициативу и ограничивает его в высказывании собственного мнения, к тому же язык философов прошлого требует толкования для неподготовленного человека, что существенно повышает порог вхождения в смысл. К этому прибавляется и то, что такой способ преподавания может быть ориентирован исключительно на учеников старшей школы, так как детям из начальной школы этот курс окажется не по силам. И надо понимать, что изучение истории философии никогда не научит человека непосредственно навыку философствования.

Метод сократического диалога подразумевает, что основой этого диалога станет текст. Этот текст должен «одновременно стимулировать природные интеллектуальные, эмоциональные, лингвистические диспозиции личности и снабжать ее наработанными в профессиональной философии инструментами»[3]. В этом качестве нельзя использовать какие-либо учебники, считает М. Липман, так как в них содержатся явные признаки авторитарного обучения, язык профессионален, а материал отрывочен. Также довольно сложно использовать оригинальные тексты философов, так как они требуют дополнительной подготовки для погружения в их культуру, язык и стиль мышления. Для новичков, которыми, несомненно, являются школьники, это трудно.

В связи с этим автор указанной программы пошел по пути написания собственного учебного материала, который развивает любознательность, творческое мышление и навык выражения своей точки зрения. Лучше всего для этого подходит

[3] *Юлина Н.С.* Указ. соч. С. 58.

художественная повесть, написанная на близком и понятном для учеников языке, в которой содержится философская проблема. М. Липман представил несколько таких повестей собственного сочинения. Сюжетные события повести построены вокруг ординарных, на первый взгляд, событий жизни героя. Сложность истории соответствует возрастам школьников, на которых она ориентирована. «По ходу сюжета персонажи наталкиваются на вопросы, которые порождают состояние интеллектуального беспокойства, что по замыслу должно вызывать аналогичное состояние у читателя»[4]. После совместного прочтения повести с учениками учитель начинает задавать им вопросы, подталкивающие к размышлению, спрашивает, как бы сами ученики поступили на месте главного героя.

Для учителя обществознания такие повести могут оказаться полезными и актуальными, так как часто их содержание отлично сочетается с темами уроков.

Например, философски нагруженная повесть «Марк» затрагивает такие вопросы, как «для чего нужно и нужно ли вообще посредничество в конфликтах?», «насколько эффективно решение конфликта насильственными методами?», «как следует вести себя посреднику, чтобы снять, а не увеличить напряжение между конфликтующими сторонами?». Эта повесть может быть полезной при объяснении сразу нескольких тем из учебника восьмого класса[5], например, «Социализация личности и отклоняющееся поведение», «Социальные статусы и роли», «Социальная структура общества».

Повесть «Лиза», затрагивающая этические вопросы, оказывается актуальной во время объяснения таких тем из учебника восьмого класса, как «Мораль», «Моральный выбор — это ответственность». А повесть «Сьюки», которая способствует рассуждению об искусстве и литературе, может помочь на уроках, посвященных таким темам, как «Сфера духовной жизни», «Влияние искусства на развитие личности и общества».

Подводя итог, можно с уверенностью сказать, что педагогическая технология диалогового обучения является наиболее предпочтительной для преподавания философии в школе, так как наиболее эффективно затрагивает личностные, коммуникативные и познавательные универсальные учебные действия.

---

[4] *Юлина Н.С.* Указ. соч. С. 61.

[5] См.: *Боголюбов Л.Н.* Обществознание. 8 класс: учебник для общеобразовательных организаций. М.: Просвещение, 2020. С. 167.

Программа М. Липмана, основанная именно на диалоговом способе обучения, является актуальной для современной российской школы, потому что в наибольшей степени соответствует целям и задачам, заложенным в образовательном стандарте нового поколения. Методика «Сократический диалог» позволяет ученику познакомиться с философией не извне, а изнутри, посмотреть, как она «работает» на практике, в его собственной повседневной жизни.

Совин Александр Викторович,
магистрант
(Саратовский национальный исследовательский
государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского)

ОПЫТ ГБОУ СО «СКШ № 1 ИМ. Б.Н. ЕРЁМИНА» В НРАВСТВЕННО-ПАТРИОТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ УЧАЩИХСЯ

Аннотация: В современных исторических условиях важность патриотического воспитания обуславливает необходимость использования потенциала всех социальных институтов. В условиях светского характера российского государства Православная Церковь может быть рассмотрена как хранительница социально-культурного опыта предшествующих поколений. Этот опыт является основой взаимодействия Церкви и общеобразовательных учреждений в организации патриотического воспитания. В статье описывается пример такого взаимодействия на базе ГБОУ СО «СКШ № 1 им. Б.Н. Ерёмина». Взаимодействие школы и Церкви является дополнительной по отношению к светской формой патриотического воспитания и включает в себя изучение подвигов русских святых-воинов, участие в церковных обрядах, духовно ориентированном туризме. В статье приведены позитивные примеры реализации данного взаимодействия.

Ключевые слова: патриотическое воспитание, государство, общество, Православная Церковь, молодежь, кадеты, патриотизм.

Проблема синтеза духовно-нравственного и патриотического воспитания личности приобретает в настоящее время все возрастающую важность. Одним из основных направлений Стратегии развития воспитания в РФ является «формирование у детей высокого уровня духовно-нравственного развития, чувства причастности к историко-культурной общности российского народа и судьбе России»[1]. Президент РФ В.В. Путин неоднократно

[1] Распоряжение Правительства РФ от 29.05.2015 № 996-р «Об утверждении Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» // Консультант Плюс [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_180402/f62ee45faefd8e2a11d6d88941ac66824f848bc2/ (дата обращения: 02.12.2024). Загл. с экрана.

подчеркивал, что необходимы «укрепление единства нашего многонационального народа, сбережение традиций, духовных и нравственных ценностей, завещанных нам предками. Именно солидарность граждан, общая готовность отстаивать интересы Отечества, правду и справедливость позволяют нам достойно отвечать на любые вызовы, уверенно идти вперед, добиваться намеченных целей, обретать новых друзей и единомышленников»[2]. Схожее мнение высказывает современный исследователь вопросов православной педагогики профессор С.Ю. Дивногорцева: «на сегодняшний день вопросы воспитания детей и молодежи актуализируются с новой силой, и на первое место встают проблемы пробуждения патриотических чувств — любви к Родине, своему краю, своему народу»[3].

Масштабность стоящей перед современным российским обществом задачи требует консолидации всех социальных и культурных ресурсов, способных внести вклад в формирование патриотичной и духовно зрелой личности. Вместилищем неисчерпаемых ресурсов, образов, смыслов, повествований и ценностей является Русская Православная Церковь. В связи с этим совместная деятельность Церкви и общеобразовательных организаций в патриотическом воспитании личности вызывает неослабевающий интерес как со стороны теоретиков, так и со стороны педагогов-практиков. В то же время возникает вопрос о формах взаимодействия Православной Церкви и образовательной организации, что является достаточно деликатной темой, поскольку основывается на соблюдении принципов отделения религиозной организации от государства, так как «Россия — светское государство»[4]. Тем не менее Русская Православная Церковь

---

[2] Приветствие президента РФ В.В. Путина участникам XXVI Всемирного Русского Народного Собора «Русский мир: внешние и внутренние вызовы», 28 ноября 2024 г. // Всемирный Русский Народный Собор [Электронный ресурс]. URL: https://vrns.ru/documents/privetstvie-prezidenta-rossii-v-v-putina-uchastnikam-xxvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora-russk/ (дата обращения: 05.12.2024). Загл. с экрана.

[3] *Дивногорцева С.Ю.* Патриотизм, народность, национальное воспитание и святость: что о них «знает» православная культура? // Образовательная среда организации: связь поколений в вопросах духовно-нравственного и патриотического воспитания человека и гражданина: сборник трудов III Международной научно-практической конференции, Ижевск, 29 января 2021 года. Ижевск: Изд-тво УИР ИжГТУ им. М.Т. Калашникова, 2021. С. 177.

[4] Федеральный закон от 26.09.1999 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» // Консультант Плюс [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ca78a0f4594e9666e8259f2b87a4df2e59a38cb4/ (дата обращения: 28.11.2024). Загл. с экрана.

может рассматриваться не только как религиозная организация, но и как социально-культурный институт, впитавший в себя коллективный опыт предшествующих поколений.

Российское законодательство определяет культурное наследие как «материальные и духовные ценности, созданные в прошлом, а также памятники и историко-культурные территории и объекты, значимые для сохранения и развития самобытности Российской Федерации и всех ее народов, их вклада в мировую цивилизацию»[5]. На протяжении всей истории страны православие является важным феноменом российской культуры, определяющим ее специфику и особенности развития. После Крещения Руси в течение долгого периода именно Церковь выполняла роль хранителя культурных ценностей: в соборах и монастырях собирались предметы старины, богослужебная литература, летописи, работы православных философов и художественные сочинения. В настоящее время мы можем определить, что ценностями православного культурного наследия являются также объекты архитектуры, иконы, обряды.

Примером взаимодействия общеобразовательной организации и Русской Православной Церкви является опыт ГБОУ СО «СКШ № 1 им. Б.Н. Ерёмина». Особенностью педагогической деятельности образовательного учреждения является наличие в каждом классе штатных воспитателей. Основную часть их составляют офицеры запаса — бывшие военнослужащие и работники правоохранительных органов, прививающие кадетам основы воинских традиций, любовь к Родине на примерах ратных подвигов отцов и дедов. В кадетской школе фактически взаимосвязанно реализуются два направления патриотического воспитания: первое, оно же основное, является сугубо светским, а второе осуществляется совместно с Русской Православной церковью.

В рамках светской формы патриотического воспитания в нашей школе реализуются «Рабочая программа воспитания» и «Календарный план воспитательной работы». Перед началом занятий поднимается государственный флаг и исполняется гимн, а по понедельникам первым занятием является «Разговор о важ-

[5] «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» (утв. ВС РФ 09.10.1992 N 3612-1, ред. от 25.12.2023) // Консультант Плюс [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_1870/068694c3b5a06683b5e5a2d480bb399b9a7e3dcc/ (дата обращения: 28.11.2024). Загл. с экрана.

ном», основные темы которого связаны с ключевыми аспектами жизни человека в современной России.

Вовлечение обучающихся в жизнь кадетской школы происходит через механизм самоуправления, целью которого является подлинное участие в ежедневном управлении для решения определенных задач и приучение к ответственности, в том числе коллективной. Обучающиеся кадеты реализуют свое право на участие в формировании образовательной среды через выборный орган — Совет младших командиров.

За более чем двадцатилетнюю историю в образовательном учреждении сложились небольшие экспозиции, которые в 2016 году были объединены в школьный музей. На стендах музея представлены исторические документы Российской армии, кадетского движения, предметы времен Великой Отечественной войны и современные свидетельства побед в зоне специальной военной операции.

Патриотическое воспитание во взаимодействии с Русской Православной Церковью осуществляется в нескольких формах.

1. Изучение роли значимых государственных деятелей и полководцев в истории Российского государства, которое происходит на уроках истории. Для полного понимания многогранности исторически значимых личностей необходимо рассмотреть их духовное и нравственное состояние. В беседах с обучающимися священник знакомит их с нравственным и религиозным измерением личностей великих русских полководцев и государственных деятелей, часть которых является святыми Русской Православной Церкви. Святые благоверные князья Александр Невский и Димитрий Донской, праведный воин Феодор Ушаков — это не только прославленные воины, защищавшие Отечество в разные исторические периоды, но и православные люди, искренне верившие в то, что победа русского оружия происходит исключительно по воле Божией. Такие встречи с православным священнослужителем раскрывают подвиг святых воинов с духовной стороны. Объективно в результате встреч со священником у учеников отмечается возникновение устойчивых дружеских связей, стремление к достижению командных результатов и повышение интереса к гуманитарным дисциплинам.

2. Участие в обрядах Русской Православной Церкви. Одним из таких обрядов является молебен, вид богослужения, во время которого молящиеся просят и благодарят Бога. Участие в таком богослужении несет не только метафизический смысл. Молебен — это опыт иммерсивного погружения в ритмы духовной жизни

традиционного русского общества. Молебен позволяет прикоснуться к традиции и ощутить связь с предшествующими поколениями, представляя, что так же стояли на молебне и молились перед битвой воины А. Суворова, моряки адмирала Ф. Ушакова. По сложившийся традиции, с согласия родителей и при их активном участии, в начале каждого учебного года в кадетской школе совершается молебен на начало учебного года.

Но не только в молебнах участвуют обучающиеся. В настоящее время сформировался опыт участия в литиях — кратких богослужениях о погибших воинах. В память о погибших на СВО земляках их имена заносятся на плиты мемориала «Землякам, павшим в локальных войнах» на Соколовой горе. Церемония происходит в присутствии родственников погибших, представителей органов власти, служителей традиционных религий, активистов общественных объединений и кадетов. Во время этих скорбных мероприятий совершаются заупокойные литии по убиенным воинам[6]. Кадеты воочию видят пример доблести воинов, положивших свою жизнь за победу, и это не может оставить их равнодушными, заставляет задуматься о происходящем в жизни общества, оставляет след в личности кадета.

3. Опыт духовно ориентированного туризма — поездки в места воинской славы, в храмы и монастыри. Правовая форма таких поездок требует пояснения. В 2019 году введена новая статья 17.1 в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ, которая определяет понятие «паломник» как «физическое лицо, совершающее путешествие (поездку) для посещения мест религиозного почитания (паломничества) и объектов религиозного назначения, расположенных на территории Российской Федерации и за ее пределами, в целях участия в религиозных обрядах и церемониях»[7]. Очевидно, что поездка, организованная в рамках воспитательной работы в общеобразовательном учреждении, паломнической

[6] См.: Митрополит Игнатий принял участие в церемонии занесения на мемориал имен погибших военнослужащих // Православное Поволжье: информационно-аналитический портал Саратовской митрополии [Электронный ресурс]. URL: https://eparhia-saratov.ru/Articles/mitropolit-ignatijj-prinyal-uchastie-v-ceremonii-zaneseniya-na-memorial-imen-pogibshikh-voennosluzhashhikh (дата обращения: 11.12.2024). Загл. с экрана.

[7] Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 02.11.2023) // Консультант Плюс [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/773127fbdfeadadcddeb360dfd7217c5ec5d1c6c/ (дата обращения: 11.12.2024). Загл. с экрана.

не является. Хотя современный исследователь Г.Н. Блажина, говоря о религиозном туризме, не исключает паломническую оставляющую: «Религиозный туризм — это самостоятельный вид туризма. У него, как и у других его видов, есть свои разновидности: паломнический туризм и религиозный туризм экскурсионной направленности»[8].

Для кадетов неоднократно организовывались поездки в места воинской славы. Так, в 2018 году обучающиеся посетили Бородинское поле, получив возможность погружения в атмосферу происходивших исторических событий. В здании музея кадеты изучили подлинные предметы, связанные с Бородинским сражением — мундиры, штандарты, оружие, награды и документы обеих армий. Все это позволило лучше понять роль русского воинства в защите страны от иностранных агрессоров. Не менее значимой частью поездки было посещение храмов Спасо-Бородинского монастыря, основанного в 1818 году вдовой погибшего на Бородинском поле генерал-майора А.А. Тучкова. Там произошло ознакомление с архитектурным комплексом в его сохраненном историческом виде, росписью храмов, старинными иконами, богослужебными предметами. Поездка оказала на кадетов благотворное влияние, пробудила интерес к истории. Некоторые из ребят, побывав на месте доблести русского воинства, начали путь своего воцерковления.

Подводя итоги, можно утверждать, что совместная деятельность Русской Православной Церкви, осуществляемая в сотрудничестве с образовательными учреждениями, приводит к видимым результатам, а патриотическое воспитание не должно сводиться только к определенным массовым системным мероприятиям, но должно затрагивать ценностный центр личности. Церковь не просто передает традиции и память предков, но и наполняет их ценностным метафизическим содержанием.

[8] *Гужина Г.Н., Гужин А.А.* Религиозный туризм как сегмент современного туристского рынка // Физическая культура. Спорт. Туризм. Двигательная рекреация. 2016. Т. 1, № 2. С. 25.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I.
Искусство и культура

Кулапина О.И. Из прошлого кафедры теории музыки и композиции Саратовской консерватории: Иван Дмитриевич Тулупников 4

Манжос Н.Н. Наследие иконописца Пимена Максимовича Софронова 9

Сергиенко Ю.А. Вышивка как символ: чудо Георгия о змие 15

Раздел II.
Словесность

Дорофеева Ю.Г. Память военного времени (Н. Алексеева «Полунощница») 22

Киреева Е.В. Роль песни в жизни народа в годы Великой Отечественной войны 29

Хвостова О.А. Саратовская книга военного времени: Гуковский Гр., Евгеньев-Максимов В. Любовь к родине в русской классической литературе (Саратов, 1943) 36

Москвичев И., свящ. Мотивы книги Екклесиаста в рассказе А.П. Чехова «В ссылке» 44

Халитова Н.Е. «Watermark» в контексте военной тематики И. Бродского 50

Белова А.П. Мифологема лестницы в трилогии В.И. Белова «Час шестый» 59

Тарасова А.А. Покой и движение: образ реки в творчестве Т.Н. Толстой 67

Раздел III.
История

Фомин А., свящ. Учреждение Святейшего Синода при Петре Великом 72

Федотов В., свящ. Военное духовенство в Русско-японскую войну (1904–1905 годы) 78

Макаров М., свящ. Антирелигиозные планы Союза воинствующих безбожников по антирелигиозной пропаганде в период ВОВ 84

Лобанов С., свящ. История создания церковнославянского языка 89

Раздел IV.
Краеведение

Плякин М., свящ. Новооткрытые сведения об истории саратовской чудотворной иконы Нерукотворного Спаса 98

Соловьев П.К., Плякин М., свящ. Единоверческая церковь Всех Святых: «пропавший» храм старого Саратова 108

Петрович К., свящ., Петрович Е.П. Новые факты к биографии саратовского архитектора Григория Васильевича Петрова 118

Арав В.В. История одной экскурсии (саратовские краеведы на Воскресенском кладбище) 126

Матвеев К., свящ. Вольский купец Петр Сапожников. Первоначальное накопление капитала 148

Клейменова С.В. А.Ф. Леопольдов о храмах Саратова 158

Чугунова Е.Р. Утраченный храм XIX века села Богородское Хвалынского уезда 165

Раздел V.
Философия

Дуплинская Ю.М. Русская философия в контексте феномена «Второй религиозности» 172

Заров Д.И., Абросимова И.А. Философская рефлексия становления ценностных оснований Логоса российской цивилизации 179

Корниевский А.А. «Тирания ценностей» Карла Шмитта и ее основания 186

Маслов Д.А. Эпистемология в научном и религиозном измерении 191

Раздел VI. Религиоведение

Ковтуненко Д.М. Развитие, крах и переосмысление теории секуляризации 198

Мовчан М.А. Актуальные тенденции государственно-конфессиональной политики в России 205

Рыжкин Я.А. Кризис веры как объект научного исследования в философии Эрнста Трёльча, Мартина Хайдеггера, Карла Барта и Хэла Коха 210

Чекмарева А.В. Воспитательный потенциал православно-исламского диалога в современной России 216

Кулиев Р.В. Религиозная антропология царей в Древнем Египте Нового Царства, Персии при Ахеменидах и Византии при Льве I 220

Ротов Д.П. Роль старообрядчества в истории развития Саратовского края 226

Раздел VII. Библеистика

Ковшов М.В. Что значит быть «под Законом» в Рим. 6:14–15? 234

Гермоген (Терещенко), иером. Тема благотворительности в книге Товита 239

Булеков А., свящ. Историко-культурный анализ пятой заповеди Декалога 245

Булеков П.Ю. Особенности торгово-экономических отношений в ветхозаветном Израиле (по книгам Ветхого Завета) 250

Высоцкий В.З. Избрание колена Левия 258

Малышев С.Г. Статус раба в Ветхом Завете 264

Мельничук А., свящ. Субботний год в Священном Писании 270

Тараканов П., свящ. Заповеди книги Второзакония о царской власти и их исполнение в Ветхом Завете 275

Хавронюк С.В. Заповеди о священной войне и завоевание Ханаана 282

Зверев К.С. Гонения и отношение к власти по Первому соборному посланию апостола Петра 288

Жуликов Я.О., диак. Феномен встречи у колодца как традиционный элемент ветхозаветного нарратива 294

Полешко Р.А. Критический анализ источников в толковании Быт. 3 в «Еврейских вопросах на книгу Бытия» блаженного Иеронима Стридонского 300

Раздел VIII. Богословие

Пастухов М., прот. Сравнительный богословский анализ учения о сотворении человека в христианстве и исламе 308

Шилова М.А. Христианское учение о сердце как центре человеческого бытия и передача духовного опыта в современном обществе (антропологический аспект) 314

Петриченко В., свящ. К вопросу об онтологии человека с позиции метода семиотики С.С. Аверинцева 321

Забродин А., свящ. Научный атеизм в системе высшего образования СССР (1960–1980-е годы) 326

Маслов А.А. Богословские, философские и культурно-исторические основания протестантизма 331

Дубянский М., свящ. Доброе и злое пастырство по учению архиепископа Иоанна (Шаховского) 340

Болясов Д.Д. Епархиальное управление в Сарской и Крутицкой епархии 345

Раздел IX. Церковь и общество

Шошин С.В. Некоторые правовые особенности современного понимания общественных отношений в период Великой Отечественной войны с участием представителей православного духовенства 352

Барандова Т.Л. Цифровизация памяти поколений: практики современной гражданственности 357

Изотова В.Ф. Тема Великой Победы в информационной войне 365

Мраморнова О.В. Российский менталитет и православные традиции в сфере труда 371

Ярошенко Е.И. Психологические проблемы религиозных неофитов в учреждениях уголовно-исполнительной системы 379

Григорьева С.А., Полонская Т.А., Шамуратов Р.Р. Укрепление и развитие межпоколенческих связей на примере проекта «Арт-школа народных промыслов» 384

Шаповалов А., диак. Деятельность кризисного центра на приходе как пример социального служения Церкви 390

Зуев А.В. Роль Церкви в вопросе образования традиционной многодетной семьи 396

Коньков Д., свящ. Правовая база современного служения священника в медицинских учреждениях 401

Баннов И.А. Библейские основания социального служения подростковых организаций Русской Православной Церкви 409

Пышкин Д., свящ. Христианство в российском кинематографе 415

Кривеньков И.В. Образ пастыря в контексте его работы с общественностью. Внешний вид и речь 423

Богатырев А.Д. Формы взаимоотношений государства с Русской Православной Церковью и с общественными объединениями 434

Раздел X.
Образование и педагогика

Камышанова И.В., Зауэр С.В. Методика изучения Заповедей Божиих с дошкольниками и младшими школьниками с использованием приемов эйдетики 440

Еремин А.В. Формирование метапредметных умений у школьников по методике «Сократический диалог» 448

Совин А.В. Опыт ГБОУ СО «СКШ № 1 им. Б.Н. Ерёмина» в нравственно-патриотическом воспитании учащихся 453

Двадцать вторые межрегиональные образовательные Пименовские чтения

80-летие Великой Победы: память и духовный опыт поколений

12+

Сборник научных трудов

Редактор *Елена Сапаева*
Редактор-составитель *инокиня Лонгина (Петрова)*
Корректор *Марина Новакова*
Оформление обложки *Лариса Кузнецова*
Компьютерная верстка *Елена Ежова*

ISBN 978-5-98599-231-1

Подписано в печать 15.05.25. Формат 60x90/16.
Гарнитура «LiteraturnayaC». Печать офсетная.
Объем 29 печ. л. Тираж 580 экз. Заказ

Издательство Саратовской митрополии
410031, г. Саратов, ул. Радищева, 24
Саратовская православная духовная семинария
410028, г. Саратов, ул. им. Мичурина И.В., д. 92

Отпечатано в соответствии
с предоставленными материалами в ООО «Амирит»
410004, г. Саратов, ул. Чернышевского, 88
Тел.: (845-2) 24-86-33
E-mail: zakaz@amirit.ru