



НОВОСИБИРСКИЙ ВРЕМЕННОК

ЭЛЕКТРОННЫЙ ЖУРНАЛ

НОВОСИБИРСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

№ 2 • 2022

Телефон: 8 (383) 295-21-89

Адрес редакции: 633103,
Новосибирская область, г. Обь,
Военный городок, 127

Email: npds@yandex.ru

Сайт: <https://journal.dsnsk.ru>

Учредитель и издатель: Духовная
образовательная организация
высшего образования
«Новосибирская православная
духовная семинария»
Издается с 2020 года
Номер свидетельства
Роскомнадзора Эл № ФС77-81498
от 6 августа 2021 г.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Протоиерей **Павел Кизюн**, ректор Новосибирской православной духовной семинарии, кандидат богословия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Протоиерей **Борис Пивоваров**, доктор богословия

Иеромонах **Мефодий (Зинковский)**, доктор богословия, кандидат технических наук

Леонид Григорьевич Панин, профессор, доктор филологических наук

Протоиерей **Александр Реморов**, кандидат богословия

Вадим Викторович Журавлев, кандидат исторических наук

Иеромонах **Платон (Флах)**, кандидат философских наук

Протоиерей **Дмитрий Цыплаков**, кандидат философских наук

Елена Леонидовна Сузрюкова, кандидат филологических наук

Евгения Владиславовна Комлева, доктор исторических наук

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА В РОССИИ.....	4
Стрельцова Маргарита Ивановна.....	5
Библейская фразеология русского языка как историческое наследие православной культуры восточных славян.....	5
Солодкина Алия (Ия) Пайзынуровна.....	15
О разночтении и толковании стиха Пс. 33:11.....	15
Демиденко Сергей Сергеевич, священник.....	25
Парамели этического учения в Посланиях апостола Павла и нравственных письмах Сенеки....	25
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВА.....	32
Диакон Самойлов Юрий Геннадьевич.....	33
Новосибирская и Бердская епархия во второй половине 1990-х годов.....	33
Русин Владимир Михайлович, священник.....	41
Неопубликованные труды священномученика Дамиана (Воскресенского).....	41
Воробьева Наталия Владимировна.....	47
Верующий фронтовик: от церковного сторожа до архиерея (на примере Омской и Тюменской епархии).....	47
Цыплакова Светлана Михайловна.....	52
Русская духовная музыка в эмиграции: хор донских казаков под управлением С. Жарова.....	52
Евсюков Дмитрий Евгеньевич.....	59
К вопросу о присоединении старообрядцев Томской епархии к единоверию (на примере учреждения единоверческого прихода в селе Устьянцево Каинского уезда).....	59
Цыплаков Дмитрий Анатольевич, протоиерей.....	71
Этапы российской секуляризации и празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г.....	71
МИССИОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ.....	76
Васильев Денис Викторович, иерей.....	77
Миссионерское противодействие духовно вредным культурным заимствованиям в секулярном обществе: проблемы и стратегия (на примере праздника Хэллоуин).....	77
Колесников Сергей Александрович.....	82
Основные направления православной антропологии В.Н. Лосского в 1940-х годах.....	82
Игумен Серафим (Остроумов).....	90
«Аз есмь Путь, и Истина и Жизнь»: о непреходящей ценности Евангелия и жизни во Христе.....	90
Мальнов Павел, иерей.....	95
Представление о динамических свойствах человеческой души (потенциале) в системе антропологических представлений Татиана Ассирийца.....	95
Ряполов Сергей Владимирович.....	101
Религиозное мирозерцание А.С. Пушкина: интерпретация С.Л. Франка.....	101
Зинченко Татьяна Елисеевна.....	105
Об особенностях современной отечественной мифологии.....	105

БИБЛЕИСТИКА В РОССИИ

УДК 811.161.1+80

Стрельцова Маргарита Ивановна

кандидат филологических наук, доцент, зав. научно-исследовательской лаборатории «Проблемы духовно-нравственной культуры и православной антропологии» Новосибирского государственного педагогического университета (ФГБОУ ВО «НГПУ»)

БИБЛЕЙСКАЯ ФРАЗЕОЛОГИЯ РУССКОГО ЯЗЫКА КАК ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Аннотация. В статье рассматриваются пути освоения христианской книжности Древней Русью после крещения и обогащение древнерусского языка письменным наследием Византии, отраженное в русской библейской фразеологии. Библейская фразеология рассматривается в контексте исторических процессов формирования православной культуры восточных славян.

Ключевые слова: христианство, православие, Библия, Древняя Русь, церковнославянский язык, словесность, библейская фразеология.

Streltsova M.I.

candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Research Laboratory "Problems of Spiritual and Moral Culture and Orthodox Anthropology" Novosibirsk State Pedagogical University, E-mail: margiv44@gmail.com

BIBLICAL PHRASEOLOGY OF THE RUSSIAN LANGUAGE AS A HISTORICAL HERITAGE OF THE ORTHODOX CULTURE OF THE EASTERN SLAVS

Abstract.

The article discusses the ways of mastering Christian literature by Ancient Russia after baptism and the enrichment of the Old Russian language with the written heritage of Byzantium, reflected in Russian biblical phraseology. Biblical phraseology is considered in the context of the historical processes of the formation of the Orthodox culture of the Eastern Slavs.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, Biblia, Ancient Russia, bookishness, literature, biblical phraseology.

В огромном корпусе русской фразеологии значительное место занимает библейская фразеология. Само название указывает на источник ее появления — Библию. Язык Библии оказал огромное влияние на формирование литературных языков многих народов, издревле приобщенных к христианской культуре. Переводы Священного Писания на книжные языки Средневековья стали основой литературных языков современной Европы. Актуальность изучения вопросов библейской фразеологии связана с неисчерпаемостью самого источника фразеологических единиц, множественностью толкований его содержания, обусловленного «потенциалом библейских сюжетов и символикой библейских образов».

Именно с принятием православия древнерусская культура за короткий срок приобретает все черты письменной, получившей в наследство духовное литературное достояние христианской Византии. Подтверждением этому является библейская фразеология русского литературного языка, которая впитала в себя глубину и мудрость библейских книг, пронесла и сохранила это духовное наследие в образном и сжатом виде не только в книжных стилях русского литературного языка, но и в народной речи. Библия как произведение духовной книжности явилась той высокой планкой, которая обусловила формирование книжной

стилевой культуры и богатой лексико-фразеологической системы русского языка. Источниками русской библейской фразеологии, в первую очередь, могли стать тексты Священного Писания, творения Отцов Церкви, канонические тексты богослужения, молитвословий Православной Церкви, проповедей, учительных и богословских текстов просветителей. Библия стала духовным и нравственным источником на протяжении всей истории Руси с момента ее крещения Святым Равноапостольным князем Владимиром в 988 году. Именно перевод Евангелия, выполненный в IX в. святыми Кириллом и Мефодием на церковнославянский язык, а переводы книг Библии во время просвещения славян преобразили стихию славянской мысли и слова. В русском языке насчитывается более двухсот устойчивых сочетаний, восходящих к Священному Писанию, хотя некоторые исследователи, включая в это число и крылатые слова, говорят о более чем 800 языковых единицах, источником которых является Библия. В современной лингвистике параллельно используются следующие термины, связанные с этим пластом фразеологии: библейские слова, библейские изречения, библейские выражения, библейские крылатые слова, библейские обороты, библейские цитаты, библейские фразеологизмы и т. д.. Термин «библейские фразеологизмы» кажется наиболее отвечающим происхождению и содержанию этих языковых единиц. Библейскими обычно называют такие фразеологизмы, которые представляют собой цитаты из Священного Писания или устойчивые сочетания, возникшие на базе библейских сюжетов [7, с. 6].

Процесс освоения Православной культуры, ее присвоения Древней Русью в течение нескольких веков носил разновекторный характер. В первую очередь, освоение шло на уровне слова, его семантики, его фразеологических и контекстуальных свойств. Несмотря на родственную близость древнерусского языка X в. и церковнославянского языка древнеболгарского извода тех переводов Евангелия и других священных книг, которые пришли на Русь вместе с Крещением, существенная разница между ними была в том, что церковнославянский язык, созданный в 863–864 гг. именно для переводов Евангелия и других книг Нового Завета для славян, был книжным, письменным языком. Этот книжный язык унаследовал многовековое достоинство письменной культуры древнегреческого языка античного периода, греческого и латинского языков византийского времени, письменные культуры других древних народов. В преобразовании языкового сознания древнерусского человека большую роль сыграла именно эта качественно новая для древнерусского мира значимость слова — слова написанного, книжного, неизвестного русичу до Крещения и получения письменности. Восточные славяне оказались прилежными учениками, воспринявшими вместе с православием и все книжное богословское наследие Византии. Обратимся к кратким свидетельствам этого процесса, сохранившимися для нас в книжных памятниках переводной и оригинальной литературы периода Киевской Руси и позже — Московской Руси, вплоть до XVIII в., и отраженного в библейской фразеологии. Обращаясь к языковой ситуации в Киевской Руси после принятия Крещения, необходимо понимать, что процесс «воцерковления» древнерусского языка, бытовавшего только в устной форме, опирался на опыт христианской книжной культуры. Языковая картина мира, сформированная древнерусским обиходным и фольклорно-поэтическим языковым сознанием, и языковая картина мира, открывшаяся восточному славянину в книжных текстах православия, в его языковой практике, должны были соединиться в контексте христианского мировоззрения, при этом не потеряв своей идентичности. Об этом непростом и дискуссионном процессе в истории древнерусского языка писали не только российские ученые и писатели, но и зарубежные филологи, культурологи, историки. Наше сообщение не имеет цели погрузиться в анализ объемной научной литературы по этому вопросу, однако коснется некоторых существенных сторон процесса «воцерковления» древнерусского языка и его носителя. Языком первых переводов Евангелия в IX веке для славян Великоморавского княжества и других славянских народов был, как известно, церковнославянский язык Кирилло-Мефодиевской школы. Однако к X веку в славянском православном мире церковнославянский язык переводов священных книг и богословских сочинений уже вобрал в себя особенности древнеболгарского, что мы заметим в книжной культуре Охридской школы, древнесербского языка в Сербии. После Крещения на Киевскую Русь были привезены не только греческие

тексты Евангелия и других священных книг для новой Церкви восточных славян, но и богослужебные книги, уже переведенные с греческого или древнееврейского языка на церковнославянский язык болгарского и сербского изводов. Этот фактор существенно повлиял на переводческую деятельность древнерусских книжников, которые имели перед собой образцы переводов на церковнославянский язык православной терминологии литургических текстов и богословских сочинений отцов Церкви раннего христианства, учительной и поведенческой литературы для новокрещенных с толкованиями на Священное Писание, на тексты Евангельских притч, апостольских Посланий. Церковнославянский язык этих книг был усвоен древнерусскими книжниками, и постепенно в переводческой практике и в процессе развития оригинальной словесности обогащен восточнославянской лексикой и фразеологией. Работа над точной передачей смыслов, заложенных в притчах Евангелия, в примерах библейской фразеологии, которые в ряде случаев претерпели не один перевод с языка Ветхого завета на язык Нового завета, с еврейского и его диалектов на греческий Средневековья, с последнего на церковнославянский отразилась на лексическом составе фразеологизма, в появлении новых семантических оттенков и дополнительных смыслов и образов.

После принятия христианства на Русь хлынули реки безграничных знаний и мудрости, прежде всего в текстах Писаний. Опираясь на дошедшие до нас летописи, патерики, труды древнерусских святителей, оригинальную древнерусскую учительную литературу, историк культуры Древней Руси времени принятия крещения В. В. Бычков писал, что для древних русичей главным открытием после принятия Православия была сфера духа, которая до этого оставалась у восточных славян вне поля их осознанного внимания. [1, с. 15]. Наряду с книгами особое наслаждение доставляли людям Древней Руси беседы с подвижниками, посвятившими всю свою жизнь духовному служению. Десятки паломников и окрестных жителей постоянно стекались к пещерам и кельям прославленных пустынножителей, чтобы послушать их или спросить о чем-то, получить благословение. В «Житии Феодосия Печерского» летописец Нестор пишет, что князья и простые люди приходили к Феодосию послушать и насладиться «медоточивыми речами, исходившими из уст его». Формированию языкового опыта в освоении христианских «умонепостигаемых» догматов и истин Православной веры способствовало посещение храмов, участие в церковных службах, особенно во время больших православных праздников. Далеко не каждый человек Древней Руси вдумывался в богословский смысл того или иного праздника, но каждый вскоре понял, что празднуется что-то высокое, достойное духовной радости, возвышающее его над обычной жизнью. Такую же радость, духовные переживания испытывали паломники по святым местам, особенно связанным с жизнью Христа. Это заметно в «Молении» Даниила Заточника [конец XII — начало XIII в.] и в текстах других молитв и хождений. Игумен Даниил, посетивший в XII в. Палестину, так описывает эмоции русских паломников, перед которыми открылся вид на Иерусалим: *«И бывает тогда радость велика всякому христианину, видивше святыи град Иерусалимъ; и ту слезамъ пролитье бывает от верных человекъ. Никто же бо может не прослезитися, узревъ желанную ту землю и места святаа вида, иде же Христосъ Богъ нашъ претрѣпе страсти нас ради грешных. И идуть вси пеши с радостию великою къ граду Иерусалиму»*. Книжная мудрость, сами книги, прежде всего являлись для людей Киевской Руси «источником духовного наслаждения», «радости приобщения к Истине». По образному выражению летописца Нестора, князь Владимир Землю Русскую «взора и умягчи, рекше крещеньемъ просветивъ». Князь Ярослав, занимаясь активной переводческой деятельностью, создавая монастыри и библиотеки, «насея книжными словесы сердца верных людей, а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное». Автор «Повести временных лет» по достоинству оценивает значение книжного слова, чтения книг для приобщения Руси к православной культуре: *«Велика бо бывает полза от ученья книжного, книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаем и воздержанье от словес книжных. Се бо суть реки, напаяюще вселеную, се суть исходяща мудрости; книгам бо есть неищетная глубина»*. Уже митрополит Иларион (XI в.) имел круг образованных читателей, «насытившихся книжной сладостью»: ведь не *«къ неведущимъ бо пишемъ, нъ преизлиха на-*

сыштьшемся сладости книжныа», — писал он. Чтобы конкретнее выразить наслаждение, получаемое от книг, древнерусские писатели регулярно сравнивают его со сладостью меда и сахара, подчеркивая, что последняя значительно слабее. Кирилл Туровский сравнивает: «Сладко бо медвенный соть и добро сахаръ, обоего же добрее книгий разум: сия убо суть сокровища вечныя жизни». «Традиционным становится для русского книжника сравнение своего труда с трудом пчелы, собирающей сладость по многим цветам. Чтение доставляло древнерусскому человеку удовольствие. Он не просто получал новые знания, которые мог использовать в своей жизни, но он наслаждался и ими, и процессом их получения — чтением» [1, с. 17]. Подготовка к чтению занимало в Древней Руси серьезное место. В одном из «Слов» о книжном учении в сборнике «Измарагд» можно прочесть: «Сядящу ти на почитании и послушаюшу Божественных слов, то первее помолися Богу, — да ти отверзет очи сердечныя, не токмо написанное чести, но и творити я, и да не во грех учения святых прочитаем». «Чтение книг входило в обиход жизни, во многих случаях оно было связано с церковным обиходом и обычаем: поэтому не всякое произведение и не во всякое время можно было читать; читатель должен был быть предупрежден в названии: о чем пойдет речь, какого жанра произведение и на какой лад следует настроиться. Многие из них читались в определенные календарные дни» [5, с. 77]. Не только книжное богатство осваивал русский человек, преобразуя свой устный язык в письменный, насыщая свою речь словами и оборотами, достойными высоких понятий, отличных от обыденных, обиходных слов и выражений. Церковнославянский язык постоянно воспринимался как язык православия, высокий, книжный и церковный. Выбор писателем церковнославянского языка или церковнославянских слов и форм для одних случаев, древнерусского — для других был выбором всегда сознательным и подчинялся определенному литературному этикету. Церковнославянский язык неотделим от церковного содержания, этот язык всегда связан в сознании писателей и читателей с православием, с книжностью, в отличие от народного и от делового. Именно благодаря осознанию, что церковнославянский язык — язык «особый», могло сформировать и само различие между церковнославянским языком и древнерусским. По мнению академика Д. С. Лихачева, «можно сказать, что литературных языков в Древней Руси было два: церковнославянский... и древнерусский литературный язык. Только в последнем можно выделять различные типы и стили» [4, с. 64].

Первоначально весь корпус старших книжных памятников времени распространения православия на Руси составляла переводная литература христианской Византии, что способствовало развитию переводческой школы на Руси. Однако вскоре наряду с переводной литературой создаются оригинальные литературные тексты, развиваются литературные жанры поучительных книг, хронографов, житий, путешествий, военных повестей. Прежде всего переводятся тексты Нового Завета, всех четырех Евангелий, Деяния и Послания святых апостолов, Псалтыри. Среди переводной литературы внеслужебного содержания книжники прежде всего обращаются к трудам свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, свт. Григория Нисского и других «златоустов» расцвета богословской мысли Византии. Кроме этого, переводится много «Слов» учителей Церкви: Петра Дамаскина, Григория Богослова, Симеона Нового Богослова и других отцов, а также текстов житийной литературы, поучений, наставлений, таких, как, например: «Како жити христианом», «Измарагд», «Номоканон». «Древнерусские авторы постоянно обращаются к авторитету богословских книг святителей, в трудах и проповедях которых находят выражения и цитаты из текстов Евангелий, толкования на евангельские притчи, развернутые к современной жизни восточных славян. Это становится постоянным приемом древнерусского книжника, который «назидал читателей не своим, но словом Божиим» [4, с. 56]. Не себе приписывал авторство, а авторитетным христианским источникам, оставаясь лишь орудием трансляции. Поэтому цитаты из Евангелия, Псалтыри, книг библейских пророков становятся обязательными в языке создаваемых переводов и оригинальной литературы. И вместе с книгами входят в речевую культуру древнерусского человека и его языка. Неудивительно, что уже к XI–XII вв. создается своего рода книжный стандарт языка Древней Руси для этой цели, называемый иногда в научной литературе «книжно-славянским типом древнерусского языка». На этом книжном древне-

русском изводе Кирилло-Мефодиевского старославянского языка в Древней Руси создаются поучительные сборники нравственного содержания, такие, как жития святых, праведников, мучеников первых веков христианства, поучения, сборники компилятивного характера для домашнего чтения, типа «Златоструй», «Маргариты», «Духовные алфавиты», «Домострой», куда вносились извлечения из библейских книг. Одним из самых любимых чтений в Древней Руси были сборники афоризмов, например, «Слословец Геннадия», разного вида «Пчелы», позднее — «Азбуковники». «Афористическая речь вторгалась в летописи, в «Слово о полку Игореве», в «Почтение Владимира Мономаха». Цитаты из Священного Писания, а чаще всего из Псалтыри, тоже употреблялись как афоризмы. Любовь к афоризмам типична вообще для словесности Средневековья. Это тесно связано с интересом к символике, девизам, эмблемам, геральдическим знакам, что придавало многозначительность повествованию, с одной стороны, и к лаконизму, образности выражения мысли, описания события, с другой» [4, с. 56]. Священное Писание было представлено в виде сборников с указаниями, что и когда читать при богослужении. Не случайно, что полный перевод Библии появился только в конце XV в. при митрополите Новгородском Геннадии. Ветхий Завет до конца XV в. был известен в древнерусской Церкви только в переработке для церковного чтения. Творения Отцов Церкви в таких сборниках, как, например, «Златоуст», «Златая цепь», «Златоструй», «Торжественник» и другие также располагались по периодам церковного года. Кроме того, до нас дошли сборники церковных служб, молитв, песен, житий святых (прологи, патерики, различных типов минеи), толкований на отдельные книги Священного Писания, изречений, церковных законов, а также кормчие, номоканоны, уставы, требники.

Большинство библейских выражений появляется еще в византийской книжности, начиная с первых веков возникновения христианства. Если выражение восходит к ветхозаветному эпизоду, оно впервые может возникать уже в древнееврейской и греческой эллинистической («околобиблейской» и апокрифической) литературе. Основной массив библейских выражений появляется в греческом языке в «золотой век» христианства (IV–V вв. н. э.), что связано с формированием устойчивой традиции, распространением христианского просвещения и количеством привлеченных авторами библейских книг. Следует выделить следующие основные источники заимствования библейских выражений: богослужебные, толковые и экзегетические тексты, созданные отцами Церкви, а также апокрифические сочинения. На определенные события Священной истории и связанные с ними библейские выражения обращали внимание в славянских сочинениях авторы-паломники на Святую Землю. Эта фразеология также восходит к византийским образцам. При переводе библейских фразеологизмов славяне опирались на богословские толкования восточных отцов Церкви, стремились при этом передать семантику и внутреннюю форму древнееврейских слов, входящих в состав фразеологизмов, для того чтобы в сознании славянина возник ясный образ, лежащий в основе устойчивого выражения. Можно отметить, что в переводимых сочинениях авторов «золотого века» христианства [VI–X вв.] наблюдается: 1) употребление большого количества библейских выражений, в том числе не представленных в Библии своим лексическим составом; 2) изменение значений библейских выражений, что закрепляется и в славянских языках; 3) формирование национального характера системы библеизмов в русском и языках Западной Европы, что определяется различиями в восточном и западном богословии. Кроме этого, необходимо отметить, что в этот период начинает складываться византийская богослужебная лекционная система, появляются толковые библейские сочинения, которые позднее будут переведены славянами (например, Толкования на Псалтырь Феодорита Кирского) и станут источниками заимствования библейских выражений. Следует признать, что именно в это время в греческом языке Византии появляется основной массив библейских выражений. В VI–X вв. Отцами Церкви активно создаются включающие библейские фразеологизмы: во-первых, сборники отдельных выражений из Библии и сочинений отцов Церкви (Максим Исповедник, Антоний Мелитский, Иоанн Дамаскин); во-вторых, «вопросно-ответные» произведения — лаконичные комментарии, в которых толкованием сопровождалась небольшая выписка из библейского текста или какое-либо понятие. Так, например, из «Вопросов и ответов» Анастасия Синаита

основной объем комментариев вошел в древнерусский Изборник Святослава 1073 г., в «Пандекты» Антиоха Черноризца и др.; в-третьих, греческие лексиконы, в которых нередко фиксируются библеизмы; в-четвертых, сочинения византийских авторов (Андрей Критский, Роман Сладкопевец, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит), которые входят в состав богослужебных текстов Постной Триоди, Октоиха, Кондакаря и других текстов Православной Церкви; толкования на библейские книги (Олимпиодор Александрийский, Андрей Кесарийский и др.), что оказало большое влияние на формирование системы библейских выражений вначале церковнославянского языка, а позже и книжно-славянского стиля древнерусского языка. Анализ святоотеческой традиции проясняет пути заимствования библейских выражений, которые преимущественно проникают в славянские языки через экзегетические, толковые и богослужебные тексты, созданные Отцами Церкви. Приведем примеры некоторых древнерусских переводных и оригинальных сочинений древнейшего периода, включавших библейскую фразеологию из патристической литературы византийского периода. Это переводные сочинения, вошедшие в сборники для чтения. Так, например, в Изборник Святослава 1073 г., Изборник Святослава 1076 г. вошли «Слово о Святом Духе» Василия Великого; «Слово о Святой Троице» Кирилла Александрийского; «Слово» Иоанна Златоуста на Послание к Коринфянам; «Слово разумное и полезное от прочих его душеполезных учений» Иоанна Златоуста; «Слово» Святого Василия «Како подобает человеку быти»; «Слова» Григория Богослова XI в.; «Поучения» Кирилла Иерусалимского. В Успенском сборнике XII–XIII вв.: «Слово» Иоанна Дамаскина о смоковнице; «Слова» Иоанна Златоуста на страстную и пасхальную недели; «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского; «Христианская Топография» Козьмы Индикоплова и многие другие сборники с переводными сочинениями отцов Церкви. Среди оригинальных славянских сочинений назовем прежде всего «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, «Слова» и поучения Кирилла Туровского (в первую очередь, «Слово о слепце и хромце»), «Поучения» Владимира Мономаха, «Слова» Серапиона Владимирского, «Моления» Даниила Заточника, «Послание» Климента Смолятича и др. В них найдем отсылки «Толкованиям» на Псалтырь (в особенности «Толкование» Феодорита Кирского), пророческие книги и «Песнь Песней», «Толкования» на Евангелия и апостольские послания Феофилакта Болгарского, «Толкование на Апокалипсис» Андрея Кесарийского.

Доказано, что употребление определенных библейских выражений и изменение их формы в святоотеческих источниках, их славянские переводы в оригинальных славянских текстах связаны преимущественно с использованием двух методов истолкования Священного Писания: буквального и прообразовательного (типологического), которые возникли еще в древнеиудейской традиции, однако получили распространение в византийской книжности как основные методы двух богословских школ: антиохийской (буквальный метод) и каппадокийской (прообразовательный метод). В первом случае библейские выражения использовались для доказательства или подтверждения мыслей авторов, раскрытия смысла текста, особенно морально-нравственного, или же просто для украшения речи. Во втором случае, когда ветхозаветные и новозаветные события связывались между собой личностью Христа, при этом ветхозаветное событие является провозвестником, прообразом новозаветного. Как следствие сопоставления различных эпизодов Священного Писания, увеличивается частота употребления определенных библейских выражений, а также может изменяться их форма. Так, например, в текст сочинения древнерусского автора Даниила Заточника библейские выражения вводятся в большинстве случаев для подтверждения мысли и украшения речи, что также сближает данное сочинение с антиохийской традицией. С другой стороны, в текстах митрополита Киевского Илариона, Кирилла Туровского и Климента Смолятича мы наблюдаем блестящее знание авторами Священного Писания, святоотеческой и апокрифической традиции, славянских сочинений своих предшественников, усвоение устойчивых выражений из Библии и патристического наследия, использование их в своих сочинениях как ключевых слов, несущих смысловую нагрузку. Авторы заимствуют и прообразовательный принцип истолкования Священного Писания, который был первоначально характерен для каппадокийской школы богословия, а затем стал общим восточнохристианским методом интерпретации. Вследствие этого количество библейских фразео-

логизмов в их сочинениях значительно увеличивается. Все это характерно и для славянской Толковой Палеи. Большую роль в распространении на Руси библейских цитат и выражений из текстов Библии имели служебные книги Православной Церкви — служебные Евангелия, служебная Псалтырь и др. Процент употребления исследуемых выражений в служебных Евангелиях в Чтениях Светлой Седмицы представляется средним (57 %), высоким в субботне-воскресных Чтениях от Пятидесятницы до Великого поста (70 %), в воскресных чтениях от Пасхи до Пятидесятницы (71 %) и максимально высоким — в Чтениях Великого поста и подготовительных к нему седмиц (92,5 %). Таким образом, евангельские выражения усваиваются преимущественно посредством чтений великопостных седмиц, когда верующие активно посещают церковь и проводят время в молитве и покаянии. Это говорит о том, что через богослужебные тексты в церковнославянский язык вошли все евангельские выражения. Усвоению библейских выражений может способствовать их неоднократное употребление в различных чтениях церковного года, при этом на усвоение выражения могут оказывать влияние и его парафразы. Выражения могут встречаться не в самом тексте Евангелий, а в указаниях на Евангельские чтения. Количество библейских выражений велико в месяцесловах служебных Евангелий. Поскольку месяцесловные чтения посвящены важнейшим Господним и Богородичным праздникам, а также памяти святых, в них преимущественно используются выражения для именования Иисуса Христа («пастырь добрый», «сын человеческий»), праведников и их аскетических подвигов («свет мира», «мудрые девы», «ловцы человеков», «избрать благую часть», «питаться акридами и диким медом», «нищие духом», «алчущие и жаждущие правды»), для указания на посмертную награду праведникам («вечная жизнь», «царство небесное»).

Из служебного Апостола в чтениях, общих для монастырской и соборной традиций, в первую очередь, могли быть заимствованы выражения: «трудно противу рожна прати» (Деян, 9:5), «неведомому Богу» (Деян, 17:19-28), «власть предержащие» (Рим, 13:1-10), «звезда от звезды разнствует в славе» (1 Кор, 15:39-45). Служебная Псалтырь, разделенная на кафизмы, которые следуют в прямой последовательности расположения псалмов и прочитываются за богослужением в течение недели, является непосредственным источником выражений из данной библейской книги. Кроме того, в служебной Псалтыри содержатся библейские выражения из Книг Исход, Второзаконие, Книг пророка Даниила и из Евангелия от Луки (из так называемых «библейских песен»). Через восприятие паримийных чтений и входящих в Постную Триодь песнопений Великого поста и подготовительных к нему седмиц в церковнославянский язык на Руси приходит основной массив ветхозаветных устойчивых сочетаний. Кроме того, в песнопениях Постной Триоди мы найдем и множество новозаветных устойчивых сочетаний. Библейские выражения, встречающиеся в тексте Постной Триоди и Паримийника, отсылают ко всем ключевым событиям Священной истории, в которых главным является Воскресение Христово.

Кроме описанных трех основных путей проникновения библейских выражений в церковнославянский язык, необходимо учитывать влияние апокрифической и иконописной традиций, а также непосредственно древнерусских сочинений, написанных в жанре «хождения в Палестину». При этом во многих случаях отмечается синтез и взаимовлияние различных традиций. Так, например, если в византийской книжности библейские выражения и образы из экзегетических и толковых сочинений активно попадали в богослужебные тексты, то в славянской традиции уже богослужебные книги могли активно влиять на славянские экзегетические компиляции. Более того, если определенное выражение не зафиксировано в богослужебных текстах и в экзегетических святоотеческих сочинениях, которые были известны славянам в древнейший период, оно может возникнуть уже непосредственно в русском языке.

Все библейские фразеологизмы русского языка можно разделить на три группы, имеющие три источника:

1. Заимствования из церковнославянского языка Нового Завета. Фразеологизмы данной группы представляют собой цитаты из Евангелия, Деяний святых апостолов и других

книг Нового Завета, активно осваиваемых книжниками Древней Руси и входивших через церковные службы в речевую практику восточных славян часто «со слуха», что отражалось на составе и формах этих цитат. Постепенно наблюдается фразеологизация некоторых цитат и выражений из этих источников. Процесс фразеологизации (устойчивости, идиоматичности) сопровождается некоторым разрывом с материнским текстом, интертекстуальными связями, книжным источником. «Одной из причин фразеологизации является изменения в реальной действительности, ведь фразеология тесно связана с культурой, историей, религией народа-носителя языка, так как является неотъемлемой частью языковой картиной мира» [6, с. 175]. Отчасти мы наблюдаем лексическую редукцию состава цитаты или выражения, различную степень самостоятельности фразеологизма и его стилистическую свободу. Это довольно многочисленная группа фразеологизмов, таких, как, например, *алчущие и жаждущие (правды); благую часть избрать; в плоть и кровь; вера без дел мертва есть; взыскующие града; власти предержащие; во главу угла; врачу, исцелися сам; всякое деяние благо; глас вопиющего в пустыне; гробы повапленные; да минует меня чаша сия; еже писах, писах; камень преткновения; камни возопиют; кимвал бряцающий; краеугольный камень; медь звенящая; мерзость запустения; не мечите бисера перед свиньями; не от мира сего; не о хлебе едином жив будет человек; ничтоже сумняшеся (сумняся); ныне отпускаеши; оцеживать комара; питаться акридами и диким медом; своя своих не познаша; страха ради иудейска; тайна сия велика есть; толцыте и отверзется; хлеб насущный; яко тать в нощи и др.* [3]

2. Группа фразеологизмов, сформировавшаяся в более поздний период переводов Нового Завета и всего корпуса Библии в Синодальный период Русской Церкви, которые можно назвать собственно русскими. Синодальный перевод Библии, увидевший свет впервые в 1876 году и с того момента получивший распространение не столько в церковной практике, сколько в повсеместном чтении, стал массово доступен рядовому российскому читателю всех сословий, способствовал активному фразеологическому творчеству, что отразилось в художественной литературе и публицистике XIX века. Библейская по своему происхождению фразеология попала в светский контекст, получила дополнительные смыслы, обращенные к культуре и политике этого времени. Фразеологические обороты из Нового Завета, относящиеся к данной группе, представляют собой цитаты из русского текста Библии. Некоторые из них вытеснили известные ранее церковнославянские обороты ввиду разграничения сфер употребления библейской фразеологии в церковно-книжном стиле русской словесности и в церковной практике. Разграничить процессы новейшей фразеологизации библейских оборотов из русского Синодального перевода и постепенное вытеснение их на периферию библейской фразеологии русского литературного языка, корреспондирующей с церковнославянскими источниками, и замену их русскими эквивалентами довольно трудно. Для простоты скажем, что во вторую группу объединяются русские идиомы, значение которых исторически связано с библейскими текстами. Это такие фразеологизмы, как: *бросить камень (в кого-либо); взявший меч от меча погибнет; гробы повапленные; жнет, где не сеял; кесарево кесарю, (а Божие Богу); кому много дано, с того много и взыщется (спросится); кто не со Мною, тот против Меня; левая рука не знает, что делает правая; легче (удобнее) верблюду пройти сквозь игольные уши (игольное ушко), нежели (чем) богатому войти в Царство Небесное; будьте мудры, как змии, и просты, как голуби; не ведают (знают), что творят (делают); неведомому Богу; не иметь где (куда) приклонить голову; не судите, (да не судимы будете); соль земли; в здоровом теле здоровый дух и под.* [7]

3. В третью группу входят многочисленные фразеологические обороты, возникшие в русском языке на базе новозаветных образов и ситуаций путем их переосмысления. Такими, например, являются обороты: *бесплодная смоковница; вавилонская блудница; блудный сын; бревно в глазу; вера горами двигает (движет); кто с мечом к нам придет, от меча погибнет; внести (свою) лепту; лепта вдовицы; волк в овечьей шкуре; по букве и духу; заблудшая овца; зарыть (свой) талант (в землю); книга за семью печатями; идти на Голгофу (на крест); избиение младенцев; изгнать из храма; конец света; мертвая буква; нести*

(свой) крест; нет пророка в своём отечестве; ни на йоту; отделить плевелы от пшеницы; петь Лазаря; беден, как Лазарь; строить на песке; дом, построенный на песке; иудин поцелуй; посылать от Понтия к Пилату; превращение из Савла в Павла; просить Христа ради; слуга двух господ; смертный грех; тайное становится явным; терновый венец; тьма крошечная; тяжелый крест; Христа ради; кающаяся Магдалина и др.[3]

Освоение текстов Нового Завета на богослужениях в церкви, при чтении святоотеческой литературы, популярных просветительских изданий, таких, как «Пчела», «Домострой», «Добротолубие», журналов, издаваемых Русской Православной Церковью, изучение Закона Божьего и катехизиса во всех начальных и средних учебных заведениях России в XIX – начале XX вв. сформировало большой словарный запас православной лексики и фразеологии библейского происхождения у носителей русского языка всех сословий. При этом можно отметить, что осмысление текстов Нового Завета, событий Евангельской истории, ситуаций, описанных евангелистами, а также притчевый характер бесед Спасителя стали благодатной почвой для возникновения не одного, а нескольких фразеологизмов из одного источника. Так, например, притча о бедном Лазаре (Лк. 16: 20–21) стала источником возникновения таких выражений, как «петь Лазаря» и «беден, как Лазарь». Слова Христа: «А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке» (Мф. 7: 26–27) — стали исходной точкой для выражений строить /построить (что-либо) на песке (песце) и дом, построенный на песке. В Евангелии от Матфея (6:34) есть такие слова: «... не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей работы». Последняя фраза по-церковнославянски звучит, как «Довлеет дневи злоба его», сама ставшая крылатой. Кроме того, отсюда берет начало и оборот «злоба дня» («интерес данного дня и вообще данного времени, волнующий общество»). Обороты «лепта вдовицы» и «внести (свою) лепту» восходят к рассказу о бедной вдове, положившей все свое пропитание — «две лепты» — в жертву для храма (Лк. 21: 1-4). Притча о блудном сыне (Лк.15: 11-32) дала русскому языку выражения «блудный сын» и «возвращение блудного сына». Слова Христа в Евангелии от Матфея (6: 24) о том, что «никто не может служить двум господам: Богу и мамоне», бытуют в современном языке в виде четырех фразеологизмов: «служить двум господам», «служить Богу и мамоне», «служить мамоне», «слуга двух господ». Так, например, церковнославянизм «крошечная тьма» означал «внешняя тьма» (синоним ада). Теперь же это выражение обозначает «беспросветную тьму». Фразеологизм «скрежет зубовой» в Евангельском тексте имел значение «зубовой скрежет от адских мук». Оба эти выражения восходят к Евангелию от Матфея (8:12), где мы читаем: «сынове же царствия изгнани будутъ въ тьму крошечную, ту будетъ плачь и скрежетъ зубомъ». Есть в Новом Завете и такие слова Христа: не вливают молодое вино в мехи старые (в тексте — «ветхи»), употребленные сразу как афоризм со значением: «нельзя создавать что-либо новое, не порвав со старым». Полностью фраза звучит так: «Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываються мехи, и вино и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается и то и другое». (Мф. 9:17, Мк. 2:22, Лк. 5: 37–38).

В целом, можно сделать вывод, что русский язык активно заимствует библейские фразеологические выражения независимо от того, в прямом или метафорическом смысле они употреблены. Сознание русского человека принимает их в готовом виде или же переосмысливает, придавая им новые смысловые оттенки. Не порывая с библейским контекстом, эти фразеологические дериваты продолжают жить в речевой культуре нашего современника как память об историческом источнике духовного основания культурных констант русского народа и его веры.

Список использованных источников и литературы

1. Бычков В.В. Эстетическое сознание Древней Руси // Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI–XVII вв. М.: Ладомир, 1996.

2. Дубровина К.Н. Библийские фразеологизмы в русской и европейской культуре. М.: Флинта; Наука, 2012.
3. Дубровина К.Н. Энциклопедический словарь библийских фразеологизмов. М.: Флинта, 2021. 839 с.
4. Ковшова М.Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры М.: ЛИБРОКОМ, 2013.
5. Лихачев Д.С. Введение к чтению памятников древнерусской литературы М.: Русский путь, 2004.
6. Лихачев Д.С. Поэтика литературы // Художественно-эстетическая культура Древней Руси XI–XVII вв. М.: Ладомир, 1996.
7. Мокиенко В.М., Лилич Г.А., Трофимкина О.Н. Толковый словарь библийских выражений и слов. М.: АСТ: Астрель, 2010. 640 с.
8. Федуленикова Т.Н. Характеристика прототипов библийской фразеологии и способы их преобразования в языковые единицы. М.: Киберленинка, 2018.

Referens:

1. Bychkov V.V. Aesthetic consciousness of Ancient Russia // Artistic and aesthetic culture of Ancient Russia of the XI-XVII centuries М.: Ladomir, 1996.
2. Dubrovina K.N. Encyclopedic Dictionary of Biblical Fraseologisms. М.: Flinta; 2021. 839 с.
3. Dubrovina K.N. Byblical phraseologisms in Russian and European culture. М.: Flinta: Nauka: 2012,
4. Kovshova M.L. Linguoculturological method in phraseology. Culture codes. М.: LIBROCOM: 2013.
5. Lishachev D.S. Introduction to reading the monuments of ancient Russian literature. — М.: Russian wey: 2004
6. Lishachev D.S. Poetics of Literature // Khudozhestvenno-aestheticheskaya kul'tura Drevnei Rusi XI-XVII vv. М.: Ladomir, 1996.
7. Mokienko V.M. Explanatory Dictionary of Biblical Expressions and Words. М.: AST: Astrel, 2010. 640 с.
8. Fedulenkova T.N. Characteristics of prototypes of biblical phraseology and ways of their transformation into linguistic units. М., 2018.

УДК 22.01

Солодкина Алия (Ия) Пайзынуровна

Старший преподаватель кафедры церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии Новосибирской православной духовной семинарии.

О РАЗНОЧТЕНИИ И ТОЛКОВАНИИ СТИХА ПС. 33:11

Аннотация. В статье анализируются возможные причины появления разночтения в первом слове стиха Пс. 33:11 между Масоретским текстом и Септуагинтой (скимны/богатые). Лексический анализ Пс. 33 приводит к выводу, что появление слова «богатые» (πλούσιοι) может быть контекстуально оправдано; с другой стороны, есть основания предположить возникновение чтения πλούσιοι («богатые») как результат графически близкого прочтения еврейского текста источника. Обзор истории толкования стиха Пс. 33:11 показал, что толкование стиха в обоих прочтениях не противоречит друг другу, комментирование стиха в прочтении «богатые» с учетом прочтения «скимны» позволяет ярче раскрыть смысл стиха.

Ключевые слова: Ветхий Завет, Псалтирь, перевод, Масоретский текст, Септуагинта, разночтение, экзегеза, толкование.

Solodkina Aliya (Iya) Payzynurovna

Senior Lecturer of the Department of Church Theology of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

ON THE DISCREPANCY AND INTERPRETATION OF THE VERSE PS. 33:11

Abstract. The article analyzes the possible reasons for the appearance of a discrepancy in the first word of Ps. 33:11 between the Masoretic text and the Septuagint (skimny/rich). Lexical analysis of Ps. 33 leads to the conclusion that the appearance of the word rich (πλούσιοι) can be contextually justified, on the other hand, there are grounds to assume the occurrence of the reading πλούσιοι rich as a result of graphically close reading of the Hebrew text of the source. A review of the history of the interpretation of the verse Ps. 33:11 showed that the interpretation of the verse in both readings does not contradict each other, commenting on the verse in the reading of "rich" taking into account the reading of "skimna" makes it possible to reveal the meaning of the verse more clearly.

Keywords: Old Testament, Psalter, translation, Masoretic text, Septuagint, misinterpretation, exegesis, interpretation.

Псалом 33 (34 в масоретской нумерации), согласно надписанию («Псалом Давида, когда он притворился безумным пред Авимелехом и был изгнан от него и удалился»), принадлежит царю Давиду и представляет собой славословие Господу по поводу благополучного избавления от руки филистимского царя (1 Цар. 21:13-15, интересные подробности в Агаде¹ [1, с. 105]). «Исполненный благодарных чувствований к Господу Богу, Давид высказывает намерение во всю жизнь свою прославлять Господа, приглашает к тому же и всех других верующих, с отеческой любовью научая их страху Божию и стараясь убедить в том, что люди благочестивые всегда пользуются особенным благоволением Божиим, между тем как нечестивых ожидает строгое наказание Божие» [11, с. 196].

Псалом алфавитный, первые буквы его стихов образуют еврейский алфавит.

¹ В Агаде говорится, что незадолго до этого Давид роптал на Господа за то, что Он создал юродство, и в ответ Господь пообещал, что вскоре самому Давиду оно понадобится. И, оказавшись у царя филистимского, телохранителями которого были братья Голиафа, Давид устрасился, и, увидев юродивых жену и дочь царя, решился притвориться безумным. Тогда царь не выдержал и со словами: «Разве мало у меня своих сумасшедших?» — приказал его выгнать. Радостный Давид после этого воскликнул: «Благословляю Господа во всякое время: и в мудрости моей, и в юродстве моем».

Славянское звучание стихов 33-го псалма на слуху у каждого православного христианина, посещающего богослужения: этот псалом исполняется до середины сразу после молитвы на освящение хлебов на литии всенощного бдения и полностью в конце Божественной Литургии. Стих 11 этого псалма — «Богатии обнищаша и взалкаша, взыскающие же Господа не лишатся всякого блага» (Пс. 33:11) — завершает первую половину псалма.

Однако в русском Синодальном переводе этот же стих выглядит несколько иначе: «Скимны бедствуют и терпят голод, а ищущие Господа не терпят нужды ни в каком благе» (Пс. 33:11 СП).

Это расхождение объясняется тем, что русский перевод является здесь подстрочником к Масоретскому тексту, где первое слово פְּיִרִים *kəp̄irim* — это множественное число слова פִּיִּר *kəp̄ir* — молодой лев:

פְּיִרִים כִּי יִשְׁׁוּ וְיָבִיבוּ וְדָרְשׁוּ? הֲזֶה לֹא־יִחָסֶה דָּכָל־טוֹב: (Ps. 34:11 WTT)

А славянская Библия дословно передает греческий вариант Септуагинты, в котором первое слово переведено как *богатые* (πλούσιοι):

πλούσιοι ἐππτώχευσαν καὶ ἐπείνασαν οἱ δὲ ἐκζητοῦντες τὸν κύριον οὐκ ἐλαττωθήσονται παντὸς ἀγαθοῦ διάψαλμα (Ps. 33:11 BGT).

В реконструкции Гексаплов Оригена есть пометка о дословном чтении этого места — σκύμνοι ἡπορήθησαν (*скимны бедствуют*) — у Аквилы [20, с. 138]. В тексте Вульгаты в этом стихе читаем *Divites* (*богатый*), в Библии Короля Иакова *The young lions* (*молодые львы*), в немецком переводе Мартина Лютера *Reiche* (*богатые*). Арамейский таргум: אֲרִיּוֹא בְנֵי (сыны льва).

Такое разночтение между Септуагинтой и Масоретским текстом может объясняться контекстуальной экзегезой древнего переводчика либо альтернативным чтением еврейского текста исходника (*Vorlage*¹) [16, с. 119–124]. Рассмотрим первый вариант.

Итак, *скимны* (פְּיִרִים *kəp̄irim*) — «молодые львы, жители пустыни». Согласно «Словарю библейских образов» Райкена, Уилхойта и Лонгмана, «в Ветхом Завете в образе льва выражается мысль о свирепости, разрушительной и непреодолимой силе. Он изображается смелым и неустрашимым воином (Притч. 28:1, 30:30). У евреев, как и у некоторых других народов, убийство льва служило доказательством, что человек храбр (Суд. 14:5; 1 Цар. 17:34; 1 Пар. 11:22; 1 Мак. 3:4), что он сильнее льва (2 Цар. 1:23) и что у него львиное сердце (2 Цар. 17:10). У отборных воинов Давида были львиные лица (1 Пар. 12:8)» [15, с. 573]. В Псалтири образ льва (*скимна*) символизирует сильных, жестоких и кровожадных людей, демонов, дьявола [8, с. 86, 299, 393].

Псалмопевец Давид не раз встречался с львами в своей жизни и даже боролся с ними, когда в юности пас овец отца своего (1 Цар. 17:34–37).

Давид неоднократно использует образ льва для описания своих врагов, например, в 16-ом псалме: «Сохрани мя, Господи, ... от лица нечестивых, острастших мя. ... Объяша мя яко лев готов на лов и яко скимен обитаяй в тайных» (Пс. 16: 8, 9, 12). В 21-ом псалме: «Отверзоша на мя уста своя, яко лев восхищай и рыкай» (Пс. 21:14). В 9-м псалме со львом сравнивается нечестивый, замысливший зло на бедного: «Ловит в тайне яко лев во ограде своей, ловит еже восхитити нищаго» (Пс. 9:30).

И в дни, когда воин Давид скитается по пустыне и скрывается в пещере Одолламской от гонений царя Саула (1 Цар. 22:1), образ льва органично вплетается в поэтический ряд его благодарственного псалма.

Слово פִּיִּר *kəp̄ir* (*львенок, молодой лев; селение, деревня*) имеет номер 3715 в системе Стронга и встречается около 30 раз в еврейском тексте Ветхого Завета [13]. В русском Синодальном переводе (СП) ему соответствуют слова «лев» и «скимен», причем слово «скимен» в русском тексте Псалтири встречается дважды: в рассматриваемом Пс. 33:11

¹ Vorlage (нем.) — «образец», «оригинал» (с которого делается копия).

и в Пс. 16:12 [12, с. 339]. В церковнославянском переводе (который следует переводу LXX) этому слову обычно соответствуют «львы», «львичища», «скимны». В Иов 4:10 «змий»: «... веселие же змиев угасе» («зубы скимнов сокрушатся» — в Синодальном переводе), в Иез 38:13 «веси»: «... и вся веси их» («со всеми молодыми львами» — в Синодальном переводе). Слово «богатые» вместо פְּרִירִים *kəp̄ir* встречается только в стихе Пс 33:11, то есть такой перевод уникален.

В прямом значении толкование этого стиха находим у епископа Виссариона (Нечаева) (XIX–XX вв.): «Скорее львы, при могучей силе и смелости, легко достающие себе добычу, будут терпеть скудость и голод, чем ищущие Господа будут лишены от Него всякого блага» [3, с. 411].

Если древний переводчик посчитал уместным в переводе этого стиха избрать переносное значение [17, с. 468] слова פְּרִירִים *kəp̄ir*, то в таком случае возникает вопрос: почему было выбрано слово «богатые», а не «сильные» или, например, «гордые»?

Слово **πλούσιος** «богатый, обильный, изобилующий» имеет номер 4145 в системе Стронга [13] и встречается в каноническом тексте Септуагинты около 30 раз, в большинстве случаев однозначно соответствуя Масоретскому тексту (МТ). Расхождения: в 1 Цар. 2:10 это слово находится в предложении, которое отсутствует в еврейском тексте, в Притч. 19:22 и Иер. 24:1 это слово отсутствует в еврейском тексте, в Есф. 1:20 соответствует слову «большой» МТ (ἀπὸ πτωχοῦ ἕως **πλουσίου** — от **большого** до малого СП¹), в Ис. 32:9 — слову «беспечный» (γυναικες **πλούσιαι** — женщины **беспечные** СП), в Ис. 32:13 — слову «ликующий» (πόλις **πλουσία** — в **ликующем** городе СП), в Ис. 33:20 — слову «мирный» (πόλις **πλουσία** — жилище **мирное** СП). В Пс. 9:29 значительное разночтение между Септуагинтой и МТ (ἐγκάθεται ἐνέδρᾳ **μετὰ πλουσίων** — сидит в засаде **за двором** СП). И, наконец, в нашем Пс. 33:11 «богатые» **πλούσιοι** соответствуют «скимнам».

Таким образом, можно было заметить, что слово **πλούσιος** используется при переводе еврейского текста Библии в достаточно широком спектре значений.

Возвращаемся к еврейскому тексту Пс. 33:11, к его первой половине:

פְּרִירִים רָשָׁו וְרָעִבוּ

Первое слово פְּרִירִים *kəp̄ir* «молодые львы» уже было рассмотрено. Второе слово здесь רָשָׁו *rašū*, это перфект множественного числа 3-го лица глагола שׁוּ «быть бедным или нищим, бедствовать»². Третье слово וְרָעִבוּ *wəra'ebu* стоит в той же форме, что и предыдущее, это глагол רָעַב «голодать, быть голодным»³ с соединительным союзом «и». То есть дословно получается: «Молодые львы — стали бедными, нищими, бедствуют — и — голодают, стали голодными».

В русском Синодальном переводе второе слово переведено как «бедствуют», что более подходит для **львов** (скимны бедствуют и терпят голод). А LXX «очеловечивает» эту фразу и для второго слова выбирает вариант «стали нищими, обнищали» (ἐπτώχευσαν; πτωχεύω — нищенствовать, нищать). И тогда перевод первого слова как **πλούσιοι** *богатые* (**πλούσιοι ἐπτώχευσαν** καὶ ἐπείνασαν) приводит к игре антонимами (богатые обнищали), что создает некий дополнительный стилистический эффект.

Стих Пс. 33:11 целиком представляет собой антитезу, где первая часть противопоставляется второй: кто-то бедствует, а кто-то другой, наоборот, не терпит никакой нужды. Соответственно, те, о ком говорится в первой части стиха, являются противоположностью *ищущих Господа*. И ранее в 5-м стихе псалма Давид как раз говорит о себе, что он *взыскал Господа*: «Я взыскал Господа, и Он услышал меня» (Пс. 33:5). А далее повторяет эту же

¹ Синодальный перевод здесь и далее отражает чтение МТ, являясь его подстрочным переводом.

² רוש Номер 7326 в системе Стронга. Перевод: быть бедным или нищим, бедствовать; выдавать себя за бедного.

³ רעב Номер 7456 в системе Стронга. Перевод: голодать, быть голодным, терпеть голод; наводить голод, томить голодом, допускать терпеть голод.

мысль, говоря о себе уже в третьем лице как о страждущем אֲנִי^1 , которого Господь спас от скорбей. И это слово אֲנִי переведено на греческий язык в этом стихе как **πτωχός** *нищий* (тот же корень, что и πτωχεύω — нищенствовать): «Сей **нищий** воззвал, — и Господь услышал» (Пс. 33:7) (причем это слово אֲנִי уже встречалось в 3-м стихе псалма во множественном числе, но было переведено как **πραεῖς** *кроткие*: «Услышат кроткие и возвеселятся» (Пс. 33:3)). Таким образом, если человек, *ищущий Господа*, в 7-м стихе назван *нищим*, то в стихе 11-м появление *богатых* в качестве противоположности *ищущих Господа* становится вполне объяснимым и интуитивно оправдывается при звучании псалма за богослужением.

Такую же тенденцию — появление слова *богатый* в греческом переводе в присутствии слова *нищий* в контексте — можно заметить и в двух ранее упомянутых стихах:

Притч. 19:22: καρπὸς ἀνδρὶ ἐλεημοσύνη κρείσσων δὲ **πτωχός** δίκαιος [ἢ **πλούσιος**] ψεύστης (LXX). / Плод мужеви милостыня: лучше **нищ** праведный, нежели [**богат**] лжив (ЦС)².

Пс 9:29-30: ἐγκάθηται ἐνέδρῳ [μετὰ **πλουσίων**] ἐν ἀποκρύφοις ἀποκτεῖναι ἄθῳ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ εἰς τὸν πένητα ἀποβλέπουσιν. ἐνεδρεύει ἐν ἀποκρύφῳ ὡς λέων ἐν τῇ μάνδρᾳ αὐτοῦ ἐνεδρεύει τοῦ ἀρπάσαι **πτωχόν** ἀρπάσαι **πτωχόν** ἐν τῷ ἐλκύσαι αὐτόν (LXX). / Приседит в ловительстве [с **богатыми**] в тайных, еже убить не повинного: очи его на нищаго призирает. Ловит в тайне яко лев во ограде своей, ловит еже восхитити **нищаго**, восхитити **нищаго**, внегда привлещи и в сети своей (ЦС)³.

Причем в последнем примере нечестивый вместе с богатыми (по греческому варианту) сравнивается со львом, что созвучно с выбором перевода в нашем 11-ом стихе [17, с. 468].

Рассмотрим теперь вероятность того, что исходный еврейский текст перевода LXX (*Vorlage*) мог быть альтернативно понят при прочтении или уже содержал графически близкое разночтение по сравнению с МТ, поскольку в древних источниках часто наблюдается чередование похожих по начертанию букв, связанное как с их неясным начертанием, так и с недостаточным качеством поверхности материала [16, с. 233–241]. В таком случае нужно попытаться восстановить такое еврейское прочтение (ретроверсию), которое выглядело бы разумным в этой ситуации [16, с. 124].

Вернемся к стихам, которые без разночтений содержат слово *богатые*. Словом **πλούσιος** в подавляющем большинстве случаев переведено еврейское слово *ʾašir* «богатый, богач»⁴, в книге Исаии один раз слово *hamon* «богатство, изобилие»⁵.

В стихе же: «И был Аврам очень богат (**πλούσιος**) скотом, и серебром, и золотом» (Быт. 13:2), — слово **πλούσιος** *богатый* соответствует еврейскому слову $\text{כָּבֵד} kabed$, которое имеет основное значение «быть тяжелым; тяжелый», а также «быть весомым, богатым; являть свою славу; прич. почитаемый, уважаемый»⁶. Слово *kabed* (в разных формах) в тексте Псалтири встречается около 15 раз в значениях «тяжелый», «славный», «почитаемый».

В книге Исход это слово встречается в форме, которая нам интересна: «Но руки Моисеевы отяжелели ($\text{כְּבִדִּים} kabedim$), и тогда взяли камень и подложили под него, и он сел на нем,

¹ אֲנִי Номер 6041 в системе Стронга. Перевод: угнетенный, униженный, бедный, нищий, страждущий, убогий, несчастный, смиренный, кроткий.

² Радость человеку — благотворительность его, и бедный человек лучше, нежели лживый (Притч. 19:22 СП).

³ Сидит в засаде за двором, в потаенных местах убивает невинного; глаза его подсматривают за бедным; подстерегает в потаенном месте, как лев в логовище; подстерегает в засаде, чтобы схватить бедного; хватает бедного, увлекая в сети свои (Пс. 9:29-30 СП).

⁴ Руфь 3:10; 2 Цар 12:1, 2, 4; Пс 44:13; Пс 48:3; Притч 10:15; Притч 14:20; Притч 18:11; Притч 22:2, 7, 16; Притч 23:4; Притч 28:6, 11; Еккл 10:6, 20; Иов 27:19; Ис 53:9; Иер 9:23.

⁵ Ис 5:14.

⁶ כָּבֵד Номер 3513 в системе Стронга. Перевод: 1. быть тяжёлым; 2. быть весомым или почётным. 1. быть почитаемым; 2. являть свою славу, являться во славе; 3. вести себя почтенно; 1. делать тяжёлым, т.е. ожесточать (сердце); 2. чтить, почитать. быть почитаемым; прич. почитаемый, уважаемый.

Аарон же и Ор поддерживали руки его» (Исх. 17:12). Форма (כְּבִידִים כְּבִידִים *kəbedim* «тяжелые (значительные, богатые)» графически близка к форме כְּפִירִים *kəpīrim* «скимны» (сравнить: כְּפִירִים — כְּבִידִים). Следовательно, прочтение первого слова стиха Пс. 33:11 כְּבִידִים *kəbedim* вместо כְּפִירִים *kəpīrim* (если допустить дефект текста в области середины буквы פ слова כְּפִירִים *kəpīrim*) гипотетически могло стать причиной появления слова πλούσιος *богатые* в переводе LXX.

Таким образом, проведенный выше лексический анализ разночтения в стихе Пс. 33:11 приводит к следующим выводам: разночтение *скимен/богатый* между текстами СП (MT) и ЦС (LXX) является уникальным для текста Библии; появление слова πλούσιος *богатые* в переводе стиха Пс. 33:11 привносит в стих дополнительный стилистический эффект и может быть контекстуально оправдано появлением в стихе 7-м слова πτωχός *нищий*; в Пс. 9:29-30 есть сравнение богатых со львом в переводе LXX, что созвучно с выбором перевода первого слова Пс. 33:11; есть основания предположить возникновение чтения πλούσιοι *богатые* в Пс. 33:11 как результат прочтения вместо כְּפִירִים *скимны* графически близкого כְּבִידִים *тяжелые (богатые)* в еврейском прототипе текста перевода.

Обратимся теперь к истории толкования стиха Пс. 33:11.

Святитель Василий Великий (IV в.) видит в этом стихе мысль о непрочности вещественного богатства: «Слово сие научает нас и презрению вещественного богатства, показывая непрочность изобилия в имуществе» [3, с. 298]. А также он предполагает, что «богатые» — это народ иудейский: «Поскольку убили они Хлеб животный, то пришел на них голод хлеба. Поскольку злоумыслили против Источника воды живой, пришла к ним жажда и наложено на них наказание мучиться от жажды. Но этот глад не чувственного хлеба и "не жажда воды, но глад слышания слова Господня" (Ам. 8,11). ... А из язычников научившиеся взыскать Господа "не лишатся всякого блага"» [3, с. 299]. Такого же мнения («богатые» — иудеи) придерживаются свт. Афанасий Великий (IV в.) [2, с. 121] и блж. Феодорит Кирский (V в.) [19, с. 153].

Блаженный Августин (IV–V вв.) учит¹, что тот, кто попытается понимать буквально эти слова, может быть разочарован несправедливостью реальной жизни и посчитать, что Писание его обмануло. Но нужно понимать это место в отношении к благам духовным: «Богачи нищи и алчущи, потому что не имеют благ духовных. А я — и еще скажу тебе, что они нищи и в телесных благах. Почему? Потому, что никогда ничем не насыщаются. Сколько ни имеют, все им мало. Вот и этот богач, о коем говоришь, нищенствовал, если он до последнего издыхания все желал большего, нежели сколько имел. Напротив того, алчущие и жаждущие правды насыщены бывают, как сказал Господь» [10, с. 544–545].

Евфимий Зигабен (XI–XII вв.) тоже пишет о непрочности вещественного богатства: «Богатые житейскими вещами мира сего часто нищенствуют и бывают гладны, лишаясь настоящего хлеба, потому что чувственное богатство неверно и удобоизменно» [6, с. 258], а также приводит мысль Василия Великого и Феодорита о том, что под богатыми можно подразумевать иудеев, «которые, быв прежде богаты и царством и городами и множеством войск и знаменитым Иерусалимским храмом и божественным законом и собеседованием и посещением Божиим, впоследствии сделались бедными во всем» [6, с. 258] за то, что распяли Христа.

Архиепископ Ириней (Клементьевский) (XVIII–XIX вв.) тоже выражает мысль о непостоянности богатства: «Богатство непостоянно, ложно и многообразным опасностям подвержено», — а также говорит о сравнении богачей с львами: «В Еврейском тексте вместо богатии читается львищи, где Пророк нарицает богачей нечестивых львищами, в przenосном смысле, дабы показать, что они, аки львы, чуждая похищают, и что посему часто, Богу их наказующу, в крайнюю нищету низвергаются» [7, с. 223].

Свт. Феофан Затворник (XIX в.) под богатыми подразумевает тех, которые во всем полагаются на свой разум и силу, деньги, связи или положение: «Смотри: богатии, — по-

¹ Цитируется свт. Феофаном Затворником при толковании стиха Пс. 33:11.

еврейски: львичищи, — те, кои, чувствуя себя сильными, не считают нужным прибегать к Богу, — обнищаша и взалкаша: взыскающий же Господа не лишится всякого блага» [10, с. 475]. И прилагает к своим мыслям рассуждения свт. Василия Великого и блаж. Августина [10, с. 540–547].

Протоиерей Николай Вишняков (XIX в.) пишет, что скимны могут терпеть голод, если Господь не попустит им расхищать стада верных рабов Своих и не даст успеха в ловитве. Под скимнами должно разуметь не собственно богатых, а самонадеянных нечестивцев, которые действительно чаще всего бывают из числа богатых. Забывающие Бога и полагающиеся во всем только на свою силу и богатство, они нередко теряют все свое состояние; или же, оставшись богатыми, мучаются от желания еще большего обогащения или страха потерять свое богатство; или по скупости сами себя заставляют терпеть лишения [17, с. 467–468].

В Толковой Библии Лопухина (XX в.) этот стих комментируется в группе стихов 9-11: «Каждый опытно может убедиться, что Господь охраняет боящихся Его» [18, с. 200].

Протоиерей Григорий Разумовский (XIX–XX вв.): «LXX толковников и все другие переводчики приняли слово «богатые» в переносном смысле, в отношении к людям самонадеянным и нечестивым, которые, забывая Бога, во всем полагаются на свое богатство, свое положение и силу (Пс. 51:9), но нередко, захватывая чужое, они лишаются всего своего состояния, бедствуют и терпят нужду (Пс. 77:21; Притч. 11:28)». Или же, оставшись богатыми, мучаются от своей жадности и скупости жалче всякого нищего. И в будущей жизни их ждет бедственная участь [11, с. 201–202].

Прот. Георгий Бреев (XX–XI вв.) под богатыми понимает тех, кто прилепился к богатству и тем вредит собственной душе. «Конец земного богатства один — обнищание и жажда: обнищаша и взалкаша. Мы входим в мир и уходим из него во времени. Душа возвращается к Богу, тело — в землю (принимает крайнее обнищание)» [4, с. 267].

Посмотрим для сравнения классическое еврейское толкование этого стиха.

В комментариях Раши (рабби Шломо Ицхаки) (XI–XII вв.) на книгу Псалмов в первую очередь указывается, что слово כָּפִיר *kāpīr* в Писании всегда означает молодого, сильного льва в самом расцвете сил. И далее идет отсылка к толкованию этого слова в Иез. 38:13¹ как торговцев, ищущих богатство, что позволяет комментаторам говорить о «больших», сильных, влиятельных людях, не слушающих Бога, жестоких и ненасытных в своей погоне за богатством. А также у Раши упоминается, что некоторые комментаторы понимают слово כַּפִּירִים *kāpīrim* (молодые львы) как כּוֹפְרִים *kōpērim* («отрицающие Бога», один из терминов для еретиков) [9, с. 224].

Обзор комментариев позволяет прийти к следующим выводам: греческое чтение включает прямое толкование слова «скимны», но не противоречит ему; первая половина стиха Пс. 33:11 говорит о непрочности упования на свою силу и земное богатство; первое слово скимны/богатые при толковании имеет основное смысловое наполнение «люди, богатые какими-либо дарами, которые отвернулись от Бога»; толкование стиха в обоих прочтениях не противоречит друг другу, скорее дополняет: слово «богатые» больше указывает на такие качества как алчность и ненасытность, в то время как слово «скимны» — больше на гордость, силу и жестокость; комментирование стиха в прочтении «богатые» с учетом прочтения «скимны» позволяет ярче раскрыть смысл стиха.

Безусловно, греческое прочтение стиха Пс. 33:11 ближе для русскоязычного православного христианина, поскольку именно в таком варианте он звучит на богослужениях.

Но нужно признать, что большую часть смысловой нагрузки для верующих все же несет на себе вторая часть стиха, которая вместе с предыдущим стихом Пс. 33:10 доносит до молящихся, что «боящиеся Господа и уповающие на Него никогда не лишатся от Него всякого

¹ Сава и Дедан и купцы Фарсисские со всеми молодыми львами их скажут тебе: «ты пришел, чтобы произвести грабеж, собрал полчище твое, чтобы набрать добычи, взять серебро и золото, отнять скот и имущество, захватить большую добычу?» (Иез. 38:13 СП).

блага, если будут обращаться к Его вседейственному благословению во всякой нужде; что при этом благословении у них даже будет избыток в земных благах, которым они могут делиться с другими нуждающимися» [3, с. 409].

В Новом Завете параллельным местом стиху Пс. 33:11 являются стихи из Песни Богородицы: «... Низложи сильныя со престол, и вознесе смиренныя; алчущия исполни благ, и богатящиеся отпусти тщи» (Лк. 1:52-53). Сильные и богатящиеся не могут устоять перед проявлением силы Божией: «Сотвори державу мышцею Своею...» (Лк. 1:51). И наш стих Пс. 33:11 хочется сразу прочесть с таким же добавлением: Богатии обнищали и взалкаша, *яко сотвори державу мышцею Своею Господь...*

Заключение

Разночтение skimny/богатые в первом слове Пс. 33:11 может быть объяснено контекстуальной экзегезой переводчика Септуагинты, принявшего слово «skimny» в переносном значении, как обозначение сильных и жестоких людей, в таком случае слово «богатые» указывает больше на их силу и влияние, чем на богатство в прямом смысле. Другим объяснением возникшего разночтения может быть альтернативное прочтение *Vorlage* древним переводчиком на либо уже наличие этого прочтения в *Vorlage*.

Греческое чтение Пс. 33:11 привносит тему богатства в звучание Пс. 33, что отражается в многообразии толкования слова «богатые» отцами Церкви и более поздними комментаторами. При этом толкования стиха в обоих прочтениях не противоречат друг другу, поскольку контекст стиха и особенно его вторая часть ясно указывают, что под skimny/богатыми следует понимать тех, надеется лишь на свою силу и могущество (богатство).

«Пс. 33 изображает все блага полной надежды на Бога, приглашая прямо вкусить этой благодати, чтобы убедиться в ней» [14, с. 187]: «Вкусите и видите, яко благ Господь...» (Пс. 33:9). И тот, кто вкусил этой благодати, с ясностью видит, чего лишают себя «богатые», видит, что те «обнищаша и взалкаша», даже если сами этого не осознают.

Стих Пс. 33:11 учит нас искать Бога, надеяться на Него и не прилепляться к земному богатству: «Не собирайте себе сокровищ на земле, ... но собирайте себе сокровища на небе, ... ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:19-21).

Список использованных источников и литературы

1. Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей / пер. С.Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. 319 с.
2. Афанасий Великий, свт. Творения в четырех томах. Том IV. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 479 с.
3. Беседы на псалмы. Беседа на тридцать третий псалом / Василий Великий, свт. // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Часть I. Репр. изд. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1991. 407 с.
4. Бреев Георгий, прот. Готово сердце мое, Боже. Беседы о псалмах. М.: Никея, 2021. 496 с.
URL: <https://ekzeget.ru/bible/psaltir/glava-33/stih-11/> (дата обращения: 15.05.2022).
5. Виссарион (Нечаев), еп. Объяснение Божественной Литургии. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви : Даръ, 2005. 432 с.
6. Зигабен Евфимий. Толковая Псалтирь : Толковая псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъясненная по свято-отеческим толкованиям. Репр. изд. / Моск. Патриархат, Молд. митрополия, Единецко-Бричанская епархия. Калуга: Калужская типография стандартов, 2003. 1162 с.

7. Иринеи (Клементьевский), арх. Толковая Псалтирь : Толкование на Псалтирь, по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами Святейшаго Правительствующаго Синода Члена, покойнаго Архиепископа Псковскаго, Лифляндскаго и Курляндскаго и Кавалера, Иринея. Репр. изд. М.: Неопалимая купина :Паломник, 1991. 440 с.
8. Клименко Л. П. Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2012. 560 с.
9. Книга Псалмов ("Тегилим") с комментарием Раши. Книжники, 2011. 880 с.
URL: <https://toplib.net/knigi/5742-kniga-psalmov-tegilim-s-kommentariem-rashi>
(дата обращения: 19.05.2022).
10. Псалом тридцать третий, истолкованный епископом Феофаном // Малые произведения / святитель Феофан Затворник. М.: Правило веры, 2008. 617 с.
11. Разумовский Григорий, прот. Объяснение священной книги псалмов. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. 992 с.
12. Симфония на Ветхий и Новый Завет. Часть II. П-Я. Репр. изд. СПб.: Интерцентр, 1994. 806 с.
13. Симфония номеров Иакова Стронга // MANUSCRIPT-BIBLE.RU.
URL: <https://manuscript-bible.ru/S/S/index.htm> (дата обращения: 20.11.21).
14. Скабалланович Михаил. Толковый Типикон. / Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением составил профессор Киевской Духовной Академии Михаил Скабалланович. Выпуски 1, 2, 3. М.: Паломник, 1995. Вып. II. 336 с.
15. Словарь библейских образов / под ред. Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. // Перев. Скороходов Б. А. (Aaron's rod — Spot), Рыбаков О. А. (Springs of water — Zion). СПб.: Библия для всех, 2005. 1424 с.
16. Тов Эмануэл. Текстология Ветхого Завета. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. 424 с.
17. Толкования на Ветхий Завет, издаваемые при С.-Петербургской духовной академии : Толкование на Псалтирь / сост. Вишняков Н., свящ. СПб, 1880. 522 с.
URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/17039/>
(дата обращения: 18.05.2022).
18. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: [в 3 ч.] / Издание преемников А. П. Лопухина. Печ. по изд. 1904-1913 гг. (Петербург). Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. Ч. 1. Том четвертый. 502 с.
19. Феодорит Кирский, еп. Псалтирь с объяснением значения каждого стиха / Псалтирь с объяснением значения каждого стиха блаженного Феодорита, епископа Киррского. М.: храм во имя Преображения Господня (Тушино) Русской Православной Церкви, 1997. 694 с.
20. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Post Flaminium Nogilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplati, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field. Oxonii : E typographeo Clarendoniano, 1875. T. II. Jobus — Malachias. Auctarium et indices. 1036 p.
URL: <https://archive.org/details/origenhexapla02unknuoft/page/138/mode/2up>
(дата обращения: 16.05.2022).

List of literature

1. Haggadah. Tales, parables, sayings of the Talmud and Midrash / S. G. Fruga. M.: Rarity, 1993. 319 p.
2. Athanasius the Great, svt. Creations in four volumes. Volume IV. M.: Edition of the Transfiguration of the Valaam Monastery, 1994. 479 p.
3. Conversations on psalms. Conversation on the thirty-third Psalm / Basil the Great, St. // The creations of our Holy Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea of Cappadocia. Part I. Repr. ed. M.: Publishing Department of the Moscow Patriarchate, 1991. 407 p.
4. George Breev, prot. My heart is ready, God. Conversations about psalms. Moscow: Nikea, 2021. 496 p.
URL: <https://ekzeget.ru/bible/psaltir/glava-33/stih-11/> (05/15/2022).
5. Vissarion (Nechaev), ep. Explanation of the Divine Liturgy. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Publishing House: "Dar", 2005. 432 p.
6. Zigaben Euthymius. The Explanatory Psalter : The explanatory Psalter of Euthymius Zigaben (Greek philosopher and monk), explained according to the holy and fatherly interpretations. Repr. ed. / Moscow. Patriarchate, Mold. metropolia, Edinetsko-Brichansk diocese. Kaluga: Kaluga Printing House of Standards, 2003. 1162 p.
7. Irenaeus (Klementyevsky), arch. Interpretation of the Psalter: An interpretation of the Psalter, according to the Hebrew and Greek text, interpreted by the care and labors of His Holiness the Governing Synod Member, the late Archbishop of Pskov, Livland and Courland and Cavalier, Irenaeus. Repr. ed. M.: publishing house "Burning bush" with the participation of the publishing house "Pilgrim", 1991. 440 p.
8. Klimenko L. P. Dictionary of figurative, figurative and symbolic uses of words in the Psalter. Nizhny Novgorod: Publishing house "Christian Library", 2012. 560 p.
9. The Book of Psalms ("Tehilim") with a commentary by Rashi. Publishing house "Scribes", 2011. 880 p.
URL: <https://toplib.net/knigi/5742-kniga-psalmov-tegilim-s-kommentariem-rashi> (19.05.2022).
10. Psalm thirty-third, interpreted by Bishop Theophan // Minor works / St. Theophan the Recluse. M.: Rule of Faith, 2008. 617 p.
11. Razumovsky Grigory, prot. Explanation of the Holy Book of Psalms. Moscow: Orthodox St. Tikhon Theological Institute, 2002. 992 p.
12. Symphony on the Old and New Testaments. Part II. P-Ya. Repr. publishing house of St. Petersburg: JSC "Intercenter", 1994. 806 p.
13. The Symphony of numbers by Jacob Strong // MANUSCRIPT-BIBLE. RU.
URL: <https://manuscript-bible.ru/S/S/index.htm> (20.11.21).
14. Mikhail Skaballanovich. An explanatory Typicon. / Explanatory Typicon. The explanatory exposition of the Typicon with a historical introduction was compiled by Professor Mikhail Skaballanovich of the Kiev Theological Academy. Issues 1, 2, 3. Moscow: "Pilgrim", 1995. Issue II. 336 p.
15. Dictionary of Biblical Images, ed. Ryken L., Wilhoit D., Longman T. / Translator: Skorokhodov B. A. (Aaron's rod — Spot), Rybakov O. A. (Springs of water — Zion). St. Petersburg: Bible for All, 2005. 1424 p.
16. Comrade Emanuel. Textology of the Old Testament. Moscow: St. Andrew's Bible and Theological Institute, 2003. 424 p.

17. Interpretations on the Old Testament published at the St. Petersburg Theological Academy: Interpretation on the Psalter / comp. Vishnyakov N., sacred. St. Petersburg, 1880. 522 p. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/17039/> (05/18/2022).
18. The Explanatory Bible, or commentary on all the books of St. The Writings of the Old and New Testaments: [in 3 hours] / Edition of A. P. Lopukhin's successors. — Pech. on ed. 1904-1913 (St. Petersburg). — Stockholm: Institute of Bible Translation, 1987. Part 1. Volume Four. 502 p.
19. Theodoret of Kirra, ep. Psalter with an explanation of the meaning of each verse / Psalter with an explanation of the meaning of each verse of Blessed Theodoret, Bishop of Kirra. M.: church in the name of the Transfiguration of the Lord (Tushino) Russian Orthodox Church, 1997. 694 p.
20. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Post Flaminium Nogilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field. Oxonii : E typographeo Clarendoniano, 1875. T. II. Jobus — Malachias. Auctarium et indices. 1036 p.
URL: <https://archive.org/details/origenhexapla02unknuoft/page/138/mode/2up> (16.05.2022).

УДК 22.06

Демиденко Сергей Сергеевич, священник

■ Бакалавр богословия, помощник благочинного по религиозному образованию.

ПАРАЛЛЕЛИ ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА И НРАВСТВЕННЫХ ПИСЬМАХ СЕНЕКИ

Аннотация. Статья знакомит читателя с некоторыми текстологическими параллелями в трудах апостола Павла и философа Сенеки, приводя собственный анализ относительно сходства и различия между их этическим учением, основываясь как на трудах авторитетных исследователей (протоиерей В. Мустафин, Р. Браун, И. Каравидопулос, В. П. Лега и др.) так и на оригинальных текстах: греческий текст Посланий апостола Павла и латинский текст нравственных писем Сенеки. Предлагаемая к рассмотрению тема исследования в настоящее время весьма актуальна, поскольку не разработана в достаточной степени ни русскими исследователями, ни зарубежными. Этим и обусловлена новизна разрабатываемой темы, поскольку в различных исследовательских материалах, учебных пособиях если и встречается сопоставление этического учения у апостола Павла и Сенеки, то без анализа оригинальных текстов святого апостола и писем философа.

Ключевые слова: Послания апостола Павла, нравственные письма Сенеки, параллели, греческий текст, латинский текст, нестяжание, подражание, духовные и телесные упражнения, милосердие к рабам, благодарность.

Demidenko Sergey Sergeevich, priest

■ Bachelor of Theology, assistant Dean for Religious Education

PARALLELS OF ETHICAL TEACHING IN THE EPISTLES OF THE APOSTLE PAUL AND THE MORAL LETTERS OF SENECA

Abstract. The article introduces the reader to some textological parallels in the works of the Apostle Paul and philosopher Seneca, giving his own analysis of the similarities and differences between their ethical teachings, based as on the works of authoritative researchers (Archpriest V. Mustafin, R. Brown, I. Karavidopoulos, V.P. Lega and others) so on the original texts: the Greek text of the Epistles of the St. Paul and the Latin text of the moral letters of Seneca. The theme proposed for consideration is currently very actual, because it has not been sufficiently developed either by Russian or foreign researchers. This is the reason for the novelty of the theme, because if there is a comparison of the ethical teachings of the St. Paul and Seneca in various research materials, textbooks, etc., but only in general: without an analysis of the original texts of the holy apostle and the letters of the philosopher.

Keywords: Epistles of the Apostle Paul, moral letters of Seneca, parallels, Greek text, Latin text, non-possessiveness, imitation, spiritual and bodily exercises, mercy to slaves, gratitude.

При изучении Посланий святого апостола Павла обращает на себя внимание некоторая схожесть его этического учения с учением античных философов, например Сенеки. Конечно, античная философия — это не христианское благовестие. Однако, при всех различиях (что видно на примере нравственных писем к Луцилию — одного из известнейших произведений Сенеки), имеются точки соприкосновения в этике святого апостола и Сенеки как минимум в общефилософских ценностях: нестяжание, сострадание, доброе отношение к рабам и т. д. Эти точки соприкосновения зачастую прослеживаются в сходных понятиях или же просто по общему смыслу того или иного отрывка. На основании сказанного может воз-

никнуть вопрос: является ли учение апостола и философа схожими только внешне, или же они одинаковы и по существу? Для ответа на этот вопрос в данной статье будет приведен сравнительный анализ некоторых отрывков из Посланий апостола Павла и нравственных писем Сенеки к Луцилию в свете их этического учения, а также мнения некоторых исследователей, чтобы сформулировать наиболее объективный взгляд по вопросу о соотношении этического учения святого апостола и античного философа. Следует отметить, что целью данного исследования является не отождествить христианство и античную философию (а именно, учение Сенеки), но показать, что при всех расхождениях в их учении имеется и немало параллелей.

Одним из аспектов этического учения, встречающегося как у апостола Павла, так и у философов (напр. Сенеки), является учение о бесстрастии к материальному богатству, о чем имеется мнение Рэймонда Брауна (Raymond Brown) в его труде «Введение в Новый Завет», где автор повествует о наличии сходства между этикой древних мыслителей (и Сенеки) и святым апостолом. Автор приводит отрывок из Послания к Филиппийцам 4: 11 «Я научился быть довольным тем, что у меня есть» [3, с. 125], на которое он указывает как на параллель с учением философов. В греческом варианте данный стих выглядит следующим образом: «ἐγὼ γὰρ ἑμαυτὸν ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι — я научился быть довольным (= удовлетворенным) тем, что у меня есть». Ключевое слово здесь «αὐτάρκης — довольствующийся своим, удовлетворенный» [5, с. 205]. Приведенная цитата получает свое развитие в последующем повествовании святого апостола (Флп. 4: 12), где апостол Павел характеризует себя как способного жить и в унижении (ταπεινοῦσθαι — быть в унижении, жить в нужде, пребывать в стеснении) [12, р. 18], и в изобилии (περίσσεύω — иметь в изобилии, преуспевать) [13, р. 60], к чему он призывает и других. Так, святой апостол говорит: «ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί ταῦτα πράσσετε — и чему вы научились, и переняли, и услышали, и увидели во мне, то же самое исполняйте» (Флп. 4: 9) (перевод автора). Таким образом, апостол Павел побуждает верующих одинаково относиться как к бедности, так и к материальному изобилию.

Подобные высказывания о бесстрастии имеются и в 4-м письме Сенеки к Луцилию. Так, в латинском тексте философ говорит: «parabile est quod natura desiderat et appositum [14, р. 18] — достаточно и достижимо того, что требует природа» (перевод автора). Кроме того, Сенека призывает заботиться лишь об удовлетворении естественных потребностей, таких как «esurio — голод» [7, с. 378], «sitis — жажда» [7, с. 935] и «algor — холод» [7, с. 55] как о единственном, что человеку действительно необходимо, и завершает свое повествование словами «cui cum paupertate bene convenit dives est [14, р. 18] — кто бедность достойно встречает, тот богат» (перевод автора). Здесь Сенека указывает на бедность как на большую ценность, по сравнению с материальным благополучием. Такие высказывания наводят на мысль о равном отношении как к наличию материального богатства (имущество, деньги и т. д.), так и к его отсутствию. Следует также обратить внимание на 17-е письмо Сенеки к Луцилию, где автор призывает оставить стремление к накоплению материальных благ, чтобы беспрепятственно достичь духовного совершенства через занятие философией [11, с. 31]. Далее Сенека поясняет, в чем заключается опасность увлечения материальными благами: «Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura [14, р. 110] — занятие не может принести здоровья, если не любишь умеренность» (перевод автора). Здесь имеет место расхождение между латинским текстом писем Сенеки и переводом С. А. Ошерова — одним из авторитетнейших русских переводов. Так, у Ошерова слово «frugalitas — умеренность» переведено как «воздержание». Однако под воздержанием можно понимать полный отказ от чего-либо, в то время как умеренность — это ограничение в злоупотреблении. Завершается данное письмо цитатой Эпикура: «multis parasse divitias non finis miseriarum fuit sed mutatio [14, р. 114] — для многих богатство стало не концом бед, но приобретением новых (бед)» (перевод автора). В качестве заключения автор напоминает, что «не в вещах порок, а в наших душах» [11, с. 33]. Данный отрывок связан с темой умеренно-

сти (о чем было сказано выше), поскольку вред духовной жизни наносят не вещи сами по себе, ни деньги, но — стремление к их приобретению.

Из сказанного следует, что учение о бесстрастии к материальным благам у апостола Павла и Сенеки хоть и выражено несколько разными словами, но совпадает по смыслу: будь доволен тем, что имеешь и не стремись к излишним приобретениям.

Еще одним аспектом этического учения, встречающемся как у апостола Павла, так и у Сенеки, является учение о подражании. Так, апостол Павел говорит о подражании как о следовании примеру: «μιμηταί μου γίνεσθε [2, с. 243] — подражателями мне делайтесь (т. е. делаете как я, ибо я подражаю Христу)» (1 Кор. 4: 16) (перевод автора). Слово «μιμηταί» переводится как «подражатели» (от «μιμητής» — подражатель, последователь) [6, с. 1099], т. е. как те, чей образ жизни и мыслей должен максимально уподобиться апостолу Павлу как служителю Христову. Отсюда, к тому же, произошло и слово «мимикрия», часто используемое в зоологии в отношении некоторых животных, окрас которых сливается с окружающей средой и защищает от хищников. Слово «γίνεσθε» является формой медиального залога настоящего времени от глагола «γίγνομαι — становиться, делаться» [5, с. 323]. Апостол призывает коринфян подражать ему, а не Христу, поскольку христиане Коринфской общины были еще не тверды в вере и совершали особо тяжкие грехи, что видно на примере обличения святым апостолом блудника, сожительствующего со своей мачехой (1 Кор. 5:1). Поэтому, подражать человеку (в данном случае апостолу Павлу) для Коринфской общины было проще, чем Христу, которого они не видели и учение которого еще не могли адекватно воспринимать в силу распространения среди коринфян особо тяжких пороков.

О подражании говорит также и Сенека, например, в своем 21-м письме, где философ призывает выбрать мудрого наставника и всегда следовать примеру его жизни как руководство при совершении каких-либо поступков [11, с. 20]. Так, в 11-м письме к Луцилию Сенека говорит: «Opus est, inquam, aliquo ad quem mores nostri se ipsi exigant [14, p. 64] — «говоря, что в качестве примера нужен тот, к которому свой образ жизни возвышали бы» (перевод автора). Здесь важно обратить внимание на слова «opus», «mores» и «exigant», где «opus». В данном контексте «opus» переводится как «пример, образец», хотя может иметь и много других значений: работа, строительство, искусство и т. д. [7, с. 540]; слово «mores», в данном латинском тексте, является формой винительного падежа слова «mos — образ жизни, нрав» [7, с. 495]; «exigant» является формой сослагательного наклонения латинского «egeo — простираться, возвышаться» [7, с. 300]. Философ учит о подражании как условию, необходимом для нравственного совершенствования, что невозможно без достойного примера, образ жизни которого и является указателем на пути к самосовершенствованию, к которому нужно приравнивать свои слова и поступки [11, с. 21].

Таким образом, видно, что учение о подражании имеет параллели как у апостола Павла, так и у Сенеки: философский гений призывает устремлять свою жизнь к примеру и, таким образом, нравственно совершенствоваться; святой апостол же — уподобляться образу его жизни, чтобы таким образом избавиться от распространившихся среди коринфских христиан тяжких грехов. Оба они учили о подражании как о необходимом условии для духовно-нравственного совершенствования. Однако, священник Андрей Андрианов соотносительствует учение апостола Павла и философа о подражании. По его мнению, для Сенеки идеалом мудрости считается достижение полного бесстрастия как к хорошему, так и к плохому, и только такой человек может стать примером для желающих нравственного развития [2, с. 245]. Но как бы там ни было, учение апостола Павла и Сенеки (о подражании) как об обязательном элементе духовного и нравственного роста совпадает, что видно из проведенного выше анализа.

Следующее, что можно встретить и у святого апостола, и у Сенеки — это учение о соотношении духовной жизни и телесных упражнений. Так, апостол Павел говорит: «ἡ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος ἡ δὲ ἐὺσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμος ἐστὶν ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης — телесное упражнение для небольшого

полезно, благочестие же во всем полезно, имеющее обещание жизни нынешней и будущей» (1 Тим. 4: 8) (перевод автора). Ключевыми словами здесь являются «πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος — для немногo полезно» (по отношению к телесным упражнениям — σωματικὴ γυμνασία) и «πρὸς πάντα ὠφέλιμος» — для всего полезно (в отношении благочестия — εὐσέβεια). Далее святой апостол повествует о значимости благочестия в жизни христианина: «ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης — имеющее обещание жизни нынешней и будущей». Данный стих эсхатологичен, поскольку под будущей жизнью здесь подразумевается Царство Небесное после Второго пришествия Христова. Святой апостол не говорит, что совершенствование тела ни для чего не пригодно, но «для немногo полезно», поскольку ограничено лишь земной жизнью, в то время как благочестие подготавливает верующего к жизни с Богом после телесной смерти, а также после конца времен и воскресения из мертвых. Таким образом, апостол Павел устанавливает приоритет духовных упражнений (т. е. благочестия).

О соотношении телесных и духовных упражнений учил также и Сенека. Хотя он ничего не говорил о конце времен и грядущей жизни в Царстве Небесном (он все-таки был язычником, а не христианином), однако, подобно апостолу Павлу, ставит духовное делание выше телесных занятий. В своем 15-м письме к Луцилию Сенека говорит: «si philosopharis, bene est. Valere enim hoc demum est. Sine hoc aeger est animus; corpus quoque, etiam si magnas habet vires, non aliter quam furiosi aut frenetici validum est [14, p. 94–96] — если философией занимаешься — это хорошо. Ибо это только означает быть здоровым. Без нее больна душа, также тело. Даже если великую имеет силу, то не иначе чем безумные или сумасшедшие имеют здоровье» (перевод автора). В этом же письме Сенека говорит о чрезмерном увлечении телесными упражнениями следующее: «exercitationes, quarum labor spiritum exhaurit et inhabilem intentioni ac studiis acrioribus reddit [14, p. 96] — упражнения, которые деятельность духовную расхищают и делают ее (душу) непригодной ко вниманию и обучению более тонким (вещам)» (перевод автора). Здесь следует обратить внимание на сочетание «labor spiritum exhaurit — расхищает духовную деятельность», поскольку в русском переводе Ошерова, одном из авторитетнейших переводов писем Сенеки с латинского языка, сказано «истощают ум» [11, с. 28]. Таким образом, латинский текст гораздо ярче передает мысли автора о вредоносности избыточных физических упражнений для духовной жизни. Сенека рекомендует заниматься телесными нагрузками не как главным в жизни (вместо философии), но лишь для поддержания сил, чтобы затем вернуться к духовной деятельности с наибольшей активностью: «cursus et cum aliquo pondere manus motae... Quidquid facies, cito redi a corpore ad animum; illum noctibus ac diebus exerce. Labore modico alitur ille [14, p. 96–98] — бег и с чем-либо поднимать руки...но все, что будешь делать, быстро возвращайся от тела к душе, упражняй ее (душу) днями и ночами. Трудом небольшим питается она» (перевод автора). Словами «illum noctibus ac diebus exerce — упражняй ее (душу) днями и ночами» (перевод автора) Сенека подчеркивает именно постоянство, с которой необходимо заниматься духовной жизнью (которая, согласно автору, обязательно включает в себя философию), лишь периодически отвлекаясь на умеренные физические нагрузки, чтобы с новыми силами приступить к занятиям философией и духовному совершенствованию.

Из приведенных примеров (апостола Павла и Сенеки) видно, что оба они учат о превосходстве духовных упражнений над телесными, не отвергая полностью и последнего. Но духовная жизнь, в данном контексте, рассматривается как более достойная, при том, что она также требует постоянных упражнений, с чем согласен и свящ. Андрей Андрианов, согласно которому «свое совершенствование человек должен достичь посредством упражнения в добродетелях» [2, с. 241].

Заслуживает внимания также и учение о милосердии к рабам, которое встречается как у апостола Павла, так и у Сенеки. Здесь следует вспомнить Послание святого апостола к Филимону, которого автор призывает проявить милосердие и принять обратно своего раба Онисима, который, возможно из-за какого-то проступка, сбежал от своего господина из

страха наказания [8, с. 251]. Так, в греческом оригинале ап. Павел говорит: «εἰ οὖν με ἔχεις κοινῶνόν προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ — итак, если признаешь меня своим сообщником (по вере), прими его к себе обратно, как меня (т. е. прими его к себе так, как будто это я)» (Флм. 17) (перевод автора). Тему милосердия затрагивает также и Л.О. Попова в своей статье «Милосердие и терпение как выражение красоты духа», где упоминает античных мыслителей (в том числе и Сенеку), учивших о необходимости братского и сострадательного отношения к рабам [10, с. 160]. Сенека хоть и не был христианином, однако из вышесказанного следует вывод о схожести учений святого апостола Павла и Сенеки об отношении к рабам.

Сенека, как уже известно, также учил о милосердии к рабам, что видно в его 47-м письме к Луцилию, в котором автор хвалит адресата за благожелательное отношение к подчиненным: «Я с радостью узнаю от приезжающих из твоих мест, что ты обходишься со своими рабами как с близкими» [11, с. 77]. Предложение «ты обходишься со своими рабами как с близкими» в оригинальном тексте звучит как «familiariter te cum servis tuis vivere» [14, р. 300] — ты живешь со своими рабами как с друзьями» (перевод автора). Здесь философ опровергает распространенную, в то время, пословицу; «Сколько рабов, столько врагов» [11, с. 77], призывая Луцилия обретать друзей как среди равных себе или вышестоящих, так и среди подопечных. Это обусловлено, в том числе, и практическими соображениями, поскольку благочестивый господин зачастую может рассчитывать на тех, кто ему служит: «quibus non tantum coram dominis sed cum ipsis erat sermo, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere cervicem, periculum imminens in caput suum avertere» [14, р. 302] — которым не только в присутствии господина, но и с ним самим позволено было разговаривать, рот которых не затыкали, готовы были за господина подставить шею, навлечь на свою голову нависшую опасность» (перевод автора). Кроме того, Сенека напоминает адресату о естественном равенстве всех людей без исключения: «quem servum tuum vocas...eodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae mori» [14, р. 306] — которого ты называешь рабом...наслаждается тем же небом, дышит как ты, живет как ты, умирает как ты» (перевод автора). Говоря о природном равенстве всех людей, философ напоминает о возможности для каждого родиться/оказаться как свободным человеком, так и подневольным. Кроме того, Сенека напоминает, что над каждым человеком есть какие-либо господствующие силы: libido — страсть, влечение, похоть [7, с. 450]; avaritia — жадность, корыстолюбие, алчность, скупость, расчетливость [7, с. 95]; ambitio — домогательство, угодливость, честолюбие [7, с. 52]; timor — страх [7, с. 773].

Данный аспект этического учения у апостола Павла и Сенеки (а именно, о милосердии к рабам) имеет разные предпосылки: философ призывает к любви и милосердию по отношению к подчиненным, ссылаясь на одинаковость природного естества для каждого человека и на рабское положение всех без исключения; апостол Павел же призывает к милосердию к рабам (в данном случае к Онисиму) в контексте христианской любви. Однако, несмотря на все различия, учение о добром отношении к более слабым и стоящим на низшей ступени социальной лестницы того времени является общим как у святого апостола, так и у Сенеки.

Интересно также обратить внимание и на учении апостола и античного мыслителя о благодарности: «ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε — во всем благодарите» (1 Фес. 5: 18) (перевод автора), где слово «εὐχαριστεῖτε» означает «благодарите» (повелительное наклонение от греч. «εὐχαριστεῖν» — благодарить, быть признательным) [4, с. 96], к чему святой апостол и призывает верующих в контексте нравственных наставлений: о повиновении предстоятелям Церкви, о добродетели, постоянной молитве и т. д. Стоит отметить, что слово «благодарность», в русском переводе, как у апостола Павла, так и у Сенеки — одинаковы. Однако у философа (если говорить об оригинальном, латинском тексте) данный термин выражается несколькими словами: beneficium, referre, gratus (о чем будет сказано ниже), в то время как у апостола язычников понятие «благодарность» обозначается лишь как «εὐχαριστεῖτε»,

которое, подобно русскому эквиваленту, может означать и благодеяние, и возвращение долга.

Как и святой апостол, Сенека также учит о благодарности, как например в 81-м письме к Луцилию, где данный термин выражен уже известными из предыдущего абзаца словами: *beneficium, referre, gratus*.

В первом варианте слово «благодарность» означает «благодеяние, милость» [7, с. 101]. Здесь Сенека отвечает на вопрос Луцилия относительно того, как нужно поступать с неблагодарными и злонравными людьми. Адресат спрашивает философа, стоит ли оказывать благодеяния неблагодарному человеку (ведь в таком случае сделанное добро может остаться без ответа) [11, с. 161], на что Сенека призывает быть благодетельным ко всем: «*nam si hoc periculum vitare volueris, non dabis beneficia; ita ne apud alium pereant, apud te peribunt. Non respondeant potius quam non dentur* [15, р. 218] — если, желая избежать неблагодарности, не будешь давать благодеяний, то человек может погибнуть по твоей вине, а не по вине другого. Таким образом, лучше вообще не видеть благодарности, чем всем отказывать в благодеяниях» (перевод автора). Данный отрывок вполне согласуется с христианским учением о благодарности и бескорыстии (о чем было сказано выше).

Слово «*referre*», которым у Сенеки также обозначается благодарность, переводится как «возвращать, воздавать, отдавать назад» [7, с. 656]. Сенека учит о благодеяниях не только как о бескорыстной добродетели в отношении каждого, но и как о нравственном долге в отношении того, кто оказал помощь или какую-либо добродетель. Так, в латинском тексте философ говорит: «*referre est ad eum a quo acceperis rem ferre* [15, р. 224] — воздавать есть оказывать обязательство тому, от кого получаешь» (перевод автора). Здесь стоит обратить внимание на слово «*res*», которое, помимо своего основного значения (вещь, предмет), означает также и обязанность [7, с. 873].

В последнем же варианте слово «благодарность» означает «благодарный, приятный» [7, с. 462]. Так, в оригинальном тексте сказано: «*Est tanti, ut gratum invenias, experiri et ingratos* [15, р. 218] — есть многие, кто благодарного (= приятного человека) ищет, не чуждайся и неблагодарных» (перевод автора). Таким образом, Сенека рассматривает понятие «благодарность» в трех аспектах: *beneficium* — благодеяние в отношении кого-либо; *referre* — возвращать долг (в нравственном значении) за полученное добро; *gratus* — благородный в значении приятного человека в силу совершаемых им благодеяний.

Как видно из проведенного анализа, в этическом учении святого апостола Павла и Сенеки прослеживаются параллели не только внешне, но и по внутреннему содержанию, с чем согласно большинство исследователей как Посланий апостола Павла, так и произведений философов. Но откуда же такое сходство? По данному вопросу есть мнение, согласно которому апостол Павел получил образование в городе Тарсе (где имело большое распространение наследие античной философии), в результате чего этическое учение святого апостола и Сенеки во многом схожи (но это уже темы отдельного исследования). Имеется также и мнение Н.Н. Глубоковского, согласно которому Сенека напрямую или через посредников был знаком с благовестием апостола Павла и позаимствовал многие положения из его учения, в результате чего учение Сенеки настолько близко к христианству. Но как бы там ни было, Сенека заслуживает особого внимания, поскольку его произведение во многом повторяет (в свете этического учения) послания одного из величайших апостолов Церкви — Павла. Однако, при наличии столь многочисленных параллелей между Посланиями апостола Павла и Сенеки, важно обратить внимание на цель их этического учения. Так, этика христиан имеет эсхатологическую перспективу: осуществлять предписанные Богом поступки в земной жизни ради спасения души и встречи Христа в Его Втором пришествии. Этика же Сенеки нацелена на достижение счастья лишь в земной жизни, поскольку он принадлежал к течению стоиков [9, с. 167] (но это уже предмет отдельного исследования).

Список использованных источников и литературы

1. Nestle E., Aland K. *Novum Testamentum Graece*. 27th ed. Stuttgart: Deutsche Biblgesellschaft, 1998. 810 p.
2. Андрианов А., свящ. «Подражайте мне, как я Христу (1 Кор. 4: 16)». Понятие «μίμησις» (подражание) в античном мире и у святого апостола Павла // Ипатьевский вестник. 2018. № 6. С. 238–246.
3. Браун Р. Введение в Новый Завет. Том I. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 450 с.
4. Греческо-русский словарь Нового Завета Баркли М. Ньюмана. М.: Российское Библейское Общество, 2019. 240 с.
5. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Том I. / под ред. С. И. Соболевского. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1043 с.
6. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Том II. / под ред. С.И. Соболевского. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1905 с.
7. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. 3-е изд., испр. М.: Русский язык, 1986. 843 с.
8. Каравидопулос И., проф. Введение в Новый Завет. 3-е изд. М.: ПСТГУ, 2018. 368 с.
9. Мустафин В., прот. История античной философии: учебное пособие. СПб.: СПбДА, 2018. 320 с.
10. Попова Л. О. Милосердие и терпение как выражение красоты духа // Аналитика культурологии. 2012. № 2(23). С. 158–163.
11. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / под. ред. Д. С. Лихачева, А. Д. Михайлова, Д. В. Ознобишина. М.: Наука, 1977. 383 с.
12. Grundmann. ταπεινοῦσθαι // Theological Dictionary of the New Testament / eds. By G. Kittel, G.W. Brounely, G. Friderich. Vol. VIII. Grand Rapids, MI, 1988. P. 1–27.
13. Hauck. περισσεύω // Theological Dictionary of the New Testament / eds. By G. Kittel, G.W. Brounely, G. Friderich. Vol. VI. Grand Rapids, MI, 1988. P. 58–63.
14. Seneca. *Ad Lucilium epistulae morales*. Vol. I. London: Harvard university press, 1925. 467 p.
15. Seneca. *Ad Lucilium epistulae morales*. Vol. II. London: Harvard university press, 1962. 479 p.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВА

УДК 9.908

Диакон Самойлов Юрий Геннадьевич

■ Студент Новосибирской православной духовной семинарии.

НОВОСИБИРСКАЯ И БЕРДСКАЯ ЕПАРХИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1990-Х ГОДОВ

Аннотация. Данная статья посвящена актуальной теме новейшей истории Новосибирской епархии в конце прошлого столетия. Непростой путь возрождения церковной жизни стал главной задачей епархиальной деятельности в тот период. В статье анализируются этапы этого процесса, раскрываются интересные аспекты уходящей эпохи.

Ключевые слова: Новосибирская и Бердская епархия, возрождение церковной жизни, эпоха 1990-х.

Samoilov J.G., deakon

■ Student of Novosibirsk Orthodox Seminary.

NOVOSIBIRSK AND BERDSK DIOCESE AT 1990TH

Abstract. This article is devoted to the history of Novosibirsk and Berdsk diocese at 1990th.

Keywords: Novosibirsk and Berdsk diocese, the life of the Church.

Изучением событий исторического развития той или иной епархии Русской Православной Церкви занимаются люди лично заинтересованные в этом, так сказать, небезразличные к судьбе своей малой духовной Родины. Ведь если мы с огромным интересом изучаем политические деяния исторических лиц, знаем события и основные сражения мировых и локальных войн, худо-бедно осведомлены в истории событий своего родного города, района, области, знаем об великих открытиях человечества, начиная с колеса и заканчивая ядерной бомбой, то с гораздо более живым интересом должны вникать мы в события прошлого своей родной епархии, ее архипастырей и пастырей, чтобы лучше чувствовать сегодняшний уровень нашего духовного развития.

Исследование церковной истории в Западно-Сибирском регионе, несомненно, будет способствовать созданию общей картины русской церковной истории XX века. В связи с этим необходимым представляется изучение истории своего церковного прихода, благочиния, епархии — как центров духовного развития и возрастания; в нашем случае будет рассмотрена история Новосибирской епархии во второй половине 1990-х годов.

После отъезда из Новосибирской епархии епископа Тихона (Емельянова) на новое место служения в Москву в июле 1995 года, Новосибирская кафедра вновь оставалась без предстоятеля, в этот период епархия находилась во временном управлении епископа Кемеровского Софрония (Будько) вплоть до декабря 1995 года. В этот период, а точнее 18 июля 1995 года, из состава Новосибирской и Томской епархии в качестве самостоятельной была выделена Абаканская и Кызыльская епархия, в состав которой вошли приходы Хакасии и Тувы.

Еще одно деление епархии произошло 7 октября того же года, когда из состава епархии вышли приходы Томской области и была образована самостоятельная Томская епархия, а Новосибирская стала именоваться Новосибирской и Бердской. Именно на эту кафедру был поставлен архимандрит Сергей (Соколов): «Хиротония архимандрита Сергея во епископа Новосибирского и Бердского состоялась в Москве 10 декабря 1995 года, в день празднования в честь иконы Божией Матери «Знамение». С первых же дней своего служения на Новосибирской кафедре Владыка Сергей явил себя добрым и ревностным архипас-

тырем Церкви Божией»¹. Епископ Сергей прибыл в Новосибирск в декабре 1995 года и сразу же приступил к несению своего архипастырского послушания.

В середине 1990-х на первый план работы Новосибирской епархии выходит духовно-просветительская работа с населением, которая велась в том числе через телевидение, радио и прессу. На телевидении выходили еженедельные передачи «Воскресные православные проповеди», «Пролог», на радио передачи «Слуховое окно» и «Слово». В периодической печати велись церковные рубрики «Месяцеслов», «Православный собеседник» и др. При поддержке администрации области в Новосибирской епархии в июле-августе 1996 года состоялся рейс миссионерского теплохода «Андрей Первозванный» по отдалённым посёлкам, расположенным по берегам реки Обь. Всего посетили 41 населённый пункт, крещено 2300 человек, венчание приняли 8 пар, многие исповедовались и причащались, всего участвовало в таинствах около 11 тысяч человек»². В начале 1999 года в Новосибирской области было уже 73 приходов Русской Православной Церкви, из них 25 в городе Новосибирске³.

При поддержке администрации области активно претворяется в жизнь программа церковно-социальной работы. Органы государственной власти и местного самоуправления области совместно с православными организациями проводят постоянную работу в учебных заведениях, детских домах, домах для престарелых и инвалидов, в воинских частях, в исправительно-трудовых колониях, совместными усилиями периодически организуются различные социально-духовные мероприятия и благотворительные акции.

Епископ Сергей посещал самые отдалённые приходы на западе епархии и приходы юго-восточного благочиния. Подводя итоги поездки, владыка отметил положительные изменения, произошедшие в этих приходах за последнее время. Во многих местах были построены новые храмы, сооружённые усилиями прихожан при благотворительной помощи спонсоров и органов власти.

Широкий резонанс в СМИ произвела совместная конференция епархии с управлением исполнения наказаний, приуроченная к престольному празднику тюремной Свято-Никольской церкви. С особой благодарностью, запечатленной в специальных адресах, администрация исправительных учреждений приняла дар епархии тюрьмам города и области 15 комплектов духовных книг, которые дополнили в этом библиотеки при часовнях и храмах в местах лишения свободы.

За время управления Новосибирской епархией владыка Сергей по крайней мере три раза совершал объезд почти всех храмов епархии. Во многом этому способствовал миссионерский поезд памяти «За духовное возрождение России», сформированный по инициативе епархии на средства администрации области из б предоставленного Западно-Сибирской железной дорогой 10-вагонного состава.

Кроме поездок по Новосибирской епархии, владыка Сергей посещал с архипастырскими визитами город Томск, так как «по решению Синода... с 10 декабря 1995 года до 2 октября 1997 года и вторично с 6 октября 1998 года по 28 декабря 1998 года... временно управлял восстановленной Томской епархией»⁴.

Коллектив поезда памяти, состоящий из духовенства, хора, ансамбля песни и пляски СибВО, медицинских специалистов, сотрудников социальной помощи и малых творческих групп (всего 150 человек), провел большую миссионерскую, духовно-просветительскую и медико-профилактическую работу в 10 районах области. Личное участие епископа Сергея

¹ Пивоваров Б., прот. Епископ Новосибирский и Бердский Сергей [некролог] // ЖМП, 2000. № 12. С. 63.

² Дворянчикова Н. С. Положение религиозных общин на юге Западной Сибири в контексте советской и российской государственно-конфессиональной политики в середине 1960-х – 2000 г. Дис. канд. ист. наук. Барнаул, 2020. 298 с. // Сайт: Российская Государственная Библиотека. <https://dlib.rsl.ru/01010252761> (дата обращения: 31.04.2022 г.).

³ ЕАНМ. Ф.2. Д. 29. Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 1999 год. С. 3.

⁴ Епископ Новосибирский и Бердский Сергей (Соколов). // Сайт: Азбука веры. https://azbyka.ru/otechnik/Sergiy_Sokolov/ (дата обращения: 02.05.2022 г.)

в богослужениях, во встречах — беседах с населением принесло людям духовное удовлетворение и позволило основать новые приходы в области. Только за один день в райцентре Чистозерное было крещено 1200 человек и достигнута договоренность с местными властями о создании православного прихода. Следует отметить, что упомянутый рейс поезда памяти был вторым в 1998 году. Первый прошел в дни сырной седмицы и охватил еще пять районов области. Миссионерское лето завершил рейс по Оби корабля-церкви «Андрей Первозванный»¹.

Благодаря заинтересованному отношению местного Новосибирского телевидения, участие владыки Сергия (Соколова) в еженедельной программе «Зеркало» приобрело более активный характер. Если в 1996 году эфир предоставляли лишь трижды по большим праздникам, то в 1998 году телеэфир состоялся по заранее продуманной тематике и позволил дать зрителям подробный иллюстрированный материал по темам Рождества, Крещения, Пасхи, венчания, крещения и миропомазания, показать архиерейский чин освящения храма, работу миссионеров на поезде памяти и корабле-церкви, рассказать о православном взгляде на рождение и смерть, ответить на множество самых различных вопросов. Вся область узнавала из этой передачи о жизни церкви, множестве строящихся храмов, слышала звоны новых сибирских звонниц².

Благодаря добрым отношениям с руководством выставочного комплекса «Сибирская ярмарка» было организовано две обширные экспозиции о жизни всех структур нашей епархии в рамках выставок «Духовная жизнь Сибири» на Пасху и «Некрополь 98».

В конце 1990-х годов начала активно развиваться монашеская жизнь Новосибирской епархии. Постоянно пополнялись действующие мужских и женских обителей желающими принять иноческий постриг. В селе Мало-Ирменка основан второй в области женский монастырь, ведущий активную миссионерскую и хозяйственную работу. Пребывавший в этом селе ранее мужской монастырь переведен в соседнее село Козиха, где за год были созданы просторные храм и общежитие для братии³.

Необходимо отметить продолжающийся рост приходских общин, в связи с этим постоянно ощущался острый дефицит опытных пастырей, могущих понести это нелегкое и, часто, совершенно материально не обеспеченное служение. В год епископ Сергей совершил около 30-40 хиротоний, несколько полных освящений храма. Ежедневный прием духовенства и мирян позволял управляющему епархии быть в курсе всех событий, касающихся жизни епархии.

Несмотря на всеобщую бедность, люди имели желание созидать новые храмы. Молитва в приспособляемых помещениях их не удовлетворяла, в результате чего в конце 1990-х годов в Новосибирской епархии насчитывалось более 30 строящихся храмов⁴.

Весьма болезненно отразился на епархиальных делах финансовый кризис 1998 года. По причине парализации банковской системы и роста цен снизился объем получаемой для распространения церковной продукции и литературы.

В это трудное время значительную финансовую помощь на конкретные программы епархия получала от благотворительной организации «Помощь Церкви в беде» через протоиерея Феодора ванн дер Воорта. Были профинансированы следующие программы: «Миссионерский автомобиль для монастыря», «Горячая кухня на колесах» — для сестричества Академгородка, «Поддержка Томской Духовной семинарии», «Развитие материальной базы

¹ ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 360. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1998 год. Л. 5

² Там же. Л. 5.

³ ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 360. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1998 год. Л. 6.

⁴ Там же.

Богословского института» и «Оборудование для издания «Новосибирский Епархиальный вестник».

Религиозное образование и просвещение

В числе приоритетных направлений деятельности Новосибирской епархии были религиозное образование и просвещение. Особенно важна задача подготовки для Церкви квалифицированных кадров — священнослужителей, педагогов, катехизаторов, миссионеров. Решению этой задачи способствовала деятельность Новосибирского Православного Богословского института. Впервые начало вестись обучение на заочном отделении, куда были зачислены священнослужители и миряне как Новосибирской, так и нескольких соседних епархий.

Продолжалась активная работа и в деле духовного просвещения. Большая часть приходов епархии имела воскресные школы. В епархии действовал отдел образования, возглавляемый магистром богословия (ныне доктор богословия) протоиереем Борисом Пивоваровым; отдел контролировал образовательный процесс в приходских воскресных школах, снабжал приходы необходимыми методическими разработками, делал все возможное для того, чтобы повсеместно наладить образовательный процесс на должном уровне.

В нескольких приходах епархии организованы духовные чтения для взрослых, ибо все больше взрослых людей, в том числе и из старых прихожан, ощущали потребность в повышении уровня своих знаний о Церкви и православном вероучении.

В Новосибирске проходили два традиционных крестных хода — в дни празднования Дней славянской письменности и культуры и в честь праздника Рождества Пресвятой Богородицы. Как всегда, были сделаны остановки у Никольской часовни, где служилась краткая лития по защитникам нашего Отечества и провозглашалось многолетие всем жителям нашего града.

Продолжалась просветительская работа клириков и мирян Новосибирской епархии в общеобразовательных школах и других светских учебных заведениях Новосибирской области. К большому сожалению, взаимодействие Церкви с государственными и муниципальными учебными заведениями было затруднено чрезмерно осторожной позицией городского Управления образования, что, в свою очередь, было вызвано отсутствием устойчивой правовой базы, обеспечивающей подобное взаимодействие.

Миссионерское служение

Основная работа в этом направлении проводилась в рамках программы окормления удаленных населенных пунктов Новосибирской области. В течение 1998 года были организованы два рейда корабля-церкви «Андрей Первозванный» по удаленным населенным пунктам. Все указанные акции были осуществлены Епархией при деятельном участии администрации Новосибирской области, Областной клинической больницы и других светских структур¹.

С 22 по 28 января 1998 года состоялись первые Рождественские образовательные чтения². С 9 по 18 июня 1998 года силами администрации Новосибирской области, Новосибирской епархии и управления Западно-Сибирской железной дороги была организована «благотворительная акция — поезд «За духовное возрождение России». За время акции в 10 сельских районах области³ было посещено 63 населенных пункта.

¹ ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 360. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1998 год. Л. 8.

² ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 350. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1997 год. Л. 6.

³ Дворянчикова Н. С. Положение религиозных общин на юге Западной Сибири в контексте советской и российской государственно-конфессиональной политики в середине 1960-х – 2000 г. Дис. канд. ист. наук.

Во второй половине 1990-х годов стал практически традиционным миссионерско-просветительский и благотворительный рейс православного корабля-церкви «Андрей Первозванный» по реке Оби. За один рейс духовно-просветительская группа, в состав которой входили священники, медицинские и социальные работники администрации Новосибирской области, а также творческие коллективы, посещала более 20 отдаленных приобских населенных пунктов.

Окормление военнослужащих

В конце 1990-х годов был расформирован Сибирский Военный округ, части, базирующиеся в Новосибирской области, переформированы. Однако, несмотря на это, плановая работа священнослужителей по окормлению воинских подразделений продолжилась.

Совместно с офицером СибВО майором А.П. Левчиком, при поддержке командования, священник Виктор Сметанников принял участие в парашютной экспедиции на Северный Полюс, где установил памятный Крест в честь 400-летия присоединения Сибири к России и 75-летия Новосибирской епархии. Совместно с общественностью города проведены мероприятия, посвященные 400-летию Ирменского сражения. В память об этом событии была сооружена часовня в поселке Ташара Новосибирской области¹.

Окормление заключенных

Окормление заключенных всегда было одним из наиболее развитых направлений социального служения в Новосибирской епархии. Основную работу в этом направлении выполняли приходы Михаила Архангела, Всех Святых, Знамени Пресвятой Богородицы г. Новосибирска их усилиями во всех ИТУ Новосибирской области были открыты храмы и часовни. Заключенные получили возможность исповедаться, причаститься, получить наставление пастыря.

Социальное служение

Важнейшим событием в деле социального служения Церкви в 1998 году стало подписание соглашения о сотрудничестве между Епархией и Управлением социальной защиты населения администрации Новосибирской области. Значение означенного соглашения трудно переоценить. Оно является кардинально новым этапом взаимоотношения церковных и государственных структур. Управляющему епархией епископу Сергию и двадцати пяти священнослужителям были вручены благодарственные грамоты областного управления социальной защиты за плодотворное сотрудничество по оказанию социальной помощи нуждающемуся населению.

Сестричеством во имя св. мч. княгини Елисаветы осуществлялись программы «Стационар на дому» и «Горячая кухня на колесах», в рамках которых сестры милосердия оказывали необходимую помощь страждущим на дому, обеспечивая их питанием, лекарствами, и, в случае необходимости, оказывая и духовную помощь.

В храме Рождества Пресвятой Богородицы Советского района г. Новосибирска при храме была налажена работа врачей, которые вели благотворительный прием всех желающих. Два терапевта и педиатр принимали 3 раза в неделю².

Барнаул, 2020. 298 с. // Сайт: Российская Государственная Библиотека. <https://dlib.rsl.ru/01010252761> (дата обращения: 31.04.2022 г.).

¹ Дворянчикова Н. С. Положение религиозных общин на юге Западной Сибири в контексте советской и российской государственно-конфессиональной политики в середине 1960-х – 2000 г. Дис. канд. ист. наук. Барнаул, 2020. 298 с. // Сайт: Российская Государственная Библиотека. <https://dlib.rsl.ru/01010252761> (дата обращения: 31.04.2022 г.).

² ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 360. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1998 год. Л. 9.

Антисектантская деятельность

В этом направлении наиболее активную позицию, как и в настоящее время, занимал Александро-Невский собор г. Новосибирска, при котором действовал антисектантский консультационный центр. В 1998 году настоятель собора протоиерей Александр Новопашин посетил международную антисектантскую конференцию в Греции, где его доклад о сектах в сибирском регионе вызвал живой интерес аудитории. Два священника, трудящихся в антисектантском центре, посетили в том же году Сербию. Состоялись встречи в различных аудиториях, беседы с сербским духовенством. Происходил плодотворный обмен опытом антисектантской работы.

Издательская деятельность

Изданием и распространением православной литературы занимались несколько приходов и предприятие «Новониколаевск», которое занималось оптовыми поставками православной духовной литературы в Новосибирск и распространением ее по приходам епархии и торговым точкам. За 1997–1998 год через предприятие прошло 1599 наименований православной литературы¹.

Работа со СМИ

Священники и миряне Новосибирской епархии постоянно участвовали в различных передачах. Ежедневно на одном из местных телеканалов выходила передача «Пролог», в которой звучала пастырская проповедь. По воскресеньям в эфир выходила программа «Воскресная православная проповедь», отражающая основные события жизни церкви.

С участием управляющего епархией епископа Сергия вышла серия передач программы «Зеркало». В программах были показаны заранее подготовленные сюжеты о православных богослужениях, о жизни верующих. Сюжеты сопровождались подробными комментариями.

Строительство и реставрация

В июне 1998 года состоялось освящение храма Святого мученика Евгения в Заельцовском районе, первые богослужения в церкви Сергия Радонежского Краснозерского района, в Соборе Преображения Господня г. Бердска, в Михайло-Архангельском монастыре Ордынского района².

Первое богослужение в Знаменском храме г. Новосибирска было совершено в том же году. Храм имел верхний и нижний приделы, но для завершения строительства необходимо было закончить внутреннюю отделку и возведение куполов.

На средства прихожан и при поддержке спонсоров для Преображенского храма г. Бердска в г. Каменск-Уральском был приобретен комплект высококачественных колоколов. Для установки колоколов и обучения звонарей из Архангельска был приглашен опытный специалист.

Празднование 2000-летия Рождества Христова в Новосибирской епархии

Начиная с 1997 года по благословению владыки Сергия (Соколова) все мероприятия в Новосибирской епархии носили подготовительный характер к великому юбилею — 2000-летию Рождества Христова³.

¹ ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 360. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1998 год. Л. 9.

² Там же. Л. 2.

³ ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 340. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1996 год. Л. 4.

Но для Новосибирской епархии и 1999 год стал юбилейным, так как ровно 75 лет назад, в 1924 году, Святейший Патриарх Тихон и Священный Синод приняли решение образовать новую сибирскую епархию и поставить на нее епископа Никифора (Асташевского). В июле 1998 года Епархиальный Совет Новосибирской епархии постановил рассматривать этот юбилей как значительное событие в жизни сибирского региона, позволяющее не только подвести итог служения православной Церкви в сибирском регионе, но и использовать торжества как достойную подготовку к встрече Юбилея 2000-летия христианства.

В мае 1999 года по территории Новосибирской епархии прошел крестный ход в честь 2000-летия Рождества Христова, который начал свой путь во Владивостоке в январе 1999 года. Во время торжественного празднования юбилея епархии после Божественной литургии в Вознесенском кафедральном соборе города Новосибирска, многим священнослужителям и прихожанам были вручены богослужебные и прочие церковные награды¹.

Зримым свидетельством будущих юбилейных торжеств стало завершение росписи Никольской часовни на Красном проспекте г. Новосибирска и установка там же мозаичной иконы Спасителя и мемориальной доски. Кроме того, был отреставрирован главный купол Вознесенского собора. В том же году в ведение епархии был отдан старый детский летний лагерь, получивший название «Радонеж», который после реконструкции и освящения начал свою работу летом 1999 года.

В октябре 1999 года в Новосибирске было учреждено два мужских монастыря, первый в честь Святого Мученика Евгения при храме «во имя Архистратига Божия Михаила 6 октября 1999 года Священный Синод постановил открыть монастырь и назначить его наместником иеромонаха Филиппа (Новикова)»². Тем же постановлением был учрежден монастырь в честь святых новомучеников российских, находящийся в черте города Новосибирска, в левобережной его части.

В 2000 году в Новосибирске прошли торжества, приуроченные 2000-летию Рождества Христова. Епископ Сергей в течение второго полугодия 2000 года был временным членом Священного Синода Русской Православной Церкви. На это время выпало проведение юбилейного архиерейского собора, посвященного празднованию вышеозначенного юбилея. Свое участие в данном мероприятии епископ Сергей «опубликовал в 8 (20) выпуске «Новосибирского Епархиального вестника»³.

За время управления епархией епископ Сергей сумел добиться значительных успехов в налаживании церковной жизни в Новосибирске. Многократно увеличилось число храмов и молитвенных домов, было открыто пять новых монастырей, в полную силу развернулась деятельность богословского института, открытого, как указывалось выше, в 1995 году. В институте владыка вел курс лекций по Священному Писанию Ветхого завета.

Кроме вышеперечисленных трудов на благо епархии, архипастырь старался личным примером вдохновлять священнослужителей на несение своего служения. Так, «в 1999 году в издательстве "Новониколаевск" вышла книга Владыки Сергея «Правдой будет сказать», имеющая автобиографический характер»⁴. В книге был представлен жизненный путь новосибирского управляющего от рождения до архиерейского служения.

Епископ Сергей был по своему характеру миротворец, он всегда примирял священников, находившихся в ссоре, наводил порядок на приходах вверенной ему епархии, заботился о благотворительности и духовном просвещении.

Управляя епархией с 1995 по 2000 год, епископ Сергей прилагал огромные усилия для поддержания высоких темпов развития и возрождения церковной жизни в Новосибирской

¹ Соколова Н.Н. Архипастырь Сибири: Преосвященный Сергей (Соколов), епископ Новосибирский и Бердский. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 115.

² Определения Священного Синода от 5–6 октября 1999 года. // Сайт Московской Патриархии: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4951220.html> (дата обращения: 04.05.2022 г.)

³ Пивоваров Б., прот. Епископ Новосибирский и Бердский Сергей [некролог] // ЖМП, 2000. № 12. С. 65.

⁴ Пивоваров Б., прот. Епископ Новосибирский и Бердский Сергей [некролог] // ЖМП, 2000. № 12. С. 65.

епархии. К 2000 году число храмов в городе Новосибирске увеличилось до 26, открылось 5 новых монастырей⁵, увеличивалось и число духовенства епархии.

Духовное образование находилось на должном уровне, действовал Новосибирский богословский институт, обеспечивая кадрами новые храмы и монастыри. В полном объеме велась начатая в начале 1990-х годов социальная работа с различными группами населения.

Список использованных источников и литературы

1. Пивоваров Б., прот. Епископ Новосибирский и Бердский Сергей [некролог] // ЖМП, 2000. № 12. С. 63.
2. Дворянчикова Н. С. Положение религиозных общин на юге Западной Сибири в контексте советской и российской государственно-конфессиональной политики в середине 1960-х – 2000 г. Дис. Канд. ист. наук. Барнаул, 2020. 298 с. // Сайт: Российская Государственная Библиотека. <https://dlib.rsl.ru/01010252761> (дата обращения: 31.04.2022 г.).
3. ЕАНМ. Ф.2. Д. 29. Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 1999 год. С. 3.
4. Епископ Новосибирский и Бердский Сергей (Соколов). // Сайт: Азбука веры. https://azbyka.ru/otechnik/Sergiy_Sokolov/ (дата обращения: 02.05.2022 г.)
5. ГАО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 360. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1998 год. Л. 5
6. ГАО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 350. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1997 год. Л. 6.
7. ГАО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 340. Комитет по связи с религиозными, национальными и благотворительными организациями администрации Новосибирской области. Информация о деятельности Русской Православной церкви в области. 1996 год. Л. 4.
8. Соколова Н. Н. Архипастырь Сибири: Преосвященный Сергей (Соколов), епископ Новосибирский и Бердский. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 115.
9. Определения Священного Синода от 5-6 октября 1999 года. // Сайт Московской Патриархии: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4951220.html> (дата обращения: 04.05.2022 г.)
10. ЕАНМ. Ф.2. Д. 30. Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 2000 год. С. 8.

⁵ ЕАНМ. Ф.2. Д. 30. Годовой отчет Новосибирского епархиального управления за 2000 год. С. 8.

УДК 271.2-1

Русин Владимир Михайлович, священник

Преподаватель кафедры исторических дисциплин Курской духовной семинарии

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ ТРУДЫ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ДАМИАНА (ВОСКРЕСЕНСКОГО)

Аннотация. Священномученик Дамиан (Воскресенский), архиепископ Курский и Обоянский, до революции часто публиковался в церковной прессе. Но первое собрание его трудов увидело свет лишь в 2011 году. Второе издание, вышедшее в 2020 году, познакомило читателя с множеством статей и проповедей, которые были выявлены в ходе специального исследования, проведенного Историко-архивной комиссией Курской епархии. Однако до сих пор остаются в рукописном виде четыре работы святого, написанные им в годы учебы в Санкт-Петербургской Духовной академии. В данной статье вводится в научный оборот одна из них. Посвящена она сравнению взглядов русских философов второй половины XIX века В. Д. Кудрявцева, П. И. Линицкого, А. А. Козлова, Н. Я. Грота и В. С. Соловьева на философию и ее задачи.

Ключевые слова: Священномученик Дамиан, наследие новомучеников, русская философия, задачи философии, Владимир Соловьев, Кудрявцев-Платонов, Курская семинария, Петербургская духовная академия

Rusin Vladimir Mihailovich, priest

Docent of the Department for Humanities of the Kursk Orthodox Theological Seminary

THE UNPUBLISHED WORKS OF THE HOLY MARTYR DAMIAN (VOSKRESENSKY)

Abstract. The Holy Martyr Damian (Voskresensky), Archbishop of Kursk and Oboyansk, was often published in the church press before the revolution. But the first collection of his works was published only in 2011. The second edition, published in 2020, introduced the reader to many articles and sermons that were revealed during a special study conducted by the Historical and Archival Commission of the Kursk Diocese. However, four works of the saint, written by him during his studies at the St. Petersburg Theological Academy, still remain in handwritten form. This article introduces one of them into scientific circulation. It is devoted to comparing the views of the Russian philosophers of the second half of the XIX century V.D. Kudryavtsev, P.I. Linitzky, A.A. Kozlov, N.Ya. Groth and V.S. Solovyov on philosophy and its tasks.

Keywords: Holy Martyr Damian, the legacy of the New Martyrs, Russian philosophy, tasks of philosophy, Vladimir Solovyov, Kudryavtsev-Platonov, Kursk Seminary, St. Petersburg Theological Academy.

Священномученик Дамиан (Воскресенский) — один из самых известных курских новомучеников. Его памяти посвящены научно-практическая конференция «Дамиановские чтения», ежегодно собирающая историков и краеведов на базе Курской государственной сельскохозяйственной академии. Каждый год в Курской духовной семинарии в день памяти владыки Дамиана 3 ноября проводится круглый стол, на котором обсуждаются актуальные вопросы церковной истории и современности. Лучшие студенты семинарии за успехи в учебе получают особую «damiановскую стипендию».

А в 2020 году Курская семинария поддержала издание трудов священномученика Дамиана, собранных в рамках комплексного исследования, которое проводит Историко-архивная комиссия Курской епархии. Первое издание книги владыки Дамиана «Духовное наследие. Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов» было осуществлено еще

в 2011 году очень маленьким тиражом — всего 200 экземпляров. В 2020 году вырос не только тираж в 2,5 раза, но и объем.

Однако и новое издание не является полным собранием трудов архиепископа Дамиана (Воскресенского). В него не попало «Воззвание» владыки, написанное и изданное отдельной листовкой в дни борьбы с голодом, постигшим жителей Поволжья. Этот текст, выявленный в фондах Государственного архива Владимирской области исследователями Александровской епархии, стал известен курянам позднее.

Письмо владыки Дамиана сыновьям, написанное им на обороте открытки в 1913 году, в дни пребывания в Москве, приобрела у старьевщиков в Казани московская писательница Ольга Роговая. Эта покупка вдохновила ее на написание повести «Особое назначение. Соловки Курского архиепископа Дамиана», которая увидела свет в издательстве «Кириллица» (г. Старый Оскол) в 2021 году.

Но есть еще несколько более объемных текстов священномученика Дамиана, которые не были включены в книгу «Духовное наследие», хотя и были известны издателям ранее. Это четыре ученические работы святого, написанные им в период учёбы в Санкт-Петербургской Духовной академии. Работы сохранены архиепископом Казанским Михаилом (Воскресенским), старшим сыном владыки Дамиана. В настоящее время рукопись (четыре тетрадки) хранится в Синодальной библиотеке имени Патриарха Алексия Второго.

Для публикации они представляют определенную сложность, поскольку дошли до нас в рукописях, хранящих следы правки преподавателей. Сдавать их в печать студент Димитрий Воскресенский не собирался.

Тем не менее, ученические сочинения будущего архиерея и священномученика не следует считать проходными текстами, написанными лишь для оценки и перевода на следующий курс. Владыка Дамиан поступил в академию уже зрелым человеком, имеющим жизненный опыт и свое суждение по ряду вопросов. За ходом его мысли следить интересно. И темы, которые он поднимает, не потеряли актуальность. Одна работа посвящена феномену народности в трудах Ф. М. Достоевского, двухсотлетний юбилей которого мы недавно отметили. В другой работе раскрывается ветхозаветное учение о браке. В третьей работе рассматривается практика публичных собеседований со старообрядцами. А четвертая работа посвящена русским философам.

Сочинение «Сравнение взглядов на философию и ее задачи профессоров В.Д. Кудрявцева, П.И. Линицкого, А.А. Козлова, Н.Я. Грота и В.С. Соловьева» священник Димитрий Воскресенский написал в ноябре 1902 года, будучи студентом второго курса академии.

Автор начал с замечания, что разные философы дают разные ответы на два краеугольных вопроса: что такое философия как наука и какие задачи она решает. Такое разномыслие характерно не только для мыслителей Древней Греции. Отечественные философы второй половины XIX века не были единомышленны, как и древние греки. Встречаются среди философов и те, кто вовсе отрицает... «возможность философии вообще или важнейших частей ее (например, метафизики)» [2, лист без номера]. Что, собственно, отметил и В.Д. Кудрявцев, с анализа взглядов которого начал свою работу священномученик Дамиан.

Профессор Московской Духовной академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891) удостоен большой статьи в «Православной энциклопедии». Он назван «одним из наиболее видных представителей духовно-академической философии» [1, с. 251] и богословом. Цитируется в статье и характеристика, данная Кудрявцеву А. И. Введенским: «христианский философ в полном и строгом смысле этого слова» [1, с. 251].

А вот как характеризует В.Д. Кудрявцева священномученик Дамиан: «Преемник Голубинского, основателя русского теизма, по кафедре истории философии в Московской Духовной Академии и верный истолкователь и последователь его — покойный Кудрявцев свои философские исследования направляет к тому, чтобы оградить истины, возвещаемые откровением, от серьезных нападков со стороны разных философских и естественнонаучных

направлений, особенно распространенных в общественном сознании в 70-х и 80-х годах минувшего столетия» [2, лист без номера].

С взглядами почтенного философа студент знакомился по книге Кудрявцева «Введение в философию» и по его публикациям в журнале «Вера и разум». Там же священномученик Дамиан отыскал и ответ на вопрос: «Как понимает философию профессор?». Для Виктора Дмитриевича «философия есть наука об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, в их взаимной связи и в проявления в бытии феноменальном» [2; лист без номера]. Но это определение не единственное, которое встречается в трудах В.Д. Кудрявцева-Платонова.

В древности философствовали все, кому не лень: астрономы, политики, математики, ораторы... Философствующие софисты легко превращали философию в науку обо всем и ни о чем. Аристотеля Кудрявцев называет философом-энциклопедистом, обобщающим все научные знания, кроме истории, «которая тогда считалась более искусством, чем наукой» [2, лист без номера]. К концу античного периода спектр философских интересов ограничивается тремя областями: логикой, этикой и физикой. Правда, физика понимается весьма широко, не только как материальная природа, но и природа духовная. Интересно, что «учение о Боге входило в физику, как учение о последнем, высочайшем начале бытия природы» [2, лист без номера]. Затем физика «заземляется», теряя интерес к божественной сфере, а логика с этикой превращаются в эмпирические науки. И священномученик Дамиан, развивая тезисы профессора Кудрявцева, отмечает: «Будучи историческим корнем почти всех наук, философия не удержала за собой никакого, специально ей принадлежащего предмета исследования» [2, лист без номера].

Экскурс в историю, предпринятый студентом духовной академии вслед за профессором философии, не помог отыскать незыблемой основы, на которой утверждалась бы наука философия. Закрыв исторический путь, исследователи выдвигают гипотезу, что уникальность философии как науки следует искать не в глубинах истории, ни в ее генезисе, а в методологии. Возможно, у философии есть свой метод, который и обособляет ее от других наук. Но предположив, что прочие науки предпочитают эмпирический метод, а философия рациональный, Кудрявцев вынужден признать, что эмпирика не чужда философии.

Не найдя простых и ясных оснований в прошлом и настоящем, профессор предлагает заглянуть в будущее и понять, к чему стремится философия. Как и всякая наука, она устремлена к истине. А истина, как ее понимает Кудрявцев, «есть согласие идеальной и реальной сторон предмета, совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть» [2, лист без номера]. Виктор Дмитриевич выделяет идею и явление. Явление, по его мнению, доступно эмпирическим наукам, а идея — удел философии.

Таким образом, священномученик Дамиан выяснил, что для Кудрявцева философия — это наука об идеях. Идея может быть названа сущностью предмета. Идея неизменна и постоянна. Поэтому философия может быть названа «наукой о существенном в предметах или о сущности бытия» [2, лист без номера].

Теперь, что касается задач философии (как их понимал профессор Кудрявцев). Священномученик Дамиан нашел в трудах философа следующую цитату, которая отвечает на поставленный вопрос: «Высшая задача философии состоит в том, чтобы, выходя из твердо обоснованных путем анализа принципов, представить все существующее в одном цельном мирозерцании, как один идеальный мир в гармонической связи и соответствии его частей» [2, лист без номера].

В следующем высказывании профессора, которое цитирует священномученик Дамиан, Кудрявцев предстает как защитник философии от атаки материализма: «Как наука занимающаяся выщечувственной, идеальной стороною бытия, философия должна затем вложить душу и жизнь в изучение фактов, озарить их идеальным светом и предотвратить ту, так сказать, материализацию научного знания, к которой так склонна современная наука, относящаяся с преувеличенным уважением к простым фактам, независимо от их внутрен-

него значения для высших целей и интересов человеческого знания и жизни» [2, лист без номера].

Священномученик Дамиан лишь вскользь упоминает, что началом философского познания для Кудрявцева является идея Существа абсолютно совершенного, а основной философской истиной для профессора МДА остается идея бытия Божия.

Более отчетливо религиозность В. Д. Кудрявцева подчеркнута в книге Н. О. Лосского «История русской философии»: «Кудрявцев-Платонов объясняет веру в Бога и происхождение религии непосредственным воздействием Бога на дух человека, а также религиозным опытом, являющимся следствием этого воздействия» [3, с. 85–86]. Впрочем, это уже не столько о философии и ее задачах, сколько о происхождении религии.

Н.О. Лосский поместил рассказ о взглядах В. Д. Кудрявцева в главу «Предшественники Владимира Соловьева», усмотрев в наследии двух философов некоторые сходные черты. Но о взглядах Соловьева речь ниже. Священномученик Дамиан отвел взглядам одного из самых известных русских мыслителей последнюю часть своей работы. А на второе место он поставил профессора Киевской Духовной академии П. И. Линицкого.

Петр Иванович Линицкий (1839–1906) так и не успел упорядочить свое научное наследие. Как сказано в некрологе, «смерть застала его за обработкой систематического курса философии» [4, с.737]. Тем не менее, опубликованные труды киевского профессора позволяют выяснить, что «философию Линицкий понимает, как размышление или мнение, единственная цель которого есть постижение первоначальных основ бытия и жизни» [2, лист без номера]. Линицкий разделяет философию на два вида: практическую (система убеждений) и теоретическую (поиск оснований).

Для киевского профессора очевидно: «Потребность философии — такая же необходимость в жизни человека, в истории, какую представляется нам любовь к истине, живущая в человеке» [2, лист без номера].

По мнению Линицкого, для философии «возможен только один способ познания вещей — размышление или мышление о них» [2, лист без номера]. Отсюда вытекают и задачи философии: определить основание или первоначальное вещи и понять, как это первоначальное относится к последующему условному существованию вещи.

«Что касается задач философии по ее отношению к другим наукам, то в определении их профессор Линицкий вполне разделяет взгляд Кудрявцева. У него мы читаем, что философия, по сущности своей, стремится завершить собою познания так называемых наук положительных, свести их к единству мирозерцания, сообщить им полноту, цельность, законченность» [2, лист без номера].

Священномученик Дамиан неоднократно в своей работе подчеркивает общность взглядов двух профессоров из двух духовных школ. Оба они выступают единым фронтом, защищая необходимость философии для современников: «Идея о единстве наук ясно сознается и нередко провозглашается в наше время. Но эта идея есть очевидно плод философии: науки никогда не почувствовали ли бы взаимного между собою родства, единства, если не было бы философской идеи о том, что в действительности, познаваемой нами, все имеет связь между собою» [2, лист без номера].

Но Линицкий не только защищает философию, но и критикует философов, замечая, что не все задачи философии решаются ею удовлетворительно. То есть, между теорией и практикой остается порою зазор. И все же «в наше время, вовсе неблагоприятное для философских систем, — идеи философские, понятия и взгляды больше чем когда-либо распространены в сознании общественном» [2, лист без номера].

Будущий священномученик дерзает отметить, что для профессора Киевской духовной академии философия является «даже не наукою в точном и строгом смысле слова, а лишь мышлением, организацией понятий основных и наиболее общих и в этом существенное отличие его от Кудрявцева, который решительно считает философию наукою» [2, лист без номера]. И студент соглашается с Кудрявцевым.

Но и мысль о том, что «главным мотивом философской мысли в России должно быть стремление согласить интересы интеллектуальные с религиозным духом русского народа» [2, лист без номера], импонирует священномученику Дамиану. Позднее она встречается и в его очерках, посвященных российской интеллигенции.

А.А. Козлов — следующий философ, о котором пишет священномученик Дамиан, так же, как и Лينيцкий, киевлянин. Только этот профессор преподавал в Киевском университете.

Алексей Александрович Козлов (1831–1901) отнесен Н.О. Лосским к «русским персоналистам». По свидетельству того же историка, Козлов «в молодости пережил период увлечения социализмом Фурье и Леру и относился с сочувствием к этому движению до конца своих дней» [3, с.187].

Несмотря на то, что священномученик Дамиан следовал научному стилю изложения, чувствуется, что к этому философу он не так расположен, как к профессорам духовных академий. Он как бы спешит изложить его точку зрения и перейти к следующим философам. «Говоря кратко, по мнению этого профессора, философия есть наука о мире, ее задача — построение полного научного мирозерцания» [2, лист без номера].

Тем не менее, студент добросовестно прочел труды А.А. Козлова и сделанные выводы подкрепил его конкретными высказываниями. «Понимая философию, как науку о мире, Козлов считает, что ее источник коренится в стремлении духа человеческого к объединению своих знаний» [2, лист без номера]. Часто Козлов упоминает имена немецких философов, подкрепляя свое мнение их авторитетом или же (значительно реже) выражая свое несогласие с ними.

Козлова, так же как Кудрявцева и Линицкого, священномученик Дамиан относит к категории «школьных философов». А Грота и Соловьева — к самобытным.

Николай Яковлевич Грот (1852–1899) был профессором Московского университета. С легкой руки В. С. Соловьева он прослыл «первым позитивистом в духе Спенсера» [3, с. 176]. А священномученик Дамиан приводит даже более хлесткое мнение архиепископа Никанора о Гроте: «Слабость же его философии заключается не только в рабском, но и в страстном подчинении его, как неопита, господствующему духу современной позитивной философии» [2, лист без номера].

Сам Н. Я. Грот в разные периоды своей жизни давал разные определения философии, то называя ее наукой, то величая «искусством будущего» [2, лист без номера]. А то вдруг признавался, «что философия стремится примирить мысль и чувство, науку и религию и сложить в одно целое их воззрения» [2, лист без номера]. Или же, «всецело отождествив философию с понятием этического или нравственного учения, окончательно уяснил себе несостоятельность метафизики» [2, лист без номера].

Грот любит красивые фразы: «вся наука в ее целом и каждая наука в частности зарождаются в философии, и затем опять ею венчаются; а философия в ее целом и каждое философское мировоззрение в частности рождаются из недр науки и в ней же снова рождаются» [2, лист без номера].

Более стройно изложены взгляды Грота на философию в его статье о Джордано Бруно: «из науки философия черпает материал, у искусства берет метод его обработки» [2, лист без номера].

Священномученик Дамиан признает, что Грот, развивая учение о связи философии с искусством и религией, вносить много оригинального, хотя и «напоминает Шопенгауэра» [2, лист без номера]. Он ставит перед философией более широкие задачи, чем Кудрявцев, Линицкий и Козлов. Он превращает ее в синтез науки, искусства и религии, «призванной примирить мысль и чувство, науку и религию и дать одно цельное, законченное мировоззрение» [2, лист без номера].

Завершается работа священномученика Дамиана рассмотрением философии Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900). Эта крупная фигура потребовала трети всего

объема сочинения. Священномученик Дамиан признает, что в пестром наследии Соловьева угадываются и теософские элементы, и Шеллинг, и Гегель, и славянофилы. «Однако было бы несправедливым категорически утверждать, что Соловьев является последователем какого-нибудь определенного философского направления; всякий элемент, напоминающий какого-либо другого философа, у Соловьева является чисто органическим звеном собственного его учения» [2, лист без номера].

Соловьев противопоставляет «философии школы» «философию жизни». В интересе к «миру идей» он напоминает Кудрявцева. В сближении философии и художества — Грота. Но в понимании истины Соловьев далёк от Кудрявцева и близок к Гроту. «Первый понимает истину чисто теоретически, как согласие предмета с самим собой, а последний — синтетически, — у него истина есть вместе добро и чувство красоты» [2, лист без номера].

Предметом философии, по Соловьеву, не может быть та или иная идея, а лишь вся совокупность идей, «идеальный космос» [2, лист без номера].

Нередко В. С. Соловьев противоречит сам себе. Так, он «создал цельную законченную философскую систему и тем фактически опроверг свою же мысль о невозможности самобытной русской философии» [2, лист без номера], высказанную ранее.

Академическая работа священномученика Дамиана написана хорошим слогом. Автор продемонстрировал глубокие познания в области русской философии. Крупные фигуры профессоров-философов не расплющили свободную мысль студента второго курса Петербургской Духовной академии. Он блестяще справился с поставленной задачей — провел сравнительный анализ взглядов русских мыслителей второй половины XIX века на философию и ее задачи. Сочинение священномученика Дамиана, написанное 120 лет назад, с интересом читается и в наши дни. Остаётся лишь сожалеть, что оно пока не доступно широкому кругу читателей, интересующихся историей русской философии.

Список использованных источников и литературы

1. Артёмкин Димитрий, свящ. Кудрявцев-Платонов Виктор Дмитриевич // Православная энциклопедия. М., 2015. С. 251–260.
2. Дамиан (Воскресенский), священномученик. Сравнение взглядов на философию и ее задачи профессоров В.Д. Кудрявцева, П.И. Линицкого, А.А. Козлова, Н.Я. Грота и В.С. Соловьева. СПб., 1902. (Рукопись).
3. Лосский Н. О. История русской философии. М., 2000. 496 с.
4. Триодин Иван. Профессор Петр Иванович Линицкий (некролог). // Труды Киевской Духовной Академии. 1906. №7–8. С. 737–775.

УДК 271.2-726.2-3

Воробьева Наталия Владимировна

Преподаватель Омского автобронетанкового инженерного института

ВЕРУЮЩИЙ ФРОНТОВИК: ОТ ЦЕРКОВНОГО СТОРОЖА ДО АРХИЕРЕЯ (НА ПРИМЕРЕ ОМСКОЙ И ТЮМЕНСКОЙ ЕПАРХИИ)

Аннотация. На основании сведений, содержащихся в фондах Архива Омского епархиального управления за 1960-е и 1980-е гг., реконструируется перечень священно- и церковнослужителей, ветеранов Великой Отечественной войны. Документы епархиального управления сопоставляются с данными электронного ресурса «Память народа».

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Омска и Тюменская епархия, историческая память, государственно-церковные отношения.

Vorobieva Natalia Vladimirovna

Omsk Armored Engineering Institute

A BELIEVING FRONT-LINE SOLDIER: FROM A CHURCH WATCHMAN TO A BISHOP (ON THE EXAMPLE OF THE OMSK AND TYUMEN DIOCESE)

Abstract. Based on the information contained in the funds of the Archive of the Omsk diocesan administration for the 1960s and 1980s, the list of clergy and clergy, veterans of the Great Patriotic War is being reconstructed. The documents of the diocesan administration are compared with the data of the electronic resource "Memory of the People".

Keywords: Great Patriotic War, Omsk and Tyumen diocese, historical memory, state-church relations.

В истории Омской и Тюменской епархии запечатлены имена участников Великой Отечественной войны, которыми были как архиереи, так и священнослужители и церковный причт.

Архиереи

Награды за участие в Великой Отечественной войне получили епископ Омский и Тюменский Венедикт (Пляскин Василий Васильевич), который был зачислен в 384-й Запасный полк Красной армии в Еланских лагерях Свердловской области, а затем переведен в 45 запасный полк там же. В марте 1943 г. отправлен на фронт, в 1170-й полк в Орловском направлении, с июня по август был госпитализирован. По выходу из госпиталя был в 282-м полку на Орловском направлении. В конце августа по болезни был отправлен в тыловой госпиталь, получил медаль «За победу над Германией в Отечественной войне 1941–1945 гг.» [1]. Митрополит Николай (Кутепов Николай Васильевич) воевал рядовым, под Сталинградом, в Первой гвардейской армии. В одном из боев получил два пулевых ранения, был контужен, его, пролежавшего несколько часов без сознания, нашли товарищи по полку и доставили в госпиталь. Оттуда, после ампутации трети ступней обеих ног, он был демобилизован осенью 1943 года в Тулу. Награжден медалью «За боевые заслуги» и орденом Отечественной войны II степени [2, с. 7–12]. Архиепископ Иларион (Прохоров Николай Иванович) в 1944–1945 гг. являлся священником в г. Белополье Сумской области. В 1945 г. награжден медалью «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.». Дата архиерейской хиротонии — 30 сентября 1945 г. [3]. Епископ Никандр (Нико-

лай Федорович Вольянников) в январе 1944 был рукоположен в сан священника в г. Новосибирске. С 1944 по 1949 гг. являлся секретарем архиепископа Новосибирского и Барнаульского Варфоломея (Городцова), а также благочинным г. Новосибирска. Получил благодарственную телеграмму от И. В. Сталина за сбор средств на военно-патриотические цели. 5 ноября 1946 г. награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» [4]. Архиепископ Сергей (Ларин Сергей Иванович) в 1944 году по настоянию Г. Г. Карпова был включен в составленный митрополитом Николаем (Ярушевичем) список священнослужителей, представленных к награждению медалью «За оборону Москвы», также награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» — 1947 г., орденом «Народного освобождения Югославии», церковными наградами Сербской и Антиохийской церквей [5].

В 1985 г., накануне 40-летнего юбилея победы в Великой Отечественной войне в епархии Русской Православной Церкви было разослано циркулярное распоряжение управляющего делами Московской Патриархии (от 17 апреля 1985 г. № 590). В распоряжении указывалось, что в кафедральных соборах и в приходских храмах в день праздника Победы или в ближайший воскресный день следует совершить благодарственные молебны и заупокойную молитву «о вождях и воинах, павших на поле брани в годы минувшей войны». Перед молебном необходимо огласить послание святейшего Патриарха и Священного Синода, посвященное 40-летию славной Победы: «все священнослужители и члены церковных советов — участники Великой Отечественной войны — будут награждены Святейшим Патриархом Пименом специальной благословенной Патриаршей Грамотой. Вам следует продумать вопрос их вручения тем, кто нес ратный подвиг в суровые годы военных испытаний» [6, л. 24].

В ответном письме были представлены списки, куда вошли два священнослужителя: протоиерей Владимир Юноцкевич и протоиерей Андрей Дмитриев, а также председатель церковного совета Никольского храма г. Омска Д. С. Филиппов. Второй список состоял из работников храмов Омской и Тюменской Епархии — участников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. [6, л. 3–23].

- 3 -					
17. Черепанов Иван Федорович	1917	алтарник Покровского храма с. Вос- кресенья	рядовой пехоты	инвалид ВОВ	2 медали за победу над Германией
18. Лукин Павел Никитич	1913	сторож Клад- бищенского хр. Тобольска	ряд. пехоты	инвалид ВОВ	2 медали за победу над Германией
19. Протоиерей Вячесла- в Владимирович	1915	труженик тыла прифронтовых полей	-	-	медаль за победу над Германией, удостове- ние от 1946 г. как уча- стника ВОВ
20. Принов Валер Иванович	1907	пом., старос- та Никольск. храма Омска	рядовой	-	мед. за взятие Ленингера- да и за победу над Гер- манией

м/п *Москвитин*,
архиепископ омский и тюменский.

20 мая 1985 года. — *Верно: [подпись]*
л. 95.

Священнослужители

Протоиерей Владимир Андреевич Юноцкевич был настоятелем Покровского собора г. Тобольска, родился в 1915 г. Согласно автобиографии, с 1941 по 1944 гг. находился под оккупацией, в 1944 ушел в партизаны, а в 1945 мобилизован в кавалерийские войска. Протоиерей Владимир Юноцкевич имел медаль «За победу над Германией». В 1946 г. он был рукоположен в сан диакона, в 1947 г. был рукоположен в сан священника. [7, л. 26–29; 8, л. 2–5; 9, л. 63–64].

Протоиерей Андрей Леонтьевич Дмитриев начинал службу в кавалерии, прошел всю войну, демобилизован в 1948 г. в звании старшего лейтенанта, награжден двумя орденами Красной звезды и всеми медалями с первой до последней «За Победу над Германией». В гражданской жизни работал шахтером, а позже был рукоположен во диакона и во священника. Протоиерей Андрей Дмитриев был членом комиссии по освидетельствованию святых сощей святителя Иоанна, митрополита Тобольского и Всея Сибири [10].

Церковный причт

Пономарь Никольского храма г. Ишима Александр Прокопьевич Бабуринов (награжден четырьмя медалями «За победу над Германией»).

Пономари Покровского храма Ишима Василий Петрович Сеногоев и Александр Лукьянович Тамарчук награждены Орденом Красной Звезды и четырьмя боевыми медалями каждый.

Алтарник Покровского храма с. Воскресенки Омской области, инвалид Великой Отечественной войны Иван Филаретович Черепанов награжден медалями «За победу над Германией».

Певец, чтец кафедрального собора г. Омска Николай Иванович Богданов (награжден двумя Орденами «Красной Звезды», «Орденом Славы», несколькими медалями).

Члены церковных советов храмов

Председатель Церковного Совета Никольского храма г. Омска Димитрий Степанович Филиппов, участник Великой Отечественной войны с мая по сентябрь 1943 г., рядовой, инвалид, в 1985 г. награжден Орденом Отечественной войны I степени [11].

Староста Омского кафедрального Собора, труженик тыла, Григорий Петрович Максименко награжден двумя орденами и несколькими медалями «За доблестный труд в Отечественной войне».

Помощник старосты Иоанно-Предтеченского храма Тюкалинска, Яков Васильевич Сафронов награжден боевыми орденами и медалями.

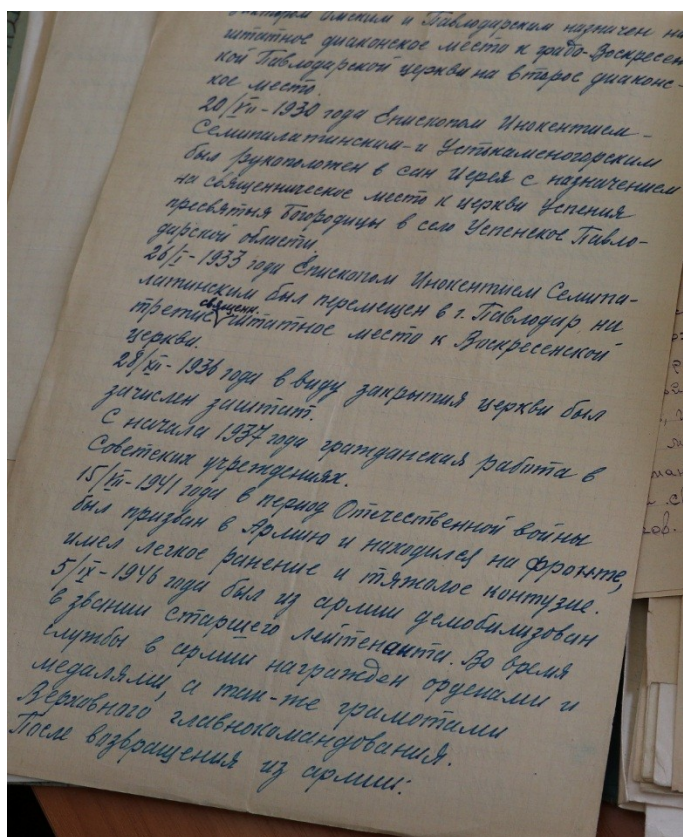
Помощник старосты Никольского храма Ишима, Феодор Матвеевич Юринов награжден медалями «За взятие Кёнигсберга» и «За победу над Германией» [12].

Работники храмов

Сторож Покровского Собора Тобольска, Константин Иванович Балин, старший лейтенант 68-го гвардейского стрелкового полка 23-й гвардейской стрелковой дивизии, награжден двумя Орденами Отечественной войны I и II степени.

Сторож Иоанно-Предтеченского храма Тюкалинска, Николай Иванович Охотников, рядовой артиллерийских войск, награжден двумя медалями «За победу над Германией».

Сторожи Кладбищенского храма Тобольска: Александр Иванович Радикульцев, рядовой пехоты, награжден медалями «За победу над Германией» и Павел Никитич Щукин, рядовой пехоты, инвалид Великой Отечественной войны, награжден двумя медалями «За победу над Германией».



Кочегар Омского кафедрального собора, Иван Карпович Куцевалов, впоследствии принявший монашеский постриг (награжден медалью «За отвагу», медалью «За победу над Германией» и «За взятие Кёнигсберга»).

Кочегар Иоанно-Предтеченского храма Тюкалинска, Андрей Михайлович Сафронов и бухгалтер того же храма, Николай Даниилович Савченко, несли службу в артиллерийских войсках, награждены двумя медалями «За победу над Германией» каждый.

Кочегар Покровского храма Ишима, Тихон Поликарпович Рогов награжден Орденами «Знак Почета» и «За трудовую доблесть» и двумя боевыми медалями.

В списке фронтовиков есть и женщины. Монахиня Анна (Зырянова) — алтарница Кладбищенского храма Тобольска. Анна Васильевна была призвана Черемховским райвоенкоматом Иркутской области и несла службу в качестве санитары моторизованного батальона автоматчиков в 135-й Танковой бригаде, награждена двумя орденами «Красной звезды». Вынесла из боя 21 тяжелораненого бойца и офицера, будучи раненой, не покинула поля боя и лишь тогда отправилась в госпиталь, когда боевая задача была выполнена [13].

Чтец Омского кафедрального собора, Ольга Максимовна Христолюбова, награждена двумя медалями «За победу над Германией».

Ризничая Омского кафедрального собора, Вера Николаевна Чухонкина во время Великой Отечественной войны была участницей партизанских отрядов.

Таким образом, в советский период верующими были очень разные люди по социальному и образовательному уровню, по жизненным траекториям и установкам, в том числе фронтовики. «Представляется актуальным провести исследование идентичности советских верующих до перелома общественного сознания в 1988 г. – тех верующих, которые жили вне советского истеблишмента, от сторожа кладбищенского храма до архиерея, которые были героями Отечества, удостоенными церковных и государственных наград за боевые и духовные подвиги.

Список использованных источников и литературы

1. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р 6991. Оп. 7. Личные дела высших служителей культа. 1944–1974. Д. 23. Епископ Омский и Тюменский Венедикт (Пляскин Василий Васильевич) (1 сентября 1955–22 ноября 1956).
2. Дьяконов А. В. Митрополит Нижегородский и Арзамасский Николай (Кутепов) и его время. Очерки жизни. Нижний Новгород: Кварц, 2018.
3. ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Д. 52. Архиепископ Пензенский и Саранский Иларион (Прохоров Николай Иванович).
4. ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Личные дела высших служителей культа. 1944–1974. Д. 87. Епископ Житомирский и Овручский Никандр (Вольяников Николай Федотович).
5. ГАРФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Д. 107. Архиепископ Ярославский и Ростовский Сергей (Ларин Сергей Иванович) (27 июля 1959–3 апреля 1961).
6. Архив Омского епархиального управления (АОЕУ). Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Переписка с Московской Патриархией: 1. Его Святейшеством, 2. Управделами Московской Патриархии (1961–1989).
7. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 41. Д. 41. Переписка с епархиальными архиереями 1980 год. Переписка с епархиальными архиереями 1980 год. 1980–1986 гг.
8. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 38. Д. 38. Копии послужных списков священнослужителей, бывших их Омской епархии, отпускные грамоты 1973–1986 гг.
9. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 47. Д. 47. Дело о передачи дел архиепископом Максимом (Крохой).

10. Андрей Львович Дмитриев // [Электронный ресурс]
https://pamyat-naroda.ru/heroes/podvig-chelovek_nagrazhdenie42319828/
(дата обращения: 28.03.2022)
11. Дмитрий Степанович Филиппов // [Электронный ресурс]
https://pamyat-naroda.ru/heroes/podvig-chelovek_yubileinaya_kartoteka1515866547/
(дата обращения: 28.03.2022)
12. Федор Матвеевич Юринов // [Электронный ресурс]
<https://pamyat-naroda.ru/awards/anniversaries/1524785123>
(дата обращения: 28.03.2022)
13. Анна Васильевна Зырянова // [Электронный ресурс] <https://poisk.re/awards/42129243> (дата обращения: 28.03.2022)

УДК 793.3

Цыплакова Светлана Михайловна

| Доцент кафедры церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МУЗЫКА В ЭМИГРАЦИИ: ХОР ДОНСКИХ КАЗАКОВ ПОД УПРАВЛЕНИЕМ С. ЖАРОВА

Аннотация. В статье рассматривается хоровое творчество прославленного на весь мир хора донских казаков под управлением выпускника Синодального училища Сергея Жарова. Неповторимое и незабываемое исполнение православных песнопений, народных русских песен принесло хору всемирный успех. Сами певцы были людьми православными, как и их дирижер С. Жаров, каждое выступление хора не только знакомило с русской культурой, но и раскрывало красоту православной веры через православные песнопения, которые хор всегда исполнял на своих концертах.

Ключевые слова: Хоровая музыка, хор донских казаков, Синодальное училище, православные песнопения, народные песни.

S.M. Tsyplakova

| Docent of the Department for Humanities of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

THE CHOIR OF THE DON COSSACKS OF S. ZHAROV: ORTHODOX MISSIONARY IN THE XX CENTURY

Abstract. The article examines the choral work of the world-renowned Don Cossack Choir under the direction of Sergei Zharov, a graduate of the Synodal School. The unique and unforgettable performance of Orthodox chants and Russian folk songs brought the choir worldwide success. The singers themselves were Orthodox people, like their conductor S. Zharov, each performance of the choir was not only an acquaintance with Russian culture, but also revealed the beauty of the Orthodox faith through Orthodox chants, which the choir always performed at its concerts.

Keywords: Choral music, Don Cossack Choir, Synodal School, Orthodox chants, folk songs

Минуло ровно сто лет с момента возникновения хора донских казаков, ставшего уникальным музыкальным, культурным, миссионерским явлением в мировой культуре. Трудно поверить, что хор возник в самый трудный для русских казаков момент, когда они находились в изгнании, в лагере Чилингир, в Турции. Условия для покинувших родину казаков были очень тяжелыми. Не хватало еды, чистой воды, был холод и голод, истощение людей привели к распространению холеры. Началась эпидемия, и французское командование закрыло лагерь на карантин. Вот как вспоминает С. Жаров об этом тяжелом периоде жизни: «Хотя все и не осталось в прежнем виде, но не было средств, чтобы предотвратить эпидемию. Заболевания увеличились, и еще больше упал дух томящегося в неволе гарнизона. Это было самое тяжелое время нашего изгнания. Оторванность от всего мира, голод, лишения и страх перед надвигающейся эпидемией отнимали всякую веру, всякую надежду на лучшие, более отрадные дни; и только другая вера, вера в справедливость Всевышнего, с каждым днем крепла среди казаков. Чувствовался необыкновенный религиозный подъем. Приближался праздник св. Николая Чудотворца, шли приготовления к торжественному молебну. Тогда начальник дивизии отдал приказ, лучших певцов всех полковых хоров, уже тогда имевшихся, собрать в один хор. Хор этот должен был своим участием в богослужениях содействовать поднятию духа угнетенных войск. В этот хор был призван как специалист и я» [2].

Созданию хора способствовало удивительное свойство православных людей: в трудные моменты жизни искать духовную поддержку в православных молитвах, и не просто молиться, а молитвенно петь. «На молитву, шапки долой!» Молились с верою, находя в молитве отраду. А также вдохновенно, с глубоким чувством пели родной казачий гимн: «Всколыхнулся, взволновался православный тихий Дон...» [1].

Сергея Жарова, хорунжего 3-й Донской дивизии, не случайно назначили организатором хора и его регентом. Сергей Жаров был выпускником Синодального училища, получил прекрасное музыкальное образование, пел в Синодальном хоре, издревле славившимся своими православнопевческими традициями. Сергей Жаров вспоминал, что «с Синодальным хором, в котором я пел до четырнадцатилетнего возраста, я побывал в Вене, Дрездене и на выставке искусства в Риме. Часто стоял на эстраде тех же концертных залов, в которых мне впоследствии суждено было управлять своим собственным хором» [1].

В землянках, которые вырыли и в которых жили казаки, начались репетиции и спевки; свой первый молебен хор споев в 1921 году на праздник Святителя Николая.

Жаров вспоминал, что «в маленькой тесной землянке началась работа хора. Ноты писались от руки на дешевой бумаге. Все составлялось по памяти. Я занялся первыми аранжировками. Певцы в большинстве случаев были офицеры, и многие из них еще до сегодняшнего дня поют у меня в хоре. Командир Донского корпуса, генерал Абрамов, покровительствовал нам. Он часто интересовался нашей работой и нередко приглашал хор к себе в штаб, в деревушку Хадемкой, в десяти километрах от Чилингира. При одной из таких прогулок мы попали в страшную бурю. Промокшие до костей, мы добрались домой и долго не могли отогреться. Некоторые из хористов еще долго после этого кашляли и жаловались на боль в горле. Но делалось все это охотно в полном сознании своего долга. Работа кипела. Шли регулярные спевки. Репертуар богател. А между тем по лагерю циркулировали слухи об отъезде частей на незнакомый, таинственный, остров Лемнос» [1].

Из Чилингира казаков в марте 1921 года перевозят на греческий остров Лемнос. Жизнь на острове тоже была тяжелой. Но возникший хор из казаков под управлением Жарова продолжает занятия и радует своим молитвенным пением на богослужениях. Постепенно в репертуаре хора появляются народные песни и он дает концерты не только для своих казаков, но и для англичан, французов, греков. Вот как пишет Жаров об этом этапе жизни хора:

«Сильно привлекала казаков старая ... церковь, которую греки отдали в распоряжение русского духовенства. В этой церкви на русском языке по русскому обряду совершалось богослужение — всегда с участием казачьего хора. Приближалась Пасха, самая грустная в моей жизни. В четверг на Страстной неделе в церкви пел соединенный хор — наш и лемносский. Хор имел большой успех у населения города. Чтобы ответить культурным запросам лагеря, время от времени устраивались представления под открытым небом. На эти представления приглашались и англичане, имевшие на острове свою военную базу. Гвоздем программы являлось хоровое пение. Здесь пел и наш хор, приводя в восторг холдных англичан мелодиями русских песен. На спектакли являлись и французы, служившие нам на острове охраной, греки и чернокожие.

На Лемносе я много работал над репертуаром хора, готовясь к переезду в славянские страны, о котором внезапно заговорили на острове.

Возможность этого отъезда зарождала во мне новые мысли. Я мечтал о выступлениях хора в больших соборах православных стран. К себе и хору я предъявлял все большие и большие требования и упорно продолжал начатую работу, аранжируя новый репертуар и постоянно устраивая спевки. Хор стал для меня целью жизни» [1].

Хор стал для него целью жизни, пишет Жаров, и он остался верен своему делу до конца своих дней.

После острова Лемнос казаки приехали в порт Бургас в Болгарии, и хор казаков дал там свой первый концерт. «Высадившись в Бургасе, хористы решили, чтобы подработать,

устроить первый концерт на болгарской территории. Соорудили огромные плакаты и сами разносили их по городу, зазывая публику к вечернему представлению. В маленьком портовом городе Бургасе имели первый серьезный успех, выручив за концерт 240 лев, то есть 8 германских марок или два доллара» [1]. Желая сохранить хор, начальник дивизии предложил остаться хору при штабе в Софии. Но не все певцы хора хотели расставаться со своими частями, и возникла опасность распада хорового коллектива

Начальник дивизии по-прежнему покровительствовал хору и предложил ему остаться при штабе в Софии. Вот как об этом вспоминал Жаров: «Хору грозила опасность рассыпаться. Я просил, убеждал, настаивал. Я горячо верил в будущее нашего молодого хора. Но не было этой веры у певцов...

Нам помогли начальник дивизии генерал Гусельщиков и бывший российский посланник А.М. Петряев, обещая всемерно поддерживать хор. Мои сотрудники уступили и только очень немногие покинули нас. Хор был спасен! Как я тогда уже любил этот хор! Как я дрожал за его существование!

В первое воскресенье мы пели в маленькой церкви при русском посольстве. После службы нам предложили остаться при ней в качестве постоянного церковного хора. Пришлось задуматься. Церковь нам не могла обеспечить существования. Приход был слишком мал и беден. Хор встал перед необходимостью зарабатывать себе на существование физической работой, так как части по мере устройства на работы постепенно лишались продовольственного пайка. Предложение церкви было принято, но было решено параллельно зарабатывать на жизнь... По вечерам, несмотря на усталость после работы, хористы продолжали спевки, а по воскресным дням хор по-прежнему пел в посольской церкви. Отношение болгар было хорошее. Участие хора в богослужениях привлекало массу народа. Интерес к нему возрастал» [1]. Главным смыслом и деятельностью Жарова был хор.

«Летом хору поступило предложение спеть духовный концерт в кафедральном Софийском соборе. Предложение это было, конечно, с радостью принято. Этот собор — подарок России в память освободительной войны — вместил почти пять тысяч молящихся в день нашего выступления. Концерт прошел при гробовой тишине. В соборе были в большинстве русские, тоскующие по оставленной ими Родине. Во время богослужения было пролито много слез, много пережито. Успех концерта окончательно толкнул меня на решение освободить хор от физической работы и дать ему возможность зарабатывать концертами. Первым значительным концертом этого рода было выступление хора в Софийском свободном театре. Кроме нас в этом концерте участвовали крупные русские артисты, как Запорожец и Князев. Выступления наши проходили с большим художественным успехом, но в материальном отношении мы находились на прежнем уровне. Тем не менее, хор уже стоял на ногах. Начало было положено. По-прежнему находясь на службе при посольской церкви, мы устраивали различные концерты, которые нам давали возможность кое-как существовать» [1].

Жаров упорно хотел вывести хор на профессиональный концертный уровень и поэтому принимает приглашение приехать во Францию на завод Монтаржи. «Нам помог донской атаман, помогла Лига наций, помогла Церковь» [1]. Добравшись до Вены, хор решил дать концерт. «Представитель Лиги наций заинтересовался хором и представил его директору концертного бюро в Вене Геллеру. Геллер — симпатичный живой старик, предложил нам пробный концерт в помещении концертной дирекции» [1]. Первое выступление перед изысканной венской публикой было очень волнительным.

«И вот эта дверь открылась. Один за другим хористы проходили на эстраду, многие из них осеняли себя крестным знаменем. Залитые светом, встали они привычным полукругом. Очередь была за мной.

Я остановился в дверях. Припадок страшной слабости сковал мои члены. Потеряв над собою власть, я не слышал, что аплодисменты, приветствовавшие хор, уже замолкли...

И вдруг, как тогда перед нашим отъездом в Болгарию, мне хотелось убежать, убежать куда попало... Спрятаться от целого света. Забыть, что я Жаров, что хор мой стоит на сцене и ждет моего появления. Глухой шум покатился мне навстречу. Я понял, что встречали меня. Как сквозь туман, увидел я перед собой переполненный зал и близко, почти у самой эстрады, лица нарядной публики первых рядов. Тогда вдруг дошло до моего сознания, как бедно я был одет, что через большую дыру моего ботинка, напоминая о жалком прошлом, виднелась белая, военная портянка. Болезненно сжалось от стыда сердце... Обрывки мыслей проносились в моей голове, обгоняя друг друга, и вдруг ясно, совсем ясно, я вспомнил этот зал и эту эстраду. Здесь, много лет тому назад, еще маленьким мальчиком, я стоял в рядах синодального хора. Поборов стыд, робость и воспоминания, я поднял руки. Хор замер. В зале наступила гробовая тишина. «Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим и молимся, Боже наш! С. Рахманинова — Хор звучал, как орган. Вся горесть предыдущей страдальческой жизни трепетала в его аккордах. Так хор еще никогда не пел! Так никогда еще не переживал... Последние звуки прекрасного церковного напева вдохновенной музыки Рахманинова еще звучали в застывшем зале, когда я опустил руки. Нарастающей шум аплодисментов и криков одобрения разбудил меня к действительности. А действительность предстала передо мною в лице моих хористов, стоявших на эстраде огромного европейского зала в оглушительном шуме аплодисментов и в удовлетворенном сознании достигнутого. Я повернулся. Что-то сжало мне горло. В мутной пелене поплыл передо мной зал. Слезы радости и волнения окутали все туманом. Опять дирижировал. Опять заставлял замолкнуть все... Опять слышал аплодисменты. Кланялся, благодарил. Программу концерта провел, как во сне... Тогда еще никто не знал, что этому хору будет суждено петь на эстрадах всего света, что песни его, впервые прозвучавшие среди унылой природы лагеря смерти, будут поняты и оценены избалованной публикой концертных залов Европы, Америки и Австралии, давно забывшей войну, лишения и голод или даже вовсе не узнавшей их» [1].

Хор бедно одетых казаков, в золотых гимнастерках, у некоторых не было даже сапог, только обмотки на ногах, поразил своим пением сытую аристократическую публику Вены 4 июля 1923 года.

Много будет потом концертов и выступлений, но секрет первого большого выступления содержался видимо в том, что певцы-казаки не просто пели, они, перенеся всю тяжесть лишений, встретившись со страданиями и смертью, молились. И эта искренняя молитва передавалась людям иной веры, иной культуры, не могла оставить равнодушным не одно человеческое сердце. Казаки пели не только голосом, они пели душой.

«Господин Жаров, Вы будете петь с Вашим хором не один раз, а тысячу раз!» — передо мной стоял сияющий директор. Потом я узнал, что хор был на два месяца ангажирован для Венеции, провинциальных городов Австрии и Чехословакии. А впереди стояла перспектива швейцарского турне. Быстрее, чем мы предполагали, представилась возможность выписать из Болгарии наших оставшихся сотрудников. Физическая работа могла быть теперь забыта. Я был так счастлив в эти минуты успеха, и если был на свете еще человек, кроме моих хористов, который меня понимал и со мной искренно делил мою радость, то это был старый, милый концертный директор Геллер, для которого моя радость была больше, чем материальный успех дела» [1].

Почему хор донских казаков на протяжении многих десятилетий оставался удивительным певческим коллективом? Ответил на этот вопрос сам Жаров: «Все мы всегда были друзьями в хоре. Мы остались ими и по сей день. Наша тесная дружба, возникшая еще в армии, выдержала все невзгоды, которым мы подвергались. Мы не разошлись и не рассыпались, когда мы голодали. Мы живем сплоченной семьей и теперь, когда годы нужды и бедствий минули. У нас одно общее прошлое. Одна общая цель впереди. У нас одна общая вера, один общий идеал [1].

Сначала Жаров сам делал аранжировки для хора, потом для жаровского хора делали аранжировки русские композиторы К. Шведов и А. Гречанинов, Н. Шведов и др. «Работу по созданию нового репертуара я всецело взял на себя, аранжировки духовных вещей, испол-

няемых хором, принадлежать без исключения мне. Аранжировки светских вещей большей частью сделаны также мною, небольшая часть сделана А.Т. Гречаниновым и И.А. Добровейном» [1].

Жаров, оставаясь, по сути, бессменным руководителем хора, расширил диапазон мужского хора, введя басов-октавистов и дискантов. Это позволило разнообразить тембровую окраску. «Построив свой хор уже раньше на новых принципах, я ввел в него подражание струнному оркестру, и венские концерты мне показали, что я был на правильном пути... Между тем, я давно заметил, что достигал особого эффекта, когда заставлял, например, одну половину хора петь с закрытым, другую половину с открытым ртом. Введение фальцетов значительно расширило диапазон хора, придав ему свежесть. Развивая партии первых теноров (фальцетистов) до предела ми второй октавы и опираясь на партии вторых басов (октавистов), удалось дать хору звучность смешанного хора» [1].

Произведения певцы разучивали кто по слуху и по памяти, остальные по нотам. Большую часть репертуара составляли церковные песнопения. Первая часть концертов неизменно начиналась с православных песнопений. Во втором отделении были сюиты, кантаты, плавно переходили к народным казачьим песням и романсам.

Поддерживал хор и помогал ценными советами Жарову С. Рахманинов. Жаров вспоминал: «При другой встрече мы долго говорили с Рахманиновым о Синодальном училище.

От него я получил указания, касающиеся дирижирования хором. «Не размахивайте руками», — говорил он, — «чем короче движения, тем у Вас больше возможностей усиливать звук, увеличивая постепенно движения. Только короткие движения производят впечатление на хор. Указание Рахманинова я усвоил. Я сократил движения до минимума, придав им больше выразительности и помогая себе мимикой. В отношении репертуара и композиции мне Рахманинов также дал несколько ценных указаний, окончив их следующими словами: «Вы должны быть смелее в отношении аранжировки. Способности у Вас есть. Делайте все сами, специальных аранжировок для мужского хора нет. Каждый раз, когда я бываю в городе, где находится С. В. Рахманинов, я неизменно посещаю его, чтобы пополнить мой опыт его указаниями и чтобы новые работы подвергнуть критике моего великого соотечественника» [1].

Многие произведения С. Рахманинова исполняли донские казаки на концертах.

Будучи воспитанным в правилах Синодального училища, жаровский хор поддерживал традиции дореволюционного церковного народного пения. Эти традиции, к сожалению, были постепенно, насильственным образом, утрачены в советской певческой культуре, сохраняясь локально в хоре Свешникова и хоре Александрова, кстати, тоже выпускников Синодального училища.

В отличие от советских хоровых коллективов, хор Жарова мог исполнять церковные песнопения. Они включались в каждую концертную программу. Будучи на гастролях, жаровцы всегда находили время и возможность петь в местных православных храмах на богослужениях. Православные песнопения были сущностью их певческой жизни, их стержнем, ядром, душой их певческого коллектива. И конечно, слушая выступления хора донских казаков, люди разных национальностей посредством погружения в мир православных песнопений знакомились с русской православной культурой. И это была миссионерская работа хора. Певцы не просто пели, они молились. И эта искренняя молитва через пение не оставляла и не оставляет никакого человека равнодушным.

Все произведения исполнялись *a capella*, т. е. без сопровождения инструментов. Жаров работал над тем, чтобы голоса певцов, где требовалось в произведении, изображали музыкальные инструменты, акустически создавая впечатления оркестра.

Хор выступал по всему миру. Германия, Швейцария, Франция, Италия, Испания, Голландия, Англия, Австралия, Новая Зеландия, Япония, Северная Африка, Америка, скандинавские страны. Вот только на своей родине, в России, для хора были закрыты двери. Одним из заветных желаний хороводов и С. Жарова было спеть на родине.

В 1926 году хор поехал с выступлениями в Латвию.

Из воспоминаний Жарова: «На Рождестве традиционные концерты в Дрездене, затем север Германии и, наконец, долгожданная поездка в Латвию.

Почему мы так радовались этой поездке? — У нас было на душе так, как будто мы ехали на Родину. Бывшая частица России, которую многие из нас знали, стояла перед нами, как нечто заветное и дорогое» [1]. Встреча хора народом была удивительной. «Залы были переполнены до отказа. А на улице перед театром толпились те, кому не удалось достать билета. Они все еще надеялись как-нибудь пробраться на концерт, и некоторым из них это тяжелой ценой удавалось.

В один из воскресных дней хор пел литургию в кафедральном соборе. Огромный собор не мог вместить и трети всех собравшихся на богослужение. После службы архиепископ Иоанн благословил хор иконой.

«Пойте же всему миру», — закончил он свое обращение к нам. В службе также участвовал приехавший из Эстонии настоятель Печерского монастыря епископ Иоанн. От имени монастырской братии он приветствовал хор... При отъезде хора из Риги полиция опасалась новых скоплений народа. Чтобы отвлечь внимание русского населения, не было объявлено, с какого вокзала уезжают казаки.

Но перед отелем уже стояла огромная толпа, игнорируя запреты полиции. Загремело «ура», подхваченное со всех сторон. Где-то прозвучало мое имя, имя хора.

Мы с трудом пробрались через дорогу, направляясь к вокзалу. За нами устремилась толпа. Полиция была бессильна против напора.

Поезд тронулся. Проезжая маленькую товарную станцию, недалеко от Риги, мы увидели бесчисленное количество людей, махавших нам на прощание и провожавших нас громкими криками... Станция давно пропала из виду, а в ушах у нас все еще звучал этот крик, восторженный и громкий [1].

Пение жаровцев восхищало людей не столько мастерством, они пели искренне, вкладывая все свои душевные силы. В первом составе хора девяносто процентов были казаками и офицерами, они прошли через страшные испытания, им был закрыт путь домой. На родине, которую они любили, их считали идейными врагами; исполняя церковные песнопения, русские песни, они общались с любимой родиной, со своей Россией. Тем более что долгое время они были бесправными скитальцами и только в 1939 году получили американское гражданство. Записи духовных произведений однако иногда попадали и на родную землю певцов. Так, В. Солоухин в рассказе «Похороны Степаниды Ивановны» рассказывает о том воздействии, которое оказывала запись песнопений на слушателей: «Однажды в моей московской квартире собрались гости. Я поставил запись великой панихиды, и в течение получаса никто не обронил ни слова, ни замечания. Когда замер последний звук, один гость, в прямоте и прямолинейности которого сомневаться не приходится, сверкнув слезой, проговорил: «А что? Пожалуй, не страшно и умереть, не страшно и в гробу лежать, если такие же слова, такое же пение и по тебе тоже...» [3]. Это воздействие носило миссионерский характер.

В репертуар хора входили: духовные песнопения, русские народные песни, романсы, казачьи песни. За многолетний путь своей творческой деятельности с 1921 по 1979 годы дал около 10 тысяч концертов.

Хор донских казаков покорила весь мир, но они никогда не забывали, что их родина — Россия. За миссионерские труды в 1955 году Американская Православная церковь вручила хору грамоту «за миссионерские труды по распространению по всему миру красот русского церковного пения». За миссионерские труды вручили хору грамоту и в Японии. Выступая на разных мировых сценах, они никогда не забывали, что они русские, что они через концертную деятельность имеют возможность познакомить весь мир с русской музыкой, с православным пением. Хор донских казаков своей певческой деятельностью закреплял традиции церковного дореволюционного пения. «Причиной этого закрепления

является такая психологическая особенность человека, как стремление к стабильности. И эта тенденция ведет к сохранению традиций» [4]. Если бы они забыли об этом, то скорее всего хор очень скоро перестал бы быть популярным. И конечно, как и каждый человек, они хотели выжить. Хор активно жертвовал на благотворительность в русской эмигрантской среде, перечислял деньги инвалидам, детям войны.

Жаров умер в 1985 году. Он до конца своих дней оставался русским человеком, горячо любил свою родину. Его заветным желанием было спеть хором донских казаков «у себя на Родине, на русской сцене, перед своим народом, забыв годы изгнания «Верую».

Список использованных источников и литературы

1. «Ах, Донцы — Эх, Молодцы» Ч.1., Ч.2 Сайт <https://pravoslavie.ru/131.html> (Дата обращения: 04.09.2021).
2. Русский архив. Сайт https://dzen.ru/russkiy_arhiv (Дата обращения 05.12.2022).
3. Солоухин В. Похороны Степаниды Ивановны // Новый мир. 1987. № 9.
4. Цыплакова С.М. Традиции и новации в русской духовной музыкальной культуре. . Дис. канд. культурологии / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. Новосибирск, 2010.

УДК 281.93

Евсюков Дмитрий Евгеньевич

Историк-краевед, магистр экономики, член СВРТ (Союз возрождения родословных традиций, г. Москва), член НИРО (Новосибирское историко-родословное общество, г. Новосибирск), E-mail: gen-evs@mail.ru

К ВОПРОСУ О ПРИСОЕДИНЕНИИ СТАРООБРЯДЦЕВ ТОМСКОЙ ЕПАРХИИ К ЕДИНОВЕРИЮ (НА ПРИМЕРЕ УЧРЕЖДЕНИЯ ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО ПРИХОДА В СЕЛЕ УСТЬЯНЦЕВО КАИНСКОГО УЕЗДА)

Аннотация. В статье проанализирован процесс постепенного перехода крестьян-старожилов сибирской деревни в старообрядчество в конце XVIII – начале XIX вв. и их последующее присоединение к единоверию. В качестве объекта исследования выбрано крестьянское общество села Устьянцево Каинского уезда, где в 1836 г. был открыт первый в Томской епархии единоверческий приход. Изучены особенности делопроизводства и принятия решений по уголовным делам о старообрядцах, прослежены процессы согласования строительства церкви и утверждения единоверческого прихода. Рассмотрены основные мировоззренческие устои, выражавшиеся в последовательном упорстве и стойкости прихожан в вопросах веры. При написании статьи использован широкий круг архивных источников из государственных региональных и федеральных архивов, материалы дореволюционной периодической печати и научные монографии.

Ключевые слова: Единоверие, Устьянцево, старообрядцы, раскольники, Каинский уезд, Нижне-Каинская волость, епископ Агапит, Святейший Синод, Томская духовная консистория

Dmitry Evgenyevich Evsyukov

Local historian, Master of Economics, member of the SVRT (Union for the Revival of Genealogical Traditions, Moscow), member of the NIRO (Novosibirsk Historical and Genealogical Society, Novosibirsk), E-mail: gen-evs@mail.ru

TO THE ISSUE OF OLD BELIEVERS OF THE TOMSK DIOCESE JOINING TO CO-RELIGIONISTS (ON THE EXAMPLE OF ESTABLISHMENT OF A CO-RELIGIONISTS PARISH IN UST'YANTSEVO VILLAGE OF THE KAINSKII UEZD)

Abstract. The article analyzes the process of gradual transition of the old-timer peasants of a Siberian village to the Old Believers in the late XVIII – early XIX centuries, and their subsequent accession to co-religionists. The peasant society of Ustyantsevo village of the Kainsky district was chosen as the object of research, whereof the first co-religionist parish in the Tomsk eparchy in 1836 was opened. The characteristics of paperwork and decision-making in criminal cases on Old Believers are studied, the processes of coordinating of the church construction and approving of co-religionist parish are traced. The main world outlook foundations expressed in the consistent perseverance and steadfastness of parishioners in matters of faith are considered. While writing the article, a wide range of archive sources from state regional and federal archives, materials of the pre-revolutionary periodical press and scientific monographs were used.

Keywords:Co-religionists, Ust'yantsevo, Old Believers, schismatics, Kainskii uezd, Nizhne-Kainskaya volost', Bishop Agapit, Holy Synod, Tomsk Spiritual Consistory.

Введение

Исследователями истории старообрядчества и единоверия не раз упоминается об учреждении при содействии преосвященного Агапита епископа Томского и Енисейского первых в Томской епархии единоверческих приходов в селах Устьянцево и Секисовском в 1836–37 гг. [1, с. 186; 2, с. 82]. За этой краткой фразой скрывается, с одной стороны, целая череда событий, которые обусловили решение старообрядцев о присоединении к единоверию, а с другой стороны, те последовательные действия, которые им нужно было предпринять и без которых этот переход не смог бы состояться. В первую очередь, это изменения в законодательстве, регулировавшем статус и права старообрядцев, произошедшие в первой половине XIX в., и запустившие ряд уголовных процессов, повлиявших в итоге на их выбор. Это и регулярные поездки сибирских старообрядцев в другие губернии (в первую очередь Пермскую) с целью подбора священников для исполнения необходимых таинств и обрядов, и сопутствующий обмен новостями о последних событиях и настрое властей, а возможно, и координация общих усилий. Наконец, это длившиеся по несколько лет процессы согласования и сопровождавшая их переписка с вышестоящими ведомствами по вопросам церковного строительства и открытия единоверческого прихода.

На примере деревни Устьянцево Каинского уезда Томской губернии предпринята попытка детально разобрать причины постепенного ухода «в раскол» крестьян-старожилов, а также их последующего присоединения к единоверию. Применение в рамках исследования комплексного подхода с привлечением широкого круга источников, в том числе ряда архивных документов, впервые введенных в научный оборот, позволило максимально объективно ответить на поставленные вопросы.

Первое документальное упоминание о деревне «Усьянцовой» относится к 1793 году. В этот год в исповедной ведомости селений, относившихся к Спасской церкви города Каинска, в деревне записано всего три двора, в которых со своими семьями проживали братья Устьянцевы («Усьянцовы»), переселившиеся из деревни Марковой [17, л. 801 об.–803]. В конце XVII – начале XIX вв. здесь появляются еще несколько крестьянских семей из той же деревни, часть из них (например, Устьянцевы и Гутовы) проживали в Марковой еще с 1760-х гг., куда пришли из Чаусского и Сосновского острогов [29, л. 453, 454]. В 1813 г. в Устьянцево появляются семьи Митрохиных и Убоговых, предположительно переселенцы из Оренбургской или Пермской губернии. В 1825 году в деревне уже 10 дворов, а еще через 10 лет — 21 двор [21, л. 565–566; 23, л. 365–366]. Территориально деревня Устьянцево относилась к Нижне-Каинской волости Каинского уезда, жители — государственные крестьяне.

О церковном строительстве в Томской губернии в первой половине XIX в.: православие и единоверие

В XVIII веке на обширных малозаселенных территориях Сибири было широко распространено старообрядчество, приверженцы которого появились здесь уже в первые десятилетия после раскола середины XVII в. В последующие столетия наблюдались несколько миграционных волн, одна из наиболее массовых — во второй половине XVIII века, когда в Сибирь были высланы более 20 тысяч староверов с их семьями [8, с. 68].

Долгое время старообрядцы, как противники официальной церкви, подвергались жестоким репрессиям — ссылке, конфискации имущества и другим мерам, вплоть до смертной казни. В официальных документах старообрядцев называли «раскольниками», а их священников — «расколоучителями», им было запрещено строить свои церкви и часовни. В конце XVIII в. ситуация начала несколько смягчаться — старообрядцам Пермской и некоторых других губерний было даровано право иметь своих священников с дозволением им вести службу по старым обрядам.

Как известно, компромиссное решение по присоединению части старообрядцев к господствующей (никонианской) церкви было реализовано в форме «единоверия» на основании так называемых «пунктов о единоверии» митрополита Платона, утвержденных императором Павлом 27 октября 1800 года. Менее чем через полгода, а именно 06 февраля 1801 года, в дополнение к этому был опубликован указ Синода «О дозволении старообрядцам иметь церкви священников, посвященных от епархиальных архиереев». По данному указу старообрядцы могли открыто придерживаться дониконовских обрядов и совершать богослужения по старопечатным книгам в единоверческих церквях [5, с. 94]. Преследование же старообрядцев, не принявших единоверие, продолжалось вплоть до 1905 г., когда им была дарована относительная свобода в вопросах веры.

В Томской губернии церковное строительство связано с именем епископа Агапита (Вознесенского) — первого епископа Томского и Енисейского, который по прибытии в 1834 г. в только образованную Томскую епархию столкнулся с весьма слабым авторитетом официальной церкви среди населения: «Обозревая в первый же год своего служения епархию, преосвященный Агапит нашел ее в самом безотрадном нравственно-религиозном положении и вместе с тем поражен был большим количеством гнездившихся всюду в ней раскольников и недостатком образованных людей, которые могли бы помогать ему в устройстве новой поместной церкви». При открытии епархии в 1834 году на всем обширном пространстве Томской губернии имелась всего 71 православная сельская церковь [1, с. 180, 182].

Преосвященный Агапит принял решение о необходимости распространения в губернии единоверия. При ежегодном посещении томских сел и деревень он не упускал удобного случая встретиться с раскольниками, чтобы обсудить с ними возможный союз с церковью (также впоследствии поступал и его преемник, преосвященный Афанасий). С разрешения Святейшего Синода Агапитом в 1836–37 гг. были образованы и открыты единоверческие приходы в селах Устьянцевском Каинского округа и Секисовском Бийского округа. Успех этих двух начинаний ободрил епископа на дальнейшие действия в том же направлении. В 1836 году он составил и разослал по епархии: «Братолюбивое послание к всем томским старообрядцам», а в 1837 г. принял решение открыть ещё два единоверческих прихода с храмами: в деревне Дмитрие-Титовской Барнаульского округа и в самом г. Томске. Первый из них был освящён в 1839 г., строительство же Томского храма затянулось до 1844 г.

Местные власти, светское общество и духовенство не поддерживали энергичные попытки епископа Агапита ввести в епархии новые порядки, поэтому уже в 1841 году по собственному прошению архимандрит Агапит был уволен от управления епархией и назначен членом Московской Синодальной конторы [31], а в 1843 г. — настоятелем Воскресенского Новоиерусалимского монастыря.

С середины XIX в., уже при епископе Афанасии, процесс открытия в епархии новых церквей пошел более быстрыми темпами. К апрелю 1850 г. количество сельских храмов в пределах Томской губернии составило 101, кроме того, имелись несколько походных церквей и 6 единоверческих. В 1854 г. всех церквей в губернии было уже 172, в 1866 г. — 253 (из них 212 сельских и 10 единоверческих), в 1871 г. — 331 [1, с. 183].

Устьянцево в первые десятилетия своего существования: период старообрядчества

Что же происходило в это время в Устьянцево? Вот как описывают те события Томские епархиальные ведомости: «В 20-х годах XIX века по деревням Каинского округа, находящимся с северо-западной стороны озера Чанов, начал распространяться раскол беглоповшинской секты, сеятелями которого были беспаспортные, мнимые священно-иноки Иршских монастырей, будто бы приходившие сюда для сбора милостыни; потом мало помалу стали появляться расколоучители и из среды местных жителей, а также из поселенцев и из вольно-определявшихся сюда старообрядцев российских губерний». Приблизительно в это же время здесь появились староверы поморского согласия, однако их течение не по-

лучило такого распространения [7, с. 4]. Таким образом, «раскольнические» настроения постепенно захватывали умы сибирских крестьян, чему в немалой степени способствовала отдаленное расположение православных церквей, которых, как отмечалось выше, в этот период ещё было очень мало. Этот процесс дошёл и до деревни Устьянцево, находившийся в 25 верстах от Спасской церкви города Каинска — ближайшей на тот момент.

Анализ исповедных ведомостей (росписей) за 1792–1825 гг. [17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26], хорошо демонстрирует постепенный отказ крестьян деревни от участия в православных таинствах. Если в первые годы жители Устьянцево посещали исповедь либо в полном составе (1792–1793), либо за исключением некоторых членов семей (1796, 1800 гг. и др.), то в некоторые годы начала XIX в. наблюдается уклонение от участия исповеди большинства жителей Устьянцево (1803, 1805 гг. и др.). В следующее десятилетие процесс усилился: в 1811 г. были на исповеди все, кроме Гутовых, в 1812 г. — не был никто «за нерачением». С появлением в деревне Митрохиных и Убоговых — напротив их имен постоянно стоят отметки об отсутствии на исповеди: «за небрежением не были», «за упрямством», «не брегут о спасении», «за грубостию не были». При этом, если в 1813–1814 гг. коренные поселенцы Устьянцевы и Гутовы продолжали бывать на исповедях, то впоследствии — уже не каждый год. В 1821 г. никто из жителей Устьянцево на исповеди не был, в 1825 г. были только Гутовы.

По-видимому, ключевым фактором отхода жителей деревни от православия стало появление здесь переселенцев-старообрядцев. Как позже писали Томские епархиальные ведомости: «в деревню Устьянцеву переехали на жительство несколько семейств единоверцев из Оренбургской и Пермской губерний; в числе последних были люди грамотные и зажиточные» [7, с. 5]. Вероятно, речь идет о семьях Митрохиных и Убоговых, появившихся в Устьянцево в 1813 году, а возможно, прибывших позже Спириных и Кетовых. Как будет показано ниже, именно среди Убоговых, Спириных и Кетовых были члены семей, владевшие грамотой, а семьи Митрохиных были более зажиточными. Что касается Пермской губернии, то там в рассматриваемый период старообрядчество было особо распространено. Именно во дворе одного из переселенцев, Г. Ф. Митрохина, жителями деревни была построена старообрядческая часовня. Она была сооружена на общественные деньги приблизительно в середине 1810-х гг. (в документе 1835 г. отмечается «назад тому около 20 лет» [11, л. 10]). Так, с появлением в деревне старообрядцев их вера укрепилась и среди других жителей Устьянцево, а часовня — будущая церковь — надолго стала центром притяжения для других старообрядцев (впоследствии единоверцев) всего Каинского округа.

В последующие годы притеснение старообрядчества стало постепенно усиливаться. Так, 1822 г. вышел указ, запретивший строительство старообрядческих часовен и церквей: «...которые давно построены, не входить ни в какое дальнейшее рассмотрение и оставлять их без разыскания... вновь же строить не дозволять ни по какому случаю» [9, с. 76]. В том же году при утверждении данного постановления император сделал следующую редакционную поправку: «Все раскольничьи церкви, молитвенные дома и часовни, построенные до 1817 года, оставить неприкосновенными без разыскания; вновь строить запрещено» [6, ч. 2, с. 10]. Таким образом, устьянцевскую часовню удалось сохранить, как построенную ранее 1817 года, а может быть (как знать?...), она была построена позже, потому ее и скрывали от посторонних глаз во дворе Митрохиных...

В 1825 году в правительстве рассматривалось дело о совершении браков, крещении младенцев и других обрядов пермскими старообрядцами. По этому делу, согласно мнению Комитета господ министров от 17.10.1825, утвержденному 09 января 1826 года, местному начальству как в Пермской, так и в других губерниях предписывалось «не входить ни в какие разыскания о тех старообрядцах, которые издавна находятся в сей секте, наблюдали бы только, дабы они никого из православия не совращали в свой раскол» [9, с. 93–94, 97–98].

По-видимому, старообрядцы Устьянцево внимательно следили за происходившими в стране процессами и знали о принятии вышеупомянутого решения по делу пермских ста-

рообрядцев. Поэтому, предвидя возможные гонения («ведая о неудовольствии священно-церковнослужителей градокаинской церкви за непреклонность нашу к убеждениям их быть нам причисленными к грекороссийской церкви ... во избежание могущих воспоследовать от того неприятностей»), жители Устьянцево заблаговременно побеспокоились о получении для себя особого разрешения начальства на совершение обрядов по старообрядческим канонам. Для этого они направили в Томское губернское правление прошение через своего поверенного Петра Спирина.

В своем прошении они объясняли, что «отцы и деды их с давнего времени находились в старообрядстве, ... потому приходские священники треб их не исполняют..., ибо обряды их исполняются по древнему чиноположению». Устьянцевцы просили дать им дозволение совершать таинства через старообрядческого священника Иоанна Михайлова, служившего в Томске при молитвенном доме покойного купца Мыльников, для чего разрешить им отлучаться в Томск, а священнику беспрепятственно приезжать в селения Каинской округи [27, л. 9].

Такое разрешение было выдано им Томским губернским правлением 10 августа 1826 года за № 151 Каинскому земскому суду было предписано, чтобы «просителям в отлучке для исполнения по старообрядческим обрядам треб в Томске по надлежащим письменным видам ... не было ни малейшего задержания и стеснения», а священнику И. Михайлову не воспрещалось приезжать в Каинский округ; требовалось только следить, чтобы они не склоняли никого из православия к переходу в свою веру [27, л. 9 об.]. Каинский земской суд разослал это решение по всем волостям округа 23.09.1826.

Но даже получение такого разрешения не уберегло устьянцевцев от неприятностей. Узнав из отношения Тобольской духовной консистории от 26 августа 1829 года, что в некоторых деревнях Каинского округа в течение нескольких лет совершались обряды крещения детей не по православному обычаю, общее управление Томской губернии по секретной части инициировало возбуждение уголовного дела и 25 октября того же года за подписью томского гражданского губернатора направило Каинскому земскому исправнику предписание: «удостовериться секретным образом» когда и кем они были крещены, а также выяснить место нахождения священника, совершившего данные таинства, «стараясь все сие исполнить без всякой тревоги между поселениями».

В приложенном реестре «крестьянским разных деревень Каинского округа младенцам, крещеным по староверческому обряду» были приведены имена 10 детей в возрасте от 1 до 4 лет, родившиеся в деревне Устьянцево в семьях Устьянцевых и Митрохиных, а также 6 детей крестьян деревень Кирзинской, Зюзинской и Казанцевой. Каинский земский исправник Цитович выполнил поручение томского начальства более чем через год. 10 ноября 1830 года жители Устьянцево на его расспросе сослались на вышеупомянутое разрешение и сообщили: «ныне содержим веру предков наших, обратили и обращаем детей наших в веру христианскую чрез бывшего в городе Томске старообрядческого священника Ивана Михайлова», а также других священников, живущих в Екатеринбурге. Под показаниями неграмотных Устьянцевых и Митрохиных подписались Л. Кетов и Н. Убогов [27, л. 6].

13 ноября Цитович запросил в каинском земском суде копию разрешения и отчитался томскому губернатору. Поскольку в рассматриваемый период Каинский округ по духовному ведомству относился к Тобольской епархии, томский гражданский губернатор 12 декабря направил данное следственное дело на дальнейшее рассмотрение в Тобольскую духовную консисторию. 15 мая следующего 1831 года дело было заслушано в консистории, на что вынесено постановление: «велеть Тарскому духовному правлению дабы оное прописало Каинским священно-церковнослужителям с таковыми людьми ... обходиться духом кротости, всякие их требы, ежели пригласят, исполнять неукоснительно, вымогательств за требы их не делать, и не притеснять, и во всем вести себя в рассуждении их, благочревно и осторожно». 18 мая архиепископ Тобольский и Сибирский Евгений утвердил данное постановление, а 30 мая соответствующее уведомление направлено томскому гражданскому губернатору для исполнения.

Что любопытно, еще одно подобное дело в тот же период рассматривалось по факту совершения обряда венчания не по православным канонам (в том числе и в отношении крестьянина деревни Устьянцево). Об этом 08 июля 1828 года в Тарское духовное правление донес Каинский благочинный священник Алексей Кайдалов. Он обнаружил, что сын Н. Д. Убогова, Василий, венчан в старообрядческой часовне г. Томска вышеупомянутым священником И. Михайловым. Причем венчание его старшего сына Андрея состоялось ранее в градокаинской Спасской церкви [28, л. 2]. Факт венчания первого сына Убоговых в православной церкви еще раз иллюстрирует ранее сформулированный тезис о том, что уход жителей Устьянцево в старообрядчество был постепенным.

Рассмотрение этого дела происходило гораздо дольше (в течение пяти лет!) и по несколько иному сценарию: Тарское духовное правление — Тобольская консистория — Томское губернское правление — Каинский уездный суд — Томский окружной суд — Томский губернский суд — Комитет господ министров. В результате летом 1832 г. дело легло на стол самого министра внутренних дел, после чего комитет министров в декабре постановил «ни в какие суждения не входить и подсудимых по сему делу крестьян оставить без дальнейшего преследования». На этом основании в июле 1833 г. Тобольской духовной консисторией дело было закрыто. Так староверам Устьянцево удалось отстоять свои убеждения и сохранить приверженность своей вере.

Из «раскола» в единоверие: постройка церкви

Как отмечали Томские епархиальные ведомости, «когда в здешней местности не стало беглых священников, то обязанность по исправлению треб пала на долю местных расколуучителей; последние, присвоив себе это право, распространяют среди своей паствы учение, что будто бы они приняли благословение и стали исправлять требы — от беглых священников» [7, с. 4]. Одно время «исправщиком» (исполнителем) треб был Л. Г. Кетов, который переселился в Устьянцево между 1825 и 1830 гг. из Шадринского уезда Пермской губернии. Он ездил по деревням, населенным старообрядцами, и совершал необходимые обряды. Приблизительно в 1830-е гг. в деревне появляется поселенец Ф. П. Троцкий, который также взял на себя эту функцию, после чего у них даже был конфликт на этой почве, ярко описанный газетой.

Во время правления Николая I гонения на старообрядцев усилились. Они утратили льготы, предоставленные им прежними царями: снова были лишены прав гражданства, почти окончательно лишены священства и возможности открыто совершать богослужение [6, ч. 1, с. 21]. 10 мая 1827 года Комитетом министров старообрядческим священникам было запрещено переезжать между уездами («признавая неприличным дозволять таковые переходы раскольническим священникам для исправления треб из уезда в уезд, а тем более из губернии в губернию»), а иначе предписано было «поступать с ними, как с бродягами» [9, с. 106, 111]. Через три месяца (07 августа 1827 года) старообрядцам разрешили запрашивать священников только от епархиальных архиереев, при этом «иных священников иметь не дозволяется», а еще через три месяца (08 ноября 1827 года) запретили принимать беглых священников.

Жители Устьянцево понимали все возрастающие риски своего положения. Уже упомянутые переселенцы из Пермской и Оренбургской губернии, «сознавая, что без церкви и священства спастись невозможно, начали предлагать прочим старообрядцам, испросить дозволение духовного начальства, построить в д. Устьянцевой единоверческую церковь». Устьянцевцы снабдили своего уставщика Кетова деньгами и направили его в г. Екатеринбург Пермской епархии для поиска священника. Однако тот вернулся через полтора месяца, не исполнив поручения, объяснив это так: «пока ещё благословили меня исполнять нужнейшие требы». Тогда к делу подключился богатый крестьянин М. Е. Митрохин (позже купец 3-й гильдии г. Каинска). Он сам поехал в Екатеринбург и вскоре привез в Устьянцево священника, отца Григория [7, с. 5].

Сведений о том, как долго священник Григорий отправлял службы в Устьянцево, не выявлено. Предположительно, этот случай произошел ближе к середине 1830-х гг., так как известно, что впоследствии в церкви хранились копии метрических книг и исповедных росписей с 1834 г. — следовательно, первый официально направленный священник служил здесь ориентировочно с 1834 г. А уже приблизительно в начале 1835 г. старообрядцы Устьянцево испрашивали для себя у Пермского епархиального начальства единоверческого священника Павла Вавилова. Об этом в апреле того же года узнал епископ Томский и Енисейский Агапит, по поводу чего вошел в переписку с архиепископом Пермским и Верхотурским Аркадием, а в июне просил у него прислать в Томск через назначенного священника Вавилова антиминс древнего освящения для предложенной к постройке в Устьянцево единоверческой церкви [4, с. 3].

Однако вскоре священник Вавилов отказался от исполнения своих обязанностей. Об этом «с душевным прискорбием объявили» устьянцевские старообрядцы, прибывшие в конце августа 1835 г. к Шадринскому городскому главе и попечителю Сосновской единоверческой церкви купцу Зоту Черепанову. Судя по всему, Черепанов и ранее содействовал им в сношениях с Пермским епархиальным начальством по вопросу предоставления священников. Возможно, этому способствовали прежние связи Л. Г. Кетова, который несколько лет назад переселился в Сибирь из села Сосновского.

По результатам этого визита 1 сентября того же года старообрядцы Каинской округи через того же поверенного Кетова направили прошение на имя архиепископа Пермского и Верхотурского Аркадия. Они просили командировать к ним из Пермской епархии другого единоверческого священника хотя бы «на срок времени пребывания месяцев на шесть для исправления необходимо самонужнейших христианских треб, как то: крещение младенцев и бракосочетания и исповедания и причащения и умерших должного напутствования». Кроме того, они уверяли, что «во обращении в местах наших заблуждающихся раскольников может быть самой вернейший успех». В качестве возможного кандидата указывали на старообрядческого священника Спасской церкви города Екатеринбурга Андрея Попова, который уже бывал у них и изъявил своё согласие на переезд. Старообрядцы обязались содержать «его и семейство ... безбедно с отводом приличной ему квартиры», а также оплатить проезд в обе стороны [30, л. 5–5 об., 7–7 об.].

14 сентября епископ Аркадий отправил письмо томскому епископу Агапиту, в котором подтвердил готовность отпустить Андрея Попова в Устьянцево и просил, чтобы по приезду в Томскую епархию местное начальство оказало ему необходимое содействие в сношениях с раскольниками. 25 сентября дело было окончательно рассмотрено в Пермской консистории — командировка священника была утверждена, решено было выдать ему потребное количества мира, метрическую книгу и один древний святой антиминс для единоверческого храма. 26 сентября Аркадий подал об этом соответствующий рапорт в Синод.

Нужно отметить, что в то время часовня в Устьянцево состояла из трех комнат и была тесновата для совершения богослужений. Поэтому, готовясь к приезду священника, уже летом решено было пристроить к ней еще одну комнату в виде алтаря с особым горнем местом для свободного предстояния священника. Осенью прихожане Устьянцева осознали, что без получения надлежащего высочайшего разрешения на такую перестройку они не обойдутся (возможно, это подсказал им кто-то из священников или сам Черепанов), поэтому затеяли формальную переписку, чтобы после пристройки алтаря обратить свой молитвенный дом в единоверческую церковь.

6 октября они сообщили Черепанову, что «присоединение к их приходу блуждающих раскольников продолжается успешно», поэтому они как можно скорее желают пристроить к часовне алтарь и устроить в деревне церковь. Все необходимые материалы для этого подготовлены, так что можно закончить перестройку до зимы, а в декабре они уже надеются освятить церковь. На следующий день, 7 октября, Кетов направил соответствующее прошение и Томскому епископу Агапиту [30, л. 3–3 об.].

18 октября Агапит сообщил об этом в Святейший Синод. В своем доношении он помимо прочего просил дозволения «допустить некоторое отступление от планов и фасадов церквей православных» с тем, чтобы иметь возможность обращать молитвенные дома или часовни в единоверческие церкви без предварительного представления Святейшему Синоду. То есть, епископ решил запросить не столько разрешение на строительство церкви в Устьянцево, сколько получить для себя более широкие полномочия для принятия самостоятельных решений и в отношении других старообрядцев в подобных ситуациях.

Что касается Черепанова, то он сообщил о просьбе старообрядцев своему епископу Аркадию только через месяц, 7 ноября, прося «не оставить отдаленных добрых сибиряков» без покровительства. Аркадий в тот же день направил свое второе доношение в Синод, в котором, сообщил о желании старообрядцев Устьянцево после получения разрешения от своего епархиального начальства скорейшим образом завершить перестройку часовни и освятить церковь.

После получения этих прошений от пермского и томского епископов, дело об открытии в Устьянцево единоверческого прихода с обращением часовни в единоверческую церковь было рассмотрено Синодом на двух заседаниях — 25 ноября и 23 декабря. Перестройка деревянной часовни в церковь была разрешена, при этом проект велено было подготовить через губернского архитектора «приспособительно к понятиям и желанию просителей». В остальном Агапиту предписывалось при основании других единоверческих церквей каждый раз испрашивать на это разрешение Синода, а кроме того, «поставить преосвященному в правило, дабы впредь выходить с представлениями в Святейший Синод более полными и ясными и не смешивать в одном представлении несколько различных предметов, при том присоединять всегда и свое на законных основаниях мнение» [30, л. 13–14].

Между тем, местное начальство в Каинске о решении Синода и обо всей вышеупомянутой переписке еще ничего не знало (как, по-видимому, и губернское гражданское начальство), а надлежащего разрешения на перестройку часовни в церковь пока получено не было. Поэтому, узнав о перестройке «из частных слухов», исполняющий обязанности Каинского земского исправника г-н Федосеев в начале декабря того же года поспешил доложить об этом факте и. о. томского гражданского губернатора — председателю томской гражданской палаты М. О. Деодату. На этот рапорт из Томска последовало указание провести соответствующее исследование, а именно собрать подробные сведения о часовне и о самих старообрядцах: «к какой секте принадлежат раскольники, живущие в деревне Устьянцевой, вся ли сия деревня населена ими или есть православного исповедания жители, и много ли вообще раскольников в Нижне-Каинской волости». Доложить об этом необходимо было «сколь возможно поспешнее» [11, л. 1–7].

В ходе проведенного в декабре обследования часовни выяснилось, что из нее вынуты окна, сняты ставни, к одной из комнат с восточной стороны пристроена трехстенная комната в виде алтаря с двумя окнами, в которой настлан пол и потолок и сделано отверстие для утверждения иконостаса, а на полу старой комнаты — возвышение в виде амвона. На крыше старой часовни и пристройки возведены два новых деревянных купола без крестов. Изнутри все комнаты были уже отделаны, но окна еще не вставлены, а все образа из часовни вынесены в дом крестьянина Ф. Г. Митрохина, у которого и отправлялись богослужения (часовня была построена во дворе его уже умершего отца).

Митрохин показал, что «на означенную пристройку к часовне он и общество ни от какого начальства позволения не имело, да испрашивать по простоте свой не считало нужным, тем более что священник был прислан к ним от архиерея». Выборный от деревни Ф. Г. Кетов также пояснил, что в волостное правление «по простоте своей не доносил, да и почитал сие не нужным». То же самое подтвердили и другие жители села; под их показаниями стоят подписи П. Спирина и Н. Убогова. Нижне-Каинский волостной голова С. В. Свиридов и волостной староста Д. Г. Толчеин показали, что о пристройке не знали [11, л. 9–12].

В результате Каинский земской исправник принял решение о приостановке строительства до выяснения всех обстоятельств дела. Между тем в процессе данного разби-

рательства в конце декабря епископ Агапит уведомил и. о. томского гражданского губернатора о том, что поверенный от единоверцев Каинского округа Кетов, еще 7 октября просил дозволения перестроить их часовню в единоверческую церковь, а теперь снова обратился в духовную консисторию с жалобой, что они ждут скорейшего решения по этому вопросу для свободного богослужения священнику Андрею Попову, уже прибывшему из Пермской епархии. В январе 1836 г. аналогичное обращение было направлено в Томск и из Пермской духовной консистории.

Наконец, в феврале 1836 г. обо всех деталях этого дела было доложено генерал-губернатору Западной Сибири. Земскому исправнику был объявлен выговор, а волостное начальство, включая волостного голову, старосту и писаря, были вызваны в земской суд, в присутствии которого им был также объявлен строжайший выговор, а на будущее предписано при исполнении своих обязанностей быть осмотрительными [11, л. 25–31].

Что же касается вышеупомянутого решения Святейшего Синода, то оно было утверждено только 13 марта 1836 г. (подписано в том числе митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским Серафимом и митрополитом Московским Филаретом), а указ об этом отправлен в Томск 16 марта за № 2875 [30, л. 13–14].

Приход Николаевской церкви — первый шаг к образцовой церкви епархии

Вскоре перестройка часовни была завершена, храм освящен, и в Устьянцево образовался единоверческий приход с церковью во имя святителя Николая. Нужно сказать, что старообрядцы села Секисовского, которые также при содействии епископа Агапита просили Святейший Синод о дозволении им устроить единоверческую церковь из местной часовни, получили разрешение на строительство своего храма даже раньше устьянцевских (указ св. Синода от 21 февраля 1836 года), однако построен и освящен он был примерно на полтора года позже — в октябре 1837 г. [1, с. 185]. Таким образом, Николаевская церковь в селе Устьянцево по праву может считаться первым в Томской губернии единоверческим храмом.

При открытии прихода всего единоверцев в Нижнекаинской волости числилось 259 душ мужского и 282 женского пола, а с учетом других близлежащих волостей прихожан в Николаевской (Никольской) церкви на первых порах было до 1200 человек [11, л. 28]. В последующие годы в церкви регистрировались рождения, браки и смерти крестьян самых разных селений соседних волостей, уездов и даже губерний. Причём география эта расширялась с каждым годом. Ниже приведен неполный список населенных пунктов, из которых единоверцы приезжали в Устьянцево венчаться и крестить младенцев в 1841–1845 гг. [10, 12, 13, 14, 15, 16].

Каинский округ: Нижнекаинская волость (д. Булатова, д. Верхнеичинская, д. Мошнина, д. Овечкина, д. Толчина, д. Яркова), Вознесенская волость (д. Байбулатова, д. Земляная заимка, д. Сарбалыцкая, д. Щеглова), Казанская волость (д. Бадашкова, д. Бехтенская, д. Голдобина, д. Долгоозерная, с. Зюзинское, д. Казанцева, д. Кожевникова, д. Круглозерная, д. Новокрасулина, д. Новорозина, д. Новояркова, д. Розина, д. Сухопутная, д. Таганова (Таганская), д. Усть-Тандовская, д. Чистоозерная), Покровская волость (д. Новая, д. Новокондакова, д. Погорельская), Усть-Тартаская волость (д. Каминская, д. Кузнецова, д. Кузовлева, д. Минина, д. Попова заимка, д. Ремова, д. Сибирцева, д. Соскульская, с. Спаское, д. Старый Тартас).

Барнаульский округ: Колундинская волость (д. Батунова, д. Гонохова, д. Кучуцкая, д. Омуцкая), Малышевская волость (д. Бобровская, д. Кротова, д. Мерецкая), Нижнеколундинская волость (д. Жаркова, д. Нижнегуманская), барнаульские мещане, проживавшие на Сузунском заводе.

Колыванский округ: Бурлинская волость (д. Прыганка), Карасутцкая волость: (д. Бочкарева, д. Горносталева).

Томский округ: Семилужская волость (д. Мальцева).

Омский округ (Тобольская губерния): Юдинская волость (д. Копкульская, д. Кошкульская, д. Зятькова, д. Заозерная, д. Ключикова, д. Пещаная, д. Поперешная, д. Трехозерная); Тарский округ: Баргамацкая волость (д. Розвин).

Как отмечают Томские епархиальные ведомости: «Первоначально единоверцы Устьянцевского прихода весьма гнушались православною греко-российскою церковью, ее священнослужителями и таинствами и нисколько не отличались в этом отношении от раскольников. В православную греко-российскую церковь для молитвы не ходили, таинств от православных священников не принимали, из одних сосудов с православными пищи не принимали. Бывало, уставщик заметит в церкви постороннего человека, молящегося троеперстно, прикажет ему сейчас выйти вон из церкви, или же стоять и не молиться. Первые местные священники против такого самоуправства своих прихожан почему-то не восставали, вероятно потому, чтобы не оттолкнуть их снова в раскол; один из священников, говорят, много делал по духу своих прихожан, так, он часто выстригал у мужчин скобку над глазами и расчесывал на голове ряд по раскольниковскому обычаю; за это прихожане его любили больше других священников. Такие отношения Устьянцевских единоверцев к православным существовали почти до пятидесятих годов XIX в.» [7, с. 6–7].

Действительно, такое формальное присоединение старообрядцев к единоверию в рассматриваемый период характерно для многих приходов Томской губернии. Старообрядцы зачастую под нажимом властей были вынуждены обращаться в единоверие, опасаясь ссылки и других санкций, поэтому впоследствии в таких приходах наблюдалось много случаев «отпадения» от единоверия [3, с. 86]. Тем удивительнее тот факт, что устьянцевская церковь во второй половине XIX века становится, по сути, образцовой единоверческой церковью во всей Томской епархии. В конце XIX века уже новую Успенскую церковь (прежняя Николаевская церковь сгорела во время пожара, и вместо нее на новом месте была выстроена и в 1851 г. освящена новая) неоднократно приводили в пример по результатам визитов епархиального начальства. Сами же прихожане свою устойчивость в единоверии ставили себе даже в заслугу, указывая, что их «храм процветает противу не только других единоверческих, но и православных церквей» [1, с. 214].

Заключение

Таким образом, на примере единоверческого прихода села Устьянцево Каинского уезда Томской губернии рассмотрены основные причины и необходимые условия для присоединения сибирских старообрядцев к единоверию. Показан непростой путь по узакониванию старообрядческих канонів через присоединение к единоверию. На основании проведенного исследования можно сделать вывод о том, что сохранению единоверческого прихода и превращению его в образцовый во всей епархии способствовало особое мировоззрение прихожан, проявившееся в устойчивости их убеждений и стойкости в своей вере.

Список использованных источников и литературы

1. Беликов Д. Н. Томский раскол: Исторический очерк от 1834 по 1880-е годы. Томск, 1901. 248 с.
2. Ильин В. Н. «Единоверие» в Томской губернии // NovalInfo.Ru. 2017. № 65. С. 82–84.
3. Ильин В. Н. Единоверие в XIX в. на территории Томской губернии // Изв. Алтай. гос. ун-та. 2012. № 4-2 (76). С. 85–91.
4. К вопросу о состоянии единоверия в Сибири // Томские епарх. вед. 1884. №8, отд. неоф. С. 1–14.
5. Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века). СПб.: Алетейя, 2011. 200 с.

6. Кожурин К. Я. Культура русского старообрядчества (XVII–XX вв.): В 2-х ч. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та экономики и финансов. Ч. 1. 2007. 139 с., Ч. 2. 2010. 148 с.
7. О двух единоверческих приходах Томской епархии // Томские епарх. вед. 1889. №15, отд. неоф. С. 4–8.
8. Рябцева В. А. Миграционные потоки старообрядцев в Западную Сибирь // Вестн. КемГУКИ. 2013. № 24. С. 63–72.
9. Собрание постановлений по части раскола (СПЧР). СПб., 1858. 772 с.
10. Государственный архив Новосибирской области (ГАО). Ф. Д-156. Оп. 1. Д. 54.
11. Государственный архив Томской области (ГАО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 40.
12. ГАО. Ф. 170. Оп. 9. Д. 87.
13. ГАО. Ф. 170. Оп. 9. Д. 123.
14. ГАО. Ф. 170. Оп. 9. Д. 132а.
15. ГАО. Ф. 170. Оп. 9. Д. 221.
16. ГАО. Ф. 170. Оп. 10. Д. 22.
17. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 83.
18. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 92.
19. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 96.
20. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 111.
21. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 139.
22. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 157.
23. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 169.
24. ГАО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 217.
25. ГАО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 12.
26. ГАО. Ф. 264. Оп. 1. Д. 14.
27. Государственный архив Тюменской области в Тобольске (ГАО в Тобольске). Ф. И156. Оп. 11. Д. 235.
28. ГАО в Тобольске. Ф. И156. Оп. 11. Д. 381.
29. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 350. Оп. 2. Д. 4030.
30. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 116. Д. 903.
31. РГИА. Ф. 796. Оп. 121. Д. 902.
32. РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 744.

REFERENCES

1. Belikov D.N. The Tomsk split: A historical essay from 1834 to the 1880s. Tomsk, 1901. 248 pp.
2. Il'in V.N. «Co-belief» in Tomsk province // NovalInfo.Ru. No. 65. 2017. pp. 82–84.
3. Il'in V.N. Co-belief in the XIX century on the territory of the Tomsk province / / Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta. 2012. No. 4-2 (76). pp. 85–91.
4. On the question of the state of Co-belief in Siberia // Tomskie eparkh. ved. 1884. #8, отд. neof. pp. 1–14.
5. Kaurkin R.V., Pavlova O.A. Co-belief in Russia (From the origin of the idea to the beginning of the XX century). St. Petersburg: Aleteiya, 2011. 200 pp.

6. Kozhurin K.Ya. Culture of the Russian old believers (XVII–XX c.). In 2 parts. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo gos. un-ta ekonomiki i finansov. Part 1. 2007. 139 pp., Part 2. 2010. 148 pp.
7. About two co-belief parishes of the Tomsk diocese / / Tomskie eparkh. ved. 1889. #15, otd. neof. pp. 4–8.
8. Ryabtseva V.A. Migrating streams of old believers to Western Siberia // Vestnik KemGUKI. No. 24. 2013. pp. 63–72.
9. Collection of resolutions on the part of the split. St. Petersburg, 1858. 772 pp.
10. The state archive of the Novosibirsk region (GANO). F. D-156. Op. 1. D. 54.
11. The state archive of the Tomsk region (GATO). F. 3. Op. 4. d. 40.
12. GATO. F. 170. Op. 9. D. 87.
13. GATO. F. 170. Op. 9. D. 123.
14. GATO. F. 170. Op. 9. D. 132a.
15. GATO. F. 170. Op. 9. D. 221.
16. GATO. F. 170. Op. 10. D. 22.
17. GATO. F. 173. Op. 1. D. 83.
18. GATO. F. 173. Op. 1. D. 92.
19. GATO. F. 173. Op. 1. D. 96.
20. GATO. F. 173. Op. 1. D. 111.
21. GATO. F. 173. Op. 1. D. 139.
22. GATO. F. 173. Op. 1. D. 157.
23. GATO. F. 173. Op. 1. D. 169.
24. GATO. F. 173. Op. 1. D. 217.
25. GATO. F. 264. Op. 1. D. 12.
26. GATO. F. 264. Op. 1. D. 14.
27. The state archive of the Tyumen region in Tobolsk (GATO in Tobolsk). F. I156. Op. 11. D. 235.
28. GATO in Tobolsk. F. I156. Op. 11. D. 381.
29. Russian state archive of ancient acts (RGADA). F. 350. Op. 2. D. 4030.
30. Russian state historical archive (RGIA). F. 796. Op. 116. D. 903.
31. RGIA. F. 796. Op. 121. D. 902.
32. RGIA. F. 796. Op. 122. D. 744.

УДК — 008.001

Цыплаков Дмитрий Анатольевич, протоиерей

■ Доцент кафедры церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии

ЭТАПЫ РОССИЙСКОЙ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ И ПРАЗДНОВАНИЕ 1000-ЛЕТИЯ КРЕЩЕНИЯ РУСИ В 1988 Г.

Аннотация. В статье рассматривается процесс обмирщения в истории России — его юридический аспект. Он носит название секуляризации. Этапы российской секуляризации рассматриваются на материале отечественной истории.

Ключевые слова: секуляризация, петровская секуляризация, советская секуляризация, тысячелетие Крещения Руси

Tsyplakov Dmitry Anatolievoch, protodeakon

■ Docent of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

THE STAGES OF RUSSIAN SECULARIZATION: LEGAL AND PROPERTY ASPECTS

Abstract. The article deals with the process of secularization in the history of Russia — its property aspect. It is called secularization. The stages of Russian secularization are considered on the basis of national history.

Keywords: Secularization, aspects of secularization, desecularization.

Исторически секуляризационные процессы активно начались с конфискации монастырских и церковных владений в Европе, т. е. с передачи земель, зданий и другой собственности из церковного ведения в ведение государства или частных лиц. Сам термин происходит от позднелатинского *saecularis* — «мирской, временный»; первое значение — «вековой, столетний». Происхождение слова восходит к библейскому противопоставлению вечности Бога и временности мира.

Говоря о процессах секуляризации в России, следует прежде всего обозначить исходную точку, т. е. ту культурную среду, где данные процессы начались. Средневековое общество в России и Западной Европе имело существенные отличия, но вместе с тем и ряд схожих черт. Главной чертой сходства было то, что как на Западе римо-католичество, так в России Православная Церковь были фундамирующей основой формирующихся цивилизационных единств. Церковь была и основой самоидентификации, и объединяющим началом формирующейся цивилизации в эпоху так называемой Киевской Руси. Позднее Православная Церковь поддержала в лице преп. Сергия Радонежского политическое объединение раздробленных княжеств вокруг Москвы. После эпохи Смутного времени именно православие стало основой укрепления Московского царства при Алексее Михайловиче.

Петровская секуляризация, на наш взгляд, представляла собой, прежде всего, секуляризацию идеи Третьего Рима, когда Россия из православного царства становится Российской империей.

Петр постепенно сводит на нет патриаршество. Вначале он на место почившего патриарха Адриана ставит местоблюстителя — митр. Стефана (Яворского), а затем длительное время не дает избрать нового патриарха. Все это время готовится секулярное преобразование церковного управления: Петром и его сподвижником, еп. Феофаном (Прокопови-

чем), был составлен «Духовный регламент», в соответствии с которым Русской Церковью с 1721 г. управлял Святейший Правительствующий Синод. Суть этого регламента становится ясной по прочтении его: весь документ носит характер бюрократической инструкции. В нем подробно излагаются должности и их функции в управлении церковными делами, вплоть до решения частных вопросов. В целом духовенству усваивается функция поддержания нравов в империи. По сути, в регламенте духовенство мало отличается от чиновничества.

Поясним ситуацию с петровской секуляризацией подробнее: сущность петровской секуляризации состояла в постепенном выделении государства в самостоятельную единицу, его, как можно сказать, эмансипация от Церкви. То есть если раньше Церковь конституировала русское государство, страна конституировалась Церковью, освещалась ею, то при Петре государство преобразовывалась в самостоятельную единицу. Государство, в свою очередь, претендовало на то, чтобы контролировать все на своей территории, а на территории, контролируемой русским государством, находилась самостоятельная субъектная единица — Церковь, управляемая патриархом. Определенные сферы социальной жизни управлялись специфически Церковью, существовал церковный суд по делам духовным, по делам семейным. И постепенно Петр, формируя самостоятельное государственное управление, претендовал на то, чтобы Церковь не представляла из себя самостоятельной единицы.

Однако монастыри и храмы по-прежнему были богатыми собственниками, и следующий этап секуляризации был связан с Екатериной II. Суть екатерининской секуляризации состояла в том, что все имущество храмов и монастырей теперь становилось государственным, финансирование Церкви осуществлялось теперь посредством государственного бюджета; были разработаны штаты для храмов и монастырей. В соответствии с этими штатами осуществлялось финансирование, а церковно-административные единицы, которые не попадали в эти штаты, соответственно, были обречены на недостаточное в материальном отношении существование. Эта секуляризация была подготовлена предшествующими правлениями, начиная с Анны Иоанновны, но реализована была в полноте при Екатерине II.

Следует отметить, что сущностью петровской секуляризации было нивелирование самостоятельной субъектности Церкви с приданием ей функций морально-нравственного и демографического характера.

Временное правительство также провело секуляризацию церковно-приходских школ, передав их в ведомство народного просвещения. [См.: 2]

Советский этап секуляризации связан с декретом 1918 г. Текст «Декрета об отделении Церкви от государства» 1918 г., несмотря на его доступность, в настоящее время не актуализован в социальной памяти. А между тем, он чрезвычайно примечателен. Он появился на самой заре советской власти, 2 февраля по новому стилю или 20 января по юлианскому календарю, то есть в самом начале 1918 г.

В первом пункте сказано, что «Церковь отделяется от государства». Это положение стало основой для дискуссий о секулярности вплоть до настоящего момента.

Четвертый пункт выключал религию из официального публичного пространства: «Действия государственных и иных публично-правовых общественных установлений не сопровождаются никакими религиозными обрядами или церемониями».

Восьмой пункт полностью выводил Церковь из структуры официальной власти, снимая с нее функцию записи актов гражданского состояния и прямо запрещая пользоваться этими актами, даже если они ведутся по личной инициативе: «Акты гражданского состояния ведутся исключительно гражданской властью: отделами записи браков и рождений». Тем не менее, в позднем СССР Церковь обязывали вести запись актов религиозных церемоний (крещений, браков, отпеваний), но не с целью социальной фиксации, а с целью контроля и возможного давления на совершающих эти обряды. Девятый пункт «Школа отделяется от церкви» прекращал существование церковно-приходских школ. Но также делал школу без-

религиозным пространством: «Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается». Девятый пункт формально не запрещал преподавать религию: «Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом», но в будущем был истолкован как полный запрет духовных школ, в том числе готовящих священнослужителей. Некоторые послабления начались только с 1943 г., после встречи И.В. Сталина с оставшимися на свободе иерархами Церкви.

Десятый пункт вводил бюджетную дисциплину, запрещавшую финансирование религиозных обществ из бюджета: «Все церковные и религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах и не пользуются никакими преимуществами и субсидиями ни от государства, ни от его местных автономных и самоуправляющихся установлений».

Одиннадцатый пункт был призван исключить и всякое недобровольное финансирование религии: «Принудительные взыскания сборов и обложений в пользу церковных и религиозных обществ, равно как меры принуждения или наказания со стороны этих обществ над их сочленами, не допускаются». Добровольные сборы пожертвований допускались.

Двенадцатый пункт имел разгромный характер: «Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют». Фактически Церковь лишалась права официального лица, в том числе не имела права открывать счета в банковских учреждениях. Храмы полностью секуляризовались. Их отъем у церковных обществ откладывался. Все последующие изъятия храмовых зданий, их разрушение (как, например, храма Христа Спасителя в Москве в 1931 г.) были заложены этим пунктом.

Тринадцатый пункт: «Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием. Здание и предметы, предназначенные специально для богослужбных целей, отдаются, по особым постановлениям местной или центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответствующих религиозных обществ», не имел места за пределами Советской республики, что привело к потере Россией церковной собственности за рубежом. Другие страны вскоре приступили к отъему этой собственности.

В результате процессы секуляризации приобрели революционный характер. 1918 г. характеризовался принятием декретов и постановлений, прекращающих взаимодействие Церкви и государства (см.: Фирсов С. Л. «Власть и огонь»: Церковь и советское государство: 1918 – начало 1940-х гг. [3]). Как отмечает свящ. Алексей Николин, «...все практические шаги, предпринимавшиеся государством в отношении Церкви, свидетельствовали о стремлении советской власти настойчиво проводить политику разрушения церковных структур» [2, с. 165]. В связи с этим все функциональные аспекты взаимодействия Церкви и государства постепенно элиминировались на территории, контролировавшейся новой революционной властью, уже в условиях гражданской войны.

В социальной практике была сделана ставка на уничтожение наиболее непреклонных носителей церковного сознания — архиереев, духовенства, наиболее активных верующих, сторонников патриаршества.

Как писал В. И. Ленин в своей ставшей ныне широко известной тайной директиве, «...изъятие ценностей, в особенности самых богатых лавр, монастырей и церквей, должно быть произведено с беспощадной решительностью, безусловно, ни перед чем не останавливаясь, и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционной буржуазии и реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать. 19 марта 1922 г. ЛЕНИН» (РГАСПИ Ф. 2, Оп. 1, Д. 22947). Как отмечает А. Беглов, «...начатая в 1922 г. кампания по изъятию церковных ценностей открыла новый этап государственно-церковных отношений» [4, с. 33].

В период СССР Церковь была лишена прочного юридического статуса.

Современный исследователь репрессий против верующих в СССР Н. Е. Емельянов выделяет четыре волны репрессий:

- Первая волна гонений (1917–1920). Захват власти, массовые грабежи церквей, расстрелы священнослужителей;
- Вторая волна гонений (1921–1923). Изъятие церковных ценностей под предлогом помощи голодающим Поволжья;
- Третья волна гонений (началась в 1929–1931). «Раскулачивание» и коллективизация (в этой волне отдельно выделяются гонения 1932–36 годов, так называемая «Безбожная пятилетка», названная так по поставленной цели — уничтожению всех храмов и верующих);
- Четвертая волна (1937–1938). Массовый террор. Стремление к массовому уничтожению верующих (включая и обновленцев). Дается оценка в 100 000 казненных.

Кроме этих волн, характеризовавшихся десятками тысяч жертв, в статье выделяются последующие периоды гонений:

- 1939–1940 гг. — гонения близки по уровню к 1922 году (1100 казней в год);
- 1941–1942 гг. — по казням сравнимы с 1922 годом (2800 казней);
- 1943–1946 гг. — число репрессий резко сокращается;
- 1947, 1949–1950 гг. — всплески репрессий: с 1.01.1947 по 1.06.1948 арестовано за активную подрывную деятельность 679 православных священников.

Обзор заканчивается 1952 годом. В нем констатируется, что в 1953–1989 годы репрессии приобрели иной характер: снижение количества расстрелов, сотни арестов в год, массовые закрытия храмов, лишения священнослужителей государственной регистрации, увольнения верующих людей с работы и т. п.

Таким образом, очевидно, что репрессивный характер советской секуляризации был связан не со случайными ошибками или «перегибами», но носил сознательный, спланированный характер. Задачей репрессий было уничтожение активных носителей несекулярного (религиозного) мировоззрения и культуры для формирования секулярного общества, в котором горизонтальная и вертикальная трансценденции в жизненном мире должны были быть замещены атеистическими конструктами. В дальнейшем репрессивный режим по отношению к верующим сохранялся в государстве и в «хрущевский», и в «брежневский» периоды, изменились лишь масштаб и методы воздействия.

При этом ко второй половине XX века горизонтальная трансценденция была эффективно заменена в мировоззрении советских людей идеалом коммунистического будущего. Построение реального коммунистического общества встретилось с объективными трудностями: де-факто коммунизм превратился в трансцендентальный идеал, удаляющийся по мере приближения к нему реального советского общества. Это позволило заместить в сознании масс горизонтальную трансценденцию утопически трансцендентальной.

Вертикальная трансценденция не имела адекватного замещения в коммунистической идеологии. В сознании масс она была разрушена в процессе революции, наиболее стойкие носители веры уничтожались или подвергались маргинализации географической (ссылка, изоляция) или социальной (невозможность получить качественное образование, невозможность карьерного роста). Это приводило к массовой утрате веры молодежью и старшим поколением, вера в Бога рассматривалась как старорежимный пережиток.

На наш взгляд, вертикальная трансценденция в сознании советских людей была заменена культом личности. Понятие «культ личности», примененное Н.С. Хрущевым на XX съезде КПСС по отношению к Сталину, отражает глубинную сущность трансформации советской идеологии, в которой со второй половины 20-х гг. XX в. явственно появляется

вертикальная трансцендентальная составляющая квазирелигиозного типа. Необходимость этой вертикальной составляющей и ее культовый характер показывает тот факт, что культ личности Ленина, при его меньшей интенсивности, намного пережил более выраженный культ личности Сталина.

Таким образом, специфика советской секуляризации, усматриваемая, во-первых, в ее «репрессивном», «революционном» характере, во-вторых, в том, что она затронула жизненный мир личности в советском обществе, породила советское секулярное атеистическое общество. Советский этап секуляризации был завершен к 60-м годам XX в. Общество в СССР стало фактически нерелигиозным.

Жизненный мир советского человека был атеистически секулярным, как секулярной была и культура. Единственная трансцендентность в этом мире была трансцендентность бесконечной вселенной. Промысел Божий в этой картине мира заменяла образно-мифологическая концепция «матери Природы», привнесшая «с черного хода» телеологию в эволюционный материализм. Социальная иерархия обосновывалась культом вождей. Но не была достигнута цель социокультурной изоляции церковных элементов культуры: они сохранились как активный элемент

Широко понимаемая секуляризация в сфере культуры не смогла трансформировать фундирующую структуру мировоззрения, нуждавшегося в «трансценденциях» для фиксации жизненного мира субъектов. Вслед за этим с разрушением репрессивного аппарата и с крахом советской идеологии возникли мировоззренческие предпосылки для процессов деприватизации религии в постсоветском обществе.

Лишь после 1988 г. начались процессы десекуляризации. Рубежной вехой в этом стало празднование 1000-летия Крещения Руси: Церковь в исторически короткий срок из историко-культурного заповедника, в положение которого ее поставило государство, вновь вернулась к открытому присутствию в российском обществе и культуре.

Список использованных источников и литературы

1. Николин А., свящ. Церковь и государство (история правовых отношений). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. — 430 с.
2. «О передаче церковно-приходских школ в ведение Министерства народного просвещения 20 июня 1917 г. // Вестник Временного правительства. Пг., 1917. № 89. 25 июня. С. 1.; Собрание узаконений и распоряжений Правительства. Пг., 1917. № 182.
3. Фирсов С.Л. «Власть и огонь»: Церковь и советское государство: 1918 — нач. 1940-х гг.: очерки истории». — М.: Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2014. — 474 с.
4. Беглов А.В. в поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2008. — 352 с.
5. Цыплаков Д.А., Цыплова С.М. Земное и небесное: этапы секуляризации русской духовной музыки // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. 2011. № 5-4. С. 204-207.

МИССИОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

УДК — 2.762

Васильев Денис Викторович, иерей

Старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Новосибирской православной духовной семинарии

МИССИОНЕРСКОЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ДУХОВНО ВРЕДНЫМ КУЛЬТУРНЫМ ЗАИМСТВОВАНИЯМ В СЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ: ПРОБЛЕМЫ И СТРАТЕГИЯ (НА ПРИМЕРЕ ПРАЗДНИКА ХЭЛЛОУИН)

Аннотация. В данной статье рассматривается ряд актуальных миссионерских вызовов в сфере защиты общества от неоправданного и духовно вредного заимствования инокультурных элементов в условиях информационной среды, невосприимчивой к доводам религиозного благочестия. Приведены встреченные на практике трудности, предложены пути их преодоления. К основным выводам можно отнести следующие: все самое лучшее, что встречается в человеческом обществе, не может не быть совместимым с традицией богопочитания; между христианским мировоззрением и добросовестной научной и образовательной деятельностью присутствует множество связей, в том числе историко-генетических; творческое использование этих связей составляет содержание стратегически успешной миссионерской и апологетической работы на современном этапе.

Ключевые слова: Хэллоуин, религиозное мировоззрение, секуляризм, школьное образование, миссия, инокультурные заимствования, традиции, наука.

Vasilyev Denis V., priest

MISSIONARY COUNTERING OF SPIRITUALLY UNSAFE CULTURAL BORROWINGS IN THE SECULAR SOCIETY: PROBLEMS AND STRATEGY (ON THE EXAMPLE OF HALLOWEEN FESTIVAL)

senior lecturer of the Humanitarian sciences' department of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

Abstract: the article deals with a set of actual missionary challenges in the field of society's countering of some unnecessary and spiritually unsafe cultural borrowings in an information environment, that is unperceptive to arguments, derived from the religious piety. A number of actual difficulties is described along with the ways of overcoming them. The main findings include the following: every best trait of the society is inevitably compatible with the religious tradition; the Cristian worldview along with scrupulous science and education feature a vast number of interconnections, including those of historical and genetic nature; the creative usage of such interconnections underlies every modern strategically successive missionary and apologetic activity.

Keywords: Halloween, religious worldview, secularism, school education, mission, foreign cultural borrowings, traditions, science.

Современная российская правовая система декларирует секулярный характер общества [8, ст. 14]. Соответственно, воззрения верующих на те или иные аспекты общественной жизни не являются руководством к действию государственной власти и должны выдерживать конкуренцию со стороны вне- или антирелигиозного мировоззрения. Это, в частности, означает, что апелляция к вероучению во многих случаях социального взаимодействия является проигрышной стратегией. В России ситуация усугубляется исторически

сложившимися особенностями самого общества, находящегося под влиянием пусть конкурирующих между собой, но одинаково враждебных по отношению к религии мировоззренческих систем [13]. В среде, находящейся под влиянием таких систем, любая аргументация, основанная на религиозной традиции, может отметаться без рассмотрения как «противоречащая разуму», «несовместимая со здравым смыслом», «антинаучная» [6]. В связи с этим при противодействии духовно вредным явлениям в светской среде миссия, по мнению автора, должна опираться на доводы к рассудку, логике и понятию общественного блага. Вместе с тем, данная установка безусловно не предполагает «соглашательства», «вероотступничества», «предательства традиции», «модернизма»: мы исходим из того, что все самое лучшее, что встречается в человеческом обществе, — жизнеутверждающее, прогрессивное, подлинно разумное, — не может не быть совместимым с традицией богопочитания [14, с. 22]. Понятно, что данный подход предполагает наличие у лица, выступающего в качестве миссионера, обширного кругозора и жизненного опыта.

В настоящей работе излагается опыт автора по выстраиванию миссионерской стратегии в отношении празднования Хэллоуина, навязываемого учащимся одной из средних школ.

Прежде всего, необходимо указать ряд шагов, которые нами расцениваются как ошибки в выстраивании диалога с апологетами духовно вредных традиций.

Во-первых, категорически недопустима опора в ходе полемики на непроверяемую информацию и информацию из недостоверных источников. Так, в православной среде встречается утверждение о том, что празднование Хэллоуина горячо одобряется последователями сатанизма со ссылкой на автора «черной Библии» Шандора Ла Вея (см., напр., [5]). К сожалению, конкретная ссылка на высказывание одного из основоположников современного сатанизма не приводится, что автоматически обесценивает данный аргумент в глазах «научно мыслящих» оппонентов. Есть, между прочим, у этого аргумента и еще один недостаток, очевидный на этот раз именно верующим: неуместность некритическое отношения к свидетельству религиозной группы, вполне официально считающей своим покровителем отца лжи (Ин. 8,44). Не стоит сбрасывать со счетов и склонность маргинальных групп легитимизировать себя в общественном пространстве через ассоциацию с социально значимыми явлениями, личностями и т. п. [9].

Во-вторых, тесно связана с проблемой достоверности источников и попытка выдать за научный консенсус представление о вредности Хэллоуина, в частности, широко представленное в православной интернет-среде негативное заключение доктора психологических наук проф. В. В. Абраменковой (см., напр., [3]). Необходимо понимать, что в данном случае мы имеем дело не с выражением истины в последней инстанции, а с более или менее обоснованным экспертным мнением. Такая ситуация обуславливается самой природой психологии как гуманитарной науки: ее выводы в принципе нестроги, обусловлены разнообразием подходов (см., напр., [18]). Соответственно, существуют альтернативные мнения не менее авторитетных специалистов, утверждающих, в частности, что временное ассоциирование себя с отрицательным героем естественно и важно для самопознания и самоконтроля (см., напр., [16]); что подход, при котором перевоплощение ребенка в персонажа игры устойчиво, — непозволительное упрощение; что карнавальная культура (а Хэллоуин в нынешнем виде — это, несомненно, карнавал [17]) — форма хранения и передачи социокультурных народных ценностей. Иными словами, авторитет православных авторов оказывается противопоставлен выводам таких общепризнанных авторитетов, как Д.С. Лихачев, М.М. Бахтин, С.С. Аверинцев (напр., [4], [11]), что не добавляет миссионеру убедительности.

В-третьих, необходимо учитывать, что на стороне апологетов духовно вредных явлений может быть, как ни странно, сам образовательный процесс. Рассматриваемый Хэллоуин, к примеру, входит в множество образовательных программ по английскому языку как второй по популярности праздник в англосаксонском мире, а интерактивные занятия с учащимися, к которым относится костюмированное действо на праздник, суть неотъемлемая

часть современных образовательных технологий. Соответственно, покушение на чужеродное торжество может подаваться и как вмешательство в дело народного образования.

Неприятной, но, к сожалению, бесспорной приметой современной образовательной действительности является то, что способов директивно воспрепятствовать празднованию Хэллоуина (так же, как, например, Дня святого Валентина, прямо называемого в православной среде «Днем блуда и непотребства», и некоторых прочих) не существует: либеральная общественная парадигма прямо враждебна любым запретам вне зависимости от степени их обоснования (а общезначимое, бесспорное обоснование, как мы видели, в данном и похожем случаях невозможно). Единственным способом предотвратить насаждение привлекательных, но духовно вредных нововведений является системное пропагандистское воздействие на всех участников культурного процесса. И здесь миссионеру, несомненно, есть что предъявить.

Начнем с того, что дихотомия «можно-нельзя» недостаточна для выстраивания перспективы в жизни и деятельности: для продуктивного, осмысленного житья в мире и в отдельной квартире необходимы более прочные основания. Например, на понятие блага, как его понимает философская традиция (в частности, аристотелевская) — состояние общества, при котором граждане счастливы [15]. А тот же Аристотель утверждал, что счастье зависит от способности различать добро и зло [Там же]. И при том, что в современной России критерии их различения не зафиксированы, всё же нельзя не отметить, что по ряду аспектов, мощно влияющих на жизнь социума, в обществе наблюдается консенсус де-факто. Скажем, понятие о прекрасном (эстетика). При принципиальном отсутствии раз и навсегда зафиксированных правил (иначе культурный, творческий процесс никуда бы ни шел) подавляющее большинство респондентов ответит, что пушистый кот с клубочком, спящий младенец в чепчике, конь с развевающейся гривой, закат над озером, со вкусом накрытый стол — это «красиво». Насекомые, членистоногие, земноводные, суровые горные или глухие таежные пейзажи воспринимаются в целом гораздо хуже. А расчлененный труп, гниущее мясо, частично лишенное покровов, лужи крови, внутренности, экскременты — это «обсценно», «отвратительно» и «ужасно». Психологи подсказывают, что страх, отвращение (брезгливость) — это защитные механизмы человека [7]. То есть понятия прекрасного-уродливого (так же, как достойного-позорного, справедливого-несправедливого, равенства-иерархии и т. д.) стоят на страже общественного здоровья. «Неизмеримые мерилы» общественной жизни, называемые ценностями, пронизывают все сферы жизни: общественный уклад, особенности политического строя, всевозможные традиции. И вот с этой точки зрения, на наш взгляд, Хэллоуин предстает весьма уязвимым.

Прежде всего, при том, что *allhallows' eve* — день всех святых и поминовения усопших, акцентированная и в масс-медиа, и в учебниках традиция своего рода вакханалии с масками, переодеваниями, гримом, мелким и крупным вандализмом, антицерковными выходками и прочими нечестивыми радениями — сравнительно недавняя, восходит к началу XX века и к конкретному месту — к США. Массовая миграция из Европы в Америку с «завозом» традиций, помноженная на местную коммерческую жилку превратило западный День всех святых в прибыльное предприятие, которое к тому же пропагандируется как праздник вседозволенности и раскрепощенности. Само празднование, выдержанное в эстетике сатанинского шабаша, может представлять зрелище, не предназначенное для малолетних [19].

Далее, не является миссионерски непоколебимой и позиция о вхождении духовно вредных явлений в школьную программу. Если руководствоваться упомянутым пониманием блага, то использование западных (или подготовленных с участием Запада, грантовых) источников для обучения в российской школе должно предваряться учительской цензурой. И если исключение той или иной темы из учебника вне компетенции учителя, то как и в каком объеме ее подать, решает в конечном счёте именно он. Соответственно, знакомство с «ключевой» традицией англосаксонской культуры, на наш взгляд, вполне может ограничиться текстом про Хэллоуин, тестом на понимание темы, списком лексики, упражнением на заполнение пропусков в предложениях.

Вообще, вопрос о приобщении к тем или иным традициям изучаемого народа ставит, на наш взгляд, вопрос о неравнозначности таковых. Скажем, как указывалось выше, современная традиция празднования Хэллоуина — не английская, а американская и к тому же откровенно коммерческая, что подтверждается массовыми рекламными кампаниями любых продавцов товаров и услуг под праздник. В качестве же, безусловно, аутентичной, но совершенно неприемлемой для школьного образования можно привести флотские традиции Британии (напомним, флот для Британии — важнейшая опора внешней политики на протяжении веков: достаточно вспомнить такие имена, как Дрейк, Нельсон, Кук, Ченслор, Худ...), всем взрослым, вероятно, известные в интерпретации, приписываемой У. Черчиллю [2]. С другой стороны, нелишним будет напомнить о существовании по-настоящему позитивных традиций, скажем, о церковно-государственном празднике Великобритании, Сретении Господнем (Candlemas). Данное торжество, помимо ярких материальных признаков (угощение конфетами, блинчиками, выбором королей и королев праздника) обладает очень светлым культурным наполнением — символом этого дня была свеча, образ надежды, победы над тьмой.

Наконец, одним из важнейших аспектов взаимодействия миссионера с преподавательской корпорацией является постоянное и упорное подчеркивание глубокого единства целей церковного и светского просвещения. Именно общепризнанные, глубоко укорененные в культуре России ценности, привнесенные крещением Руси (мир как разумно устроенная система; ответственное, «хозяйское» отношение к природе, справедливость как высший закон; неприкосновенность человеческой жизни; трепетное отношение к женщине и ребенку; недопустимость правового произвола; уважение к власти; милосердие к падшим и нищим) сделали возможными появление образцовой, значимой в мировом масштабе русской культуры [12]. Вселенная в христианском понимании есть космос, «прозрачный» для разума, упорядоченный и покорный человеческому гению; человек — царь природы, изначально предназначенный к славной и светлой судьбе [10]. В результате даже в XX веке, вошедшем в историю крупнейшими антирелигиозными экспериментами, с 1901 по 2000 г., большинство лауреатов Нобелевской премии являлись христианами (65,4 % всех Нобелевских премий). При этом большая часть из них не гуманистична, как того можно было ожидать: 72,5 % химиков, 65,3 % физиков, 62 % медиков [1].

Таким образом, важная миссионерская работа по противодействию духовно вредным культурным явлениям, являясь весьма сложной и требовательной к уровню миссионера, вместе с тем, на наш взгляд, отнюдь не является безнадежной: между христианским мировоззрением и добросовестной научной и образовательной деятельностью присутствует множество связей, в том числе историко-генетических. Поиск и умелое использование этих связей составляет содержание стратегически успешной миссионерской и апологетической работы на современном этапе. Добросовестность в оценке мировоззренческих и научных концепций и подборе иллюстративного материала; уважительное отношение к сфере компетенций оппонентов; трезвое понимание пределов собственных полномочий; адекватное представление о мировоззренческой ситуации в стране в целом и на местах; познания в области философии, истории и культурологии — вот инструменты, необходимые для конструктивного диалога с представителями науки и светского образования.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Baruch A. Shalev. 100 Years of Nobel Prizes. Atlantic Publishers & Distributors, 2003.
2. The origins of “Rum, sodomy and the lash” — Churchill’s alleged quip about British naval tradition... [Электронный ресурс] // This day in quotes [сайт]. 2012.
URL: <http://www.thisdayinquotes.com/2010/08/rum-sodomy-and-lash-winston-churchills.html> (Время обращения: 12.04.2022).
3. Абраменкова В.В. О психологических и духовно-нравственных последствиях проведения школьных мероприятий под названием «Хэллоуин» [Электронный ресурс] //

- Азбука воспитания: Статьи о православном воспитании детей [сайт]. [2017].
URL: <https://azbyka.ru/deti/o-psiologicheskikh-i-duhovno-nravstvennyh-posledstviyah-provedeniya-shkol-nyh-meropriyatij-pod-nazvaniem-hellouin> (Время обращения: 12.04.2022).
4. Аверинцев С.С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. — М., 1993. — С. 341-345.
 5. Антон ЛаВей: Я в шоке от того, что христиане празднуют Хэллоуин [Электронный ресурс] // Econet [сайт]. — URL: <https://econet.ru/articles/175055-anton-lavey-ya-v-shoke-ot-togo-hto-hristiane-prazdnuyut-hellouin> (Время обращения: 12.04.2022).
 6. Балашов Л. Религия — антинаука [Электронный ресурс] // Проза. Ру [сайт]. [2013]. - URL: <https://proza.ru/2013/11/11/1299> (Время обращения: 12.04.2022).
 7. Естественные системы защиты организма [Электронный ресурс] // Безопасность детей [сайт]. — URL: <https://bezopasnost-detej.ru/spravochnik-zashchita-detej/21-e/32-estestvennye-sistemy-zashchity-organizma> (Время обращения: 12.04.2022).
 8. Конституция Российской Федерации : [принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01 июля 2020 г.]. — Текст : электронный // Официальный интернет-портал правовой информации. — URL: <http://www.pravo.gov.ru> (Время обращения: 12.04.2022).
 9. Конышева К.В., Струк Н.М. Теоретические подходы к анализу новых маргинальных групп // Вестник ИрГТУ. — 2014. — №2 (85). С. 215-219.
 10. Кураев А., диак. Церковь и рождение научной традиции [Электронный ресурс] // wpogoso.narod.ru [сайт]. — URL: <http://wpogoso.narod.ru/kuraev.html> (Время обращения: 12.04.2022).
 11. Лихачев Д.С., Панченко А.М. "Смеховой мир Древней Руси", М., Наука, 1976.
 12. О влиянии христианства на жизнь русского народа: Речь, произнес. на торжеств. акте в зале Тул. дворян. собр. 15-го июля 1888 года / [Соч.] Преп. Тул. духов. семинарии Николая Троицкого. — Тула : тип. Н.И. Соколова, 1888. — 40 с.
 13. Патриарх Кирилл заявил о возрождении стереотипов советского атеизма [Электронный ресурс] // Интерфакс [сайт]. 2021. — URL: <https://www.interfax.ru/russia/750618> (Время обращения: 12.04.2022).
 14. Пауль Тиллих. Систематическая теология. Т. I-II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 463 с.
 15. Пащев Ш.Б. Аристотель о высшем благе как цели самосовершенствования человека // Вестник науки и творчества. — 2016. — №5 (5). — С. 374-377.
 16. Сивкова Е. «Злой» и «страшный» Хэллоуин: чем он полезен для психики [Электронный ресурс] // Psychologies.ru - официальный сайт журнала Psychologies (Психолоджис) [сайт]. URL: <https://www.psychologies.ru/articles/zloy-i-strashnyy-hellouin-chem-on-polezen-dlya-psihi/> (Время обращения: 12.04.2022).
 17. Тихонова, А. А. Святки и Хэллоуин: архетипическое единство и различие праздничных народных традиций // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. — 2016. — №3 (71). — С. 99-107.
 18. Ушкова Е.Н. Трансформация эталона научности в психологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2011 — №2 (12). С. 256-266.
 19. Шевчук О.А. Хэллоуин [Электронный ресурс] // Суеверие.нет [сайт]. URL: <https://sueverie.net/hellouin.html> (Время обращения: 12.04.2022).

УДК 141.319.8

Колесников Сергей Александрович

Доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ В.Н. ЛОССКОГО В 1940-Х ГОДАХ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы православной антропологии в богословском наследии В. Н. Лосского. Чрезмерно упрощенное понимание личности не могло быть воспринято Лосским, так как в его понимание личности входил прежде всего апофатический компонент, придающий личности глубину и потаенность. Потаенность личности — это основополагающий принцип, из которого исходит антропология Лосского. Антропология Лосского включает следующие аспекты: во-первых, значимость богословского рассмотрения личности как основы православной догматики, принятие богословия личности в качестве одного из определяющих принципов построения богословской системы; во-вторых, определение и презентация совершенной человеческой личности как полноты Творения; и в-третьих, описание личности как пути к высшей цели, к спасению.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, православная антропология, богословие и человек, христианство и антропология.

Kolesnikov Sergey Alexandrovich

Doctor of Philology.
Vice-rector for Scientific Work of the Belgorod Orthodox Theological Seminary.
Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

THE MAIN DIRECTIONS OF V.N. LOSSKY'S ORTHODOX ANTHROPOLOGY IN THE 1940S

Abstract. The article deals with the issues of Orthodox anthropology in the theological heritage of V. N. Lossky. An overly simplified understanding of personality could not be perceived by Lossky, because his understanding of personality included, first of all, an apophatic component that gives depth and secrecy to the personality. The secrecy of personality is the fundamental principle from which Lossky's anthropology proceeds. Lossky's anthropology includes the following aspects: firstly, the importance of the theological consideration of personality as the basis of Orthodox dogmatics, the acceptance of the theology of personality as one of the defining principles of the construction of the theological system; secondly, the definition and presentation of the perfect human personality as the fullness of Creation; and thirdly, the description of personality as the path to the highest goal, to salvation..

Keywords: V.N. Lossky, Orthodox anthropology, theology and man, Christianity and anthropology

В.Н. Лосский в 1940-е годы отчетливо понимает горизонты возникающей перед ним духовно-антропологической задачи: необходимость формулировки православного богословского ответа на возникшие в процессе изменений исторической реальности вопрошания о сущности антропологии, о дальнейшей динамике личностно-индивидуальных характеристик, о божественном призвании человека.

Комплекс идей, связанных с личностностью, был воспринят Лосским из религиозно-философских традиций России в лице отца, а также Н. А. Бердяева, в целом из той атмосферы пристального внимания к личности, которая была свойственна началу XX века. Ж.-К. Ларше, например, выделял следующий спектр концептов богословия Лосского в соотнесенности с темой личности: «...это противоположность личности и индивида, противоположность личности как свободы и природы как необходимости; личность как задача, подлежа-

щая реализации; соотносительный характер личности; представление о том, что в человеке образом Божиим является именно личность (а не природа человека, как считали Отцы)» [1, с. 209]. Активизация интереса Лосского к богословскому осмыслению темы личности начинается в регламенте спора о Софии, именно в споре с софиологией формируется его позиция в отношении личности как категории православного богословия.

Вместе с тем, поиск Лосским собственной аргументации в определении выверенных контуров личности не мог удовлетвориться существующими в западной теологии определениями. Осознав важность и значимость темы личности в дискуссионном напряжении спора о Софии, Лосский не мог принять упрощенного истолкования личности, предлагаемого латинским богословием, которое, как он считал, «тривиализирует саму идею личности. Об этом свидетельствует сама классическая дефиниция личности у Боэция, фундаментальная для всех схоластических сочинений на эту тему, которая определяет “личность” как *Substantia individua rationalis naturae* [неделимая субстанция разумной природы]; в этой трактовке личность понимается как сводимая к природе, как единичный образец *natura* [природы]» [2, с. 147]. Низведение личности до уровня природы, пусть и разумной, не могло удовлетворить богословский запрос Лосского на соотнесенность личности с Божественным. Ж.К. Ларше вообще обнаруживал у Лосского в контексте богословия личности неприятие западного истолкования личности. «Теме личности, — пишет Ларше, — Лосский развивал в противостоянии латинской теологии, которую он ... считал насквозь эссенциалистской» [1, с. 209]. Чрезмерно упрощенное понимание личности не могло быть воспринято Лосским, так как в его понимание личности входил прежде всего апофатический компонент, придающий личности эссенциалистскую глубину и потаенность.

Потаенность личности — это основополагающий принцип, из которого исходит антропология Лосского. «Тайна человеческой личности — писал он в статье «Искупление и обожение», — то, что делает ее абсолютно единственной, незаменимой, — не может быть выражена в каком-либо рациональном понятии, определяемом словами. Все наши определения неизбежно будут относиться к индивидууму, более или менее подобному другим, и последнего наименования для обозначения личности в ее абсолютном своеобразии всегда будет недоставать. Личности как таковые — не части природы; хотя они и связаны с индивидуальными выражениями природы в тварной реальности, они содержат в себе потенциально, каждая по-своему, целое, всю совокупность природы» [3, с. 642]. Тайна Божественного творения, сокрытая в личности, становится направлением антропологического поиска Лосского, ведущего к открытию всеединства и расширению всеединства через личность.

Сама сложность поставленной задачи могла привести к критическим высказываниям в адрес Лосского — будь это констатация Ларше о преувеличенных «оригинальности и новаторстве» Лосского (см.: [1, с. 211]) или более жесткие обвинения Лосского в несерьезности его богословского подхода, например, у К. Шахбазяна: «Невозможность сформулировать понятие ипостаси, личности есть закономерное следствие отказа Лосского всерьез относиться к формулировкам свв. Отцов» [4, с. 148]. Но причина ухода Лосского от конкретики в определениях личности связана прежде всего со сложностью и малодоступностью встречи с подлинной личностью: «В нашем обычном опыте мы не знаем ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы: мы видим человеческих индивидуумов, с одной стороны, и человеческие коллективы — с другой, находящиеся в состоянии постоянного конфликта между собой» [3, с. 642]. Конфликт — богословский, политический, военный, индивидуальный, а такими конфликтами были переполнены 1940-е годы — становится преградой на пути раскрытия всей глубины личности. Конфликты удаляют личность от постижения, от раскрытия и самораскрывания, а, следовательно, от богословского рассмотрения. Поэтому Лосский столь осторожно относится к определениям личности в ее внешне-историческом проявлении, так как эта проявленность, что Лосский хорошо знал из собственного духовно-биографического опыта, обязательно заретуширована внешними обстоятельствами, событиями, конфликтами.

Вместе с тем для Лосского личность остается онтологическим понятием, предстает способом раскрытия глубин Божественного бытия. Мысль Лосского об онтологической основы личности, развернутая, в частности, в богословских построениях последователя Лосского митрополита Иоанна (Зизиуласа): «Основополагающее онтологическое представление греческих Святых Отцов может быть кратко изложено следующим образом. Никакая сущность или природа не существуют без личности или ипостаси или способа существования. Никакая личность не существует без сущности или природы, но онтологическим “началом” или “причиной” бытия (то есть тем, что делает предмет существующим) является не сущность или природа, а личность или ипостась. Поэтому бытие коренится не в сущности, а в личности» [Цит. по: 5, с. 48] — была с ориентирована на глубинно-онтологическое видение личности, но, вследствие этого, рассуждения о личности, как считал Лосский, всегда будут апофатически недоговорены.

Особенно ярко сложность понятия личность представлена в богословских рассуждениях Лосского о соотносительности и противопоставлении личного и индивидуального. Осознавая сложность темы, Лосский предельно выверено рассматривает категории личного и индивидуального, Р. Уильямс даже характеризует подход Лосского как «осторожный»: «Лосский более осторожен, допуская, что некоторые отцы отличали “личность” от индивида немногим более, чем Боэций, Аквинат или даже Ришар Сен-Викторский, и что радикально новое понимание личности достаточно ограничено в святоотеческой письменности. Это решающий момент при всяком рассмотрении методологии Лосского. Исторически доказать предположение, что *ὑπόστασις* когда-либо означало что-нибудь иное, чем *καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑαυτὸς*, т. е. “существующее само по себе”, практически невозможно. Как признает в конечном счете Лосский, “тварная ипостась” означает, прежде всего, индивид природы”; это слово означает в точности индивидуальную сущность в противоположность другим индивидуальным сущностям» [2, с. 116]. В этой осторожности и проявляется богословская мудрость Лосского: то, что сложно выразимо в человеческих определениях, в рационально-терминологическом инструментарии, не может быть полностью выражено и остается в определенной тени недосказанности.

Хотя, конечно, Лосский выходит к определению, пусть и общих, контуров личности. Так, в 1947 году Лосский писал о догматических воззрениях патриарха Сергия (Страгородского): «Ясное различение природы и личности дало возможность святейшему Сергию формулировать догматическую основу православного почитания Божией Матери — совершенной человеческой личности, единственной достигшей той полноты, к которой призвано творение... Матерь Божия не только по плоти, не только по Своей природе, но и как личность, сознательно принявшая и осуществившая в Себе богоматеринский путь как вольный подвиг всей Своей жизни, стала первой человеческой личностью, уже достигшей высшей цели, того обожения творения, ради которого был создан мир» [6]. В этом фрагменте отражается практически вся система взглядов Лосского на личность: во-первых, значимость богословского рассмотрения личности как основы православной догматики, принятие богословия личности в качестве одного из определяющих принципов построения богословской системы; во-вторых, определение и презентация совершенной человеческой личности как полноты Творения; и — в-третьих, описание личности как пути к высшей цели: к обожению творения, к которому можно пройти только через личность.

В рамках богословия личности Лосский и проводит различие между личностным и индивидуальным. Личность не есть индивидуальное, стремится показать Лосский: «Разработка Лосским различия между личностью, или ипостасью, и природой не только как ключа к пониманию Троицы и христологии, но и как совершенно новой перспективы, которую христианство принесло в антропологию, было и остается донине источником принципиального разъяснения этой проблематики, в основе которого лежит проведенное Лосским различие между личностью и индивидуальностью. Он разоблачает одно из величайших заблуждений, в которое может впасть религиозное сознание, — включение личности в природный порядок, редукцию личностной уникальности и неповторимости к всего лишь индивиду» [2, с.

5–6]. Богословское понимание личности соотносится с христианской триадологией, где личность явлена в своем величии и подлинном совершенстве: «Что же касается слова “ипостась” (именно здесь появляется под влиянием христианского учения мысль подлинно новая), то оно уже полностью утрачивает значение “индивидуального”. Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум “делит” природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице, где каждая Ипостась содержит Божественную природу во всей ее полноте. Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим “осколком” природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия» [7, с. 316]. Атомизация индивидуального становится определяющим моментом в понимании личностности как уникальной духовной категории: разорванность индивидуального оттеняет единство — единосущие — личностности, которое во всей своей полноте потаенно и апофатично.

Лосский предлагал свое видение проблемы личностности, отличающееся от западного томизма: «Лосский ставит под сомнение, является ли вообще деконцептуализируемый характер “esse” (бытия) Аквината тем же, что и тайна личности, человеческой или Божественной. Теория Аквината относится к тварным индивидуальным субстанциям в общем и поэтому ничего не говорит нам о личностях как таковых» [2, с. 148]. Для антропологии Лосского не приемлемо растворение личностности в индивидуальном, и обоснование своих взглядов на личность он стремился найти в святоотеческом наследии: «В образе мыслей восточных отцов очищенное от аристотелизма богословское понятие ипостаси означает скорее не индивид, а личность в современном понимании этого слова. Действительно, наше представление о человеческой личности как о чем-то “личностном”, делающем из каждого человеческого индивида существо “уникальное”, совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое, дало нам именно христианское богословие» [7, с. 59]. Осознание своей духовной уникальности в разрез с секуляризованными унификациями имеет свой источник в христианстве, именно христианский взгляд на мир позволяет придать личности ту особенность, которая она являет во взгляде на нее Божественности. Только Божественность, рассматривающая человека как уникальную личность, открывает новое качество самой личности — ее неповторимость и самобытность.

Вместе с тем раскрытие личности в неразрывной связи с Божественным придает определениям личности гораздо большую сложность, выводит определение личности за рамки обыденного языка рациональных понятий. Лосский отмечал: «Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. “Личное” может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства» [7, с. 59]. Тема интуитивизма, и в частности, эстетического интуитивизма, раскрывающего личностные глубины при встрече с прекрасным, появляется в рассуждениях Лосского неслучайно, опыт восприятия интуитивистской теории отца, Н. О. Лосского, конечно, оказывал свое влияние, но уже не столько в «чисто» философском регистре, сколько в богословском осмыслении.

Уникальность личности становится фундаментальным основанием для разработки Лосским концепции христианского миропознания, и главное — Богопознания. Через единственность личности предстает качественно иной способ восприятия реальности, где уже не работают обобщающие и унифицирующие законы: «Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный — все, что может быть выражено. Личность несравненна, она “совершенно другое”. Плюсуется индивидуумы не по личности. Личность всегда “единственна”» [7, с. 317–318]. Личность, трактуемая в христианской парадигме, задает свой язык миропознания, ведущий к Богопознанию, но этот уникальный язык, язык апофатический, закрытый и «совершенно другой», в то же время выполняющий во всей полноте

духовно-коммуникативную функцию общения между человеком и Богом. Опыт нахождения в таком особом языке и есть подлинное существование личности, которая говорит только своим голосом, расслышать который в его неподражаемости и своеобычности способно Божественное присутствие.

Исходя из видения человеческой личности как уникальной устремленности к Божественному, Лосский формулирует и свою позицию в определении места личности в Богопознании. Христианское истолкование личности становится камертоном, по которому православное богословие должно выверять свою православность. Недопустимо, по мнению Лосского, уклонение в парадигму, предлагаемую софиологией, которая «растворяет человеческие личности с их свободой по отношению к Богу и к миру в космическом процессе возвращения тварной Софии к Богу» [6], в парадигму, где конкретная, «моя» личность исчезает в «тоталитарности сверхличного мифа». Исчезнувшая личность, даже в неохватности софиологических масштабов, утрачивает свою конкретную возможность ответственности перед Божественным и возможности прославления Божественного, утрачивает свой личный возглас радости и благодарения.

Но не менее опасно, с православной точки зрения, и западно-томистская передача приоритета в личности индивидуальному: «С другой стороны, богословие, сохраняющее личный момент нравственно-волевого отношения человека к Богу, но отождествляющее человеческую личность с ее частной природой, — как в западной схоластике, — видит в раздробленном состоянии общей природы не результат греха, а “естественный порядок”; Церковь представляется обществом личностей-собственников “своей” природы, то есть индивидуумов, совершающих каждый свой путь спасения в морально-юридических нормах, определяющих права и обязанности каждого» [6]. Приватизационные параметры личности, тот самый моральный юридизм, к которому апеллирует схоластика, опять же аннигилируют личность, но уже раздробленной индивидуальностью, в которой активируются не духовные призывания, а скорее юридически-договорные отношения и социально-правовые установки. Так возникает «индивидуализм “духовного мещанства”», с которым Лосский столкнулся на Западе и который представлялся ему не менее опасным, чем отечественный сверх-личностный пафос.

Ответ на вопрос о подлинности христианской личности для Лосского открывается в рассмотрении Божественной личности: «...нужно было бы, по мысли Владимира Лосского, подчеркнуть личностный характер божественной энергии, т. е. выявить связь между христологическим энергетизмом прп. Максима Исповедника и концепциями свт. Григория Паламы и, что еще важнее, повенчать паламизм и доникейское богословие, высветив в икономии, о которой говорит это богословие, аспект «манифестации», акцентированный паламизмом» [8, с. 194]. Накопленный опыт православного богословия как постнической, так и преднической периодов, должен показать — через величие Божественной личности — возможности и ориентиры для развития личности человеческой. Конечно, Лосский отчетливо понимает непреодолимость грани между Божественным и человеческим — «Именно потому можем мы воспринимать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человека, никакой неясности и смешения нетварного с тварным» [7, с. 111], — однако стремление к обожению есть главная задача человеческой личности.

Формы, в которых личность способна продвигаться по пути обожения, могут различаться в историческом контексте, сама история призвана явить Божественную личность через историческую реализацию. Открытие Божественной личности через активацию своей духовной личности также необходимо рассматривать как форму реализации христианина в поиске смысла истории — истории как личностно-живой и сотериологически ориентированной. И главной «формой» преображения истории в духе личности становится Церковь, ведь раскрытие человеческой личности осуществляется в своей полноте в исторической и сквозь-исторической церковности. Для Лосского очевидна роль церковности в духовном возрастании личности: «Путь к обожению открывается в Церкви через личный подвиг, через постоянное крестное восхождение личности вослед Христу; личность — не

самость и совершается только через победу под “самостью”, которая и есть смешение личности с природой в нравственном плане. Цель обоженья достижима только в Церкви — “исторической”, конкретной, осязаемой, с Ее таинствами, иерархией, каноническим строем и отношениями к миру» [3, с. 87]. Церковность становится той средой, которая позволяет личности явить себя выделенной из природы, выстроить свое развитие в динамике внеприродного обоженья. Исследователь Лосского Р. Уильмс обнаруживает в его богословской системе симфоничность церковности: «Если Церковь есть совершенное симфоническое единство, ни одна из ее частей не может быть не существенной ради блага целого: благо каждой уникальной части есть благо целого. Не бывает коллективной святости, святость Церкви — качество, личное качество Главы и членов вместе. Святость христианина не конституируется святостью Церкви, святостью Христа, но и совокупность отдельных святых людей не составляет святости Церкви. Святость для христианина есть самоограничение в братстве кафолического целого, самоотречение, к которому людей призывает святость Первосвященника Христа, Чьим Духов они живут» [2, с. 111]. И эта церковная симфония позволяет личностному голосу зазвучать во всем многообразии духовных регистров, возносясь в прославлении Божественного.

Устремленность личности к Божественному, согласно Лосскому, становится основной характеристикой религиозного сознания, уверенного в своей правоте. Необходимо учитывать, что, как отмечает С. В. Никитина в работе «Основные методологические принципы В.Н. Лосского», «в христианском понимании уверенность (ἐλεγχος) обеспечивает именно вера, переживаемая как состояние свободного личностного устремления к соотнесенности с Богом» [9]. Духовная динамичность личности, выверенная в направлении Божественности, придает самой личности возможность раскрытия, самосознания, что и подчеркивал Лосский: «Чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем сознательнее она становится. Эта сознательность в духовной жизни называется у восточных аскетических авторов познанием» [7, с. 254]. Тем самым, личность, по мнению Лосского, раскрывается в своей полноте только в устремленности к Божественному — к личностно Божественному! — преодолевая фрагментарность природной индивидуальности и вырываясь за рамки рациональной презентации, реализуясь в церковной соборности и в открытом принятии обоженьности.

Сложный комплекс параметров христианской личности, выстроенный Лосским, конечно, не мог не вызывать критических оценок. Каждая сложная богословская система неминуемо вызывает дискуссионные замечания, и учение о личности Лосского не является исключением. Современный критический обзор концепции личности Лосского — что подчеркивает актуальность богословских воззрений Лосского — представлен, в частности, в коллективной работе К. Г. Шахбазян, В. В. Крымова, М. А. Шахбазян «Зракъ раба прїимъ...» [4], где, наряду с критическим осмыслением богословских принципов В.Н. Лосского, рассматривается и его «учение о личности человеческой». Изначальный критический посыл заключается, как представляется, в неприятии методологического подхода Лосского в рассмотрении темы личности: «Нам кажется странным, что Владимир Николаевич, прекрасно сознавая трудности понимания, которыми чревато исследование даже при наличии текстов, решается “излагать” то, “каким требованиям должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианской догматики”, хотя и признается, что “до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой”. Отказываясь заранее от надежды на успех при уразумении (конечно, “в контексте христианской догматики”!) высказанного учения, не следует ли тем более остерегаться, обращаясь к учению невысказанному?» [4, с. 155–156]. Ключевым недостатком представлена излишняя богословская смелость Лосского, решившегося на исследование патристического наследия о теории личности, не находя его четкого выражения в самом наследии святых отцов.

Однако в оригинале у самого Лосского звучит несколько иная исследовательская тональность: «Мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах

развернутое учение (или учения) о личности человека. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и нет сомнений в том, что это учение о человеке личностно, персоналистично. Разве могло бы оно быть иным в богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека “по Своему образу и подобию”?» [10, с. 289–290]. Итак, разработанного — именно разработанного, представляется, что данное определение является ключевым! — учения о личности человеческой в святоотеческом наследии Лосский не встречал, однако он настаивает на том, что христианская антропология существует в принципе и существует на протяжении развернутого хронологического периода. Именно в разработке, т. е. в оформлении имеющейся христианской антропологии святых отцов в парадигме стройной богословской системы и видит свою задачу Лосский. Никоим образом Лосский не говорит о «невысказанности» христианской антропологии, напротив, он подчеркивает ее наличие, ее органичное и неизбыточное присутствие в христианском богословии. Речь, как представляется, у Лосского идет о приведении в систему антропологических воззрений святых отцов и презентации этой системы на современном религиозно-антропологическом языке.

Духовно-исторический фон, на котором писалась приведенная работа «Богословское понятие человеческой личности», — это и есть рубеж 1940–1950-х годов, когда перед Лосским стояла задача показать, донести православное богословие до западных слушателей в тех смысловых оболочках, которые были бы адекватно восприняты на Западе. Богословско-миссионерская задача, выполняемая Лосским, требовала подбора особого языка, «керигмы», для презентации учения о личности, и та «невысказанность», которую выделяют критики Лосского, становится условием задачи выработки нового языка, повествующего в новых исторических условиях, о неизбыточной личностности христианства. Лосскому требовались новые языковые возможности, адекватный концептуальный инструментарий, которые могли бы помочь выстроить вектор его богословско-миссионерской деятельности с учетом богословских реалий 1940–1950-х годов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 199–220.
2. Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 336 с.
3. Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2006. 759 с.
4. Шахбазян К. Г., Крымов В. В., Шахбазян М. А. Зракъ раба приимъ... К вопросу об искажениях ортодоксального понимания Боговоплощения в католической и православной богословской мысли конца XIX – начала XXI в. Краснодар: Традиция, 2020. 368 с.
5. Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. — 264 с.
6. Лосский В.Н., Личность и мысли Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского) / Сайт «Азбука православия» // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/lichnost-i-mysl-svjatejshego-patriarha-sergija // Дата обращения: 02.06.2020.
7. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. 287 с.
8. Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.

9. Никитина С.В. Основные методологические принципы В.Н. Лосского / Сайт «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/osnovnye-metodologicheskie-printsipy-v-n-losskogo // Дата обращения: 15.06.2020.
10. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимировского Братства, 2000. 628 с.

УДК 271.2-55

Игумен Серафим (Остроумов)

Старший преподаватель кафедры церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии

«АЗ ЕСМЬ ПУТЬ, И ИСТИНА И ЖИЗНЬ»: О НЕПРЕХОДЯЩЕЙ ЦЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ И ЖИЗНИ ВО ХРИСТЕ

Аннотация. В настоящей статье раскрывается, во-первых, мысль, что под Евангелием следует понимать учение Церкви. Мы спасаемся не сами по себе, а как члены Тела Христова — Церкви, поэтому мы должны постоянно прислушиваться к живому голосу древней Церкви, ведь мы и она — единое Тело Христово. Далее показано, что образы Христа: Путь, Истина, Жизнь — неразрывно связаны с Его заповедями. Заповеди Христовы направлены против греховных страстей. Цель же нашей христианской жизни — искоренить страсти и заменить противоположными добродетелями. Вступая в Церковь Христову через святое крещение, мы становимся живыми членами живого Тела Христова, во Христе соединяемся со всеми от века святыми. Христос вселяется в нас, если мы отдаем Ему свое сердце, ум и волю, Он Сам нас наставляет, в нас и через нас исполняет Свои заповеди, ведет нас к совершенству и сподобляет вечной жизни.

Ключевые слова: Духовная жизнь человека, цель христианской жизни, заповеди Христовы.

Hegumen Seraphim (Ostroumov)

Senior Lecturer, Department of Church Theology, Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

"I AM THE WAY AND THE TRUTH AND THE LIFE": ON THE PERMANENT VALUE OF THE GOSPEL AND LIFE IN CHRIST

Abstract. This article reveals, firstly, the idea that the Gospel should be understood as the teaching of the Church. We are not saved on our own, but as members of the Body of Christ — the Church, therefore we must constantly listen to the living voice of the Ancient Church, because we and she are the one Body of Christ. Further it is shown that the images of Christ: the Way, the Truth, the Life are inextricably linked with His Commandments. The commandments of Christ are directed against sinful passions. The goal of our Christian life is to eradicate passions and replace them with opposite virtues. Entering the Church of Christ through Holy Baptism, we become living members of the living Body of Christ, in Christ we are united with all the saints of the ages. Christ dwells in us if we give Him our heart, mind and will, He Himself instructs us, fulfills His commandments in us and through us, leads us to perfection and vouchsafes eternal life.

Keywords: Spiritual life, the goal of Christian life, commandments of Christ.

Господь Иисус Христос, совершив дело нашего Искупления, перед Своим Вознесением обетовал Своим ученикам, а в их лице верующим всех времен: «... и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28,20).

По объяснению архимандрита Алипия (Кастальского-Бороздина), «Христос раз и навсегда открыл верующим все необходимое для их спасения. Он возвестил Апостолам «все, что слышал от Отца» (Ин. 15,15). Святой Дух, сошедший на Апостолов в день Пятидесятницы, не сообщил им какого-то нового откровения, а только напомнил им то, чему ранее учил Христос. Дух Истины наставил учеников на всякую Истину (Ин. 14,26). Апостолы, в свою очередь, возвестили Церкви «всю волю Божию» (Деян. 20,27)» [2, с. 28]. По словам свя-

щенномученика Иринея Лионского, «Апостолы, как богат в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине, и вверили ее епископам» (Цит. по: 2, с. 28). Дух Святой, наставлявший апостолов, по обетованию Спасителя, пребудет с верными вовек (Ин. 14,16). В Церкви, по словам епископа Сильвестра (Малеванского), «...непрерывно живет по своему существу то же религиозное сознание, какое лежало в основе жизни Христиан первоначальной Церкви, равно как не прерывается и тот дух веры, которым прониклись они и руководились в уразумении истин веры» (Цит. по [2, с. 29]).

Далее, по объяснению архимандрита Алипия, «...в силу полноты Откровения, данного во Христе, и в силу тождественности опыта Святых всех эпох, никаких новых Откровений или новых вероучительных истин, неизвестных Церкви, не может появиться...» [2, с. 29]. «Если бы даже мы или Ангел с Неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1,8).

Архиепископ Никон (Рождественский) объясняет: «Прежде всего помни, что ты спасаешься не сам по себе, не как отдельный человек, якобы имеющий непосредственный доступ к своему Спасителю, а только как член тела Его — Церкви, спасаешься в Церкви и через Церковь... Блаженный Августин говорит: «Спасается только тот, кто имеет главою Христа, а имеет главою Христа лишь тот, кто находится в Его теле, которое есть Церковь» [11, с. 490–491].

Святитель Игнатий (Брянчанинов) не разграничивает понятия «Евангелие» и «учение Церкви». Так в письме № 203 (О невозможности спасения иноверцев и еретиков) он пишет: «...Евангелие, иначе Христово Учение, иначе Священное Писание, еще иначе Святая Вселенская Церковь открыли нам все, что человек может знать о милосердии Божию...» [6, с. 312].

Профессор В. Н. Лосский определяет Священное Писание как «жизнь Святого Духа в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем Ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума». [2, с. 32]

Поэтому, раскрывая тему статьи, под Евангелием будем понимать учение Святой Вселенской Церкви. Архиепископ Никон (Рождественский) указывает на важную «святую истину», которая заключается в том, что Христова Церковь есть живое тело Христа, «...членами коего все мы православно верующие и православно живущие, имеем счастье состоять. Церковь есть живой организм любви, в коем живет и действует Дух Божий, Дух Главы Церкви — Христа... Каждый из нас есть малейший атом сего живого тела, атом, постольку живой, поскольку свободно волею отдает себя в распоряжение Главы своей — Христа. Другими словами: поскольку исполняет заповеди Христа или, лучше сказать, отдает свое сердце, ум и волю Христу, Который в нас и через нас исполняет Свои же заповеди... почему мы должны постоянно прислушиваться к живому голосу древней Церкви: ведь мы и она — единое тело Христово, тело живое и действенное!... В этом единении, в этой любви Вселенской Церкви, объединяющей в себе Церковь, на небесах торжествующую, и Церковь, на земле воинствующую, ея сила, непобедимая вратами ада, — сила истины, сила благодати, спасающей и все побеждающей... И я благоговею и смиренно ищущу решения смущающих меня вопросов — в учении Церкви, в ее постановлениях и канонах, в писаниях ея богомудрых отцов и учителей...» [11, с. 252-253].

Рассмотрим евангельские слова: «...Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6). Эти слова были сказаны в ответ на вопрос Апостола Фомы: «...Господи! Не знаем куда идешь; и как можем знать путь?» (Ин. 14, 5). А перед этим вопросом апостол Петр вопрошал: «...Господи! Куда Ты идешь?» (Ин. 13, 36), говорил: «... я душу мою положу за Тебя.» (Ин.13, 37).

По изъяснению святителя Иоанна Златоуста, слова «куда идешь» «...Петр сказал по внушению великой любви, а Фома от страха» [8, с. 503]. Далее Златоуст раскрывает сказанное Христом апостолам: «Аз есмь путь. Это — подтверждение слов: никтоже приидет, токмо

Мною; а слова: и истина и живот — удостоверение в том, что так непременно будет. Если Я истина, то от Меня не может быть лжи. Если же Я и жизнь, то и самая смерть не может воспрепятствовать вам прийти ко Мне. Иначе сказать: если Аз есмь путь, то вы не будете иметь нужды в руководителе; если Я истина, то слова Мои — не ложь; если Я жизнь, то, хотя вы и умрете, однако же получите то, о чем Я сказал. Что касается до пути, то это они поняли и исповедали; а остального не уразумели...» [8, с. 504].

Все три образа — и Пути, и Истины, и Жизни тесно связаны с заповедями Евангелия.

В изъяснении слов Христовых «узкая врата и тесный путь вводя в живот, и мало есть, иже обретают его» (Мф. 7,14) святитель Иоанн Златоуст разъясняет: «Но после Он говорил: иго Мое благо и бремя Мое легко есть... Скажешь: как же тесный и узкий путь может быть вместе и удобным? Тем этот путь и удобен, что Он (Христос) есть путь и врата... И не потому только удобна добродетель: по концу своему она делается еще удобнейшей. Потому, что она своих подвижников может утешить не только тем, что все труды и подвиги оканчиваются, но еще более тем, что конец их добрый, так как оканчивается жизнью...» [7, с. 276-277].

Что же это за «труды и подвиги»? Преподобный Марк Подвижник в «Слове о Святом Крещении» учит: «Подвиги верных суть заповеди. Ты говоришь: «Я не могу исполнить заповедей, если сперва не очишусь через подвиги». Покажи мне, как говоришь, подвиги, кроме заповедей... Если укажешь на молитву, это есть заповедь; если скажешь о низложении помыслов, — и это заповедь; если о посте и бдении, и сие тоже есть заповедь... и сии заповеди не искореняют греха: это есть дело единого креста, но они лишь хранят пределы данной нам свободы...» [10, с. 92-93].

На вопрос: «Если крещением истребляется грех, то почему он опять действует в сердце?» преподобный Марк отвечает: «... он не потому действует после крещения, чтобы был оставлен внутри нас, но потому, что любим нами, при опущении заповедей. Ибо Святое Крещение дает совершенное разрешение: связать же себя снова пристрастием или пребыть разрешенным через делание заповедей есть дело самовластного произволения...» [10, с.93].

Итак, через крещение христианин получает свободу от тирании диавола, действующую через порабощение страстям греховным, а хранит эту свободу через исполнение евангельских заповедей. Вот это и есть путь в жизнь вечную, это и есть «труды и подвиги», о которых говорит Златоуст.

На вопрос: «Крестившийся кого приемлет таинственно — Христа ли или Святого Духа? Ибо ты говорил иногда, что Христос живет внутри нас, иногда же — Святой Дух» преподобный Марк отвечает: «Крещением мы приемлем Святого Духа, а поелику Он именуется и Духом Божиим и Духом Христовым, посему Крещением приемлем и Отца и Сына, по сказанному: Аз и Отец приидем и обитель у него сотворим (Ин. 14,23)» [10, с. 109-110]. Далее тот же святой отец учит: «... Не должно думать, будто бы Адамов грех искореняется подвигами, равно как и свои грехи, бывающие после Крещения, но только Иисусом Христом, ибо Той есть действующий в вас и еже хотети, и еже деяти о благоволении (Флп. 2,13). Присовокупив же о благоволении, сим показывает апостол, что благоволить о добродетелях зависит от нашего самовластия, а соделать их или искоренить грехи без Бога невозможно...» [10, с. 108].

И далее: «...поелику царственный ум каждого сперва из тайного сердечного храма приемлет добрые и благие советы от внутри живущего Христа, и приводит их в добродетельное житие... и снова приносит их Самому прежде даровавшему оные посредством благой мысли Христу... Итак, познаем, что нам дарована совершенная благодать Духа к исполнению всех заповедей, не приемлющая от нас приложения, но нам подающая приложение возрастания во Христе и укрепляющая до смерти своих делателей: дондеже достигнем вси в соединение веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста Христова (Еф. 4,13)» [10, с. 109].

Таким образом, идя путем исполнения заповедей Христовых, отдавая свой ум, сердце и волю Христу, живущему в нас от Крещения, наставляющего нас творить Его волю, испол-

няющего в нас и через нас Свои же заповеди, христианин живет жизнью во Христе, достигает в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф, 4,13). Таков был святой Апостол Павел. Он говорил о себе: «Я сораспался Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос...» (Гал. 2.19-20). Златоуст восклицает: «Смотри как правильна его жизнь и особенно подивись этой блаженной душе!.. В самом деле, так как он проявил совершенное послушание Христу, отказался от всего временного и все делал по воле Его, то и не сказал — я живу для Христа, но, что гораздо важнее: живет во мне Христос» [9, с. 799]. Такой жизнью достигает человек жизни вечной.

Теперь рассмотрим, что означает наименование «Истина». В акафисте Иисусу Сладчайшему имеются слова: «Иисусе, Истино, лесь отгоняющая».

В 23-м слове преподобный Симеон Новый Богослов разъясняет, что «всякий человек, рождающийся в мир сей, трем бывает раб страстям: сребролюбию, славоблюбию и сластолюбию...» [3, с.247].

Это так называемые «главнейшие страсти». От них рождается 8 основных страстей: чревоугодие, блуд, гнев, сребролюбие, печаль, уныние, тщеславие, гордость. От этих восьми рождается множество прочих страстей. Далее преподобный Симеон говорит, что эти три главнейшие страсти «...точно суть сети и тенета диавола, запутываясь в которые попадает человек во власть его, и если кто умрет, будучи поработен ими, то пойдет прямо туда, где и диавол... Что же это за рабство и что за тирания сих трех страстей? Это сила некая диавольская, скрытная, незаметно действующая, которая приводит душу в такое состояние, что она страдает сими тремя страстями, а между тем думает, что они хороши, покоят ее и радуют, и избавляют от скорби и печали. Сама она недовольна к тому, чтобы понять скрытый здесь обман диавольский, если не будет просвещена свыше от Бога» [3, с. 247–248].

В таинстве крещения и подается такое просвещение. «Таинство же христианства, — по словам того же святого отца, — есть сие что мысленная сила Божества Христова, или Божественная благодать, входит внутрь крещаемых душ веры ради, а не за добрые дела, и производит в них такое изменение, что они не имеют уже более любви ни к богатству, ни к славе, ни к удовольствиям, показывая сим, что если любили они их прежде, то не сами то себя, а по обольщению и действию диавола. В те же души, которые бывають поработены сим страстям после крещения, невозможно войти опять такой благодати Божией иначе, как посредством истинного покаяния, чистосердечной исповеди, многих слез и воздыханий из глубины души» [3, с. 248–249].

По существу, это то же, что сказано у преподобного Марка Подвижника. Христос в крещении вселяется в души крещаемых, отгоняет «лесь» страстей, через которые сатана держит души человеческие в рабстве себе. Преподобный авва Дорофей указывает на различие грехов и страстей: «... иное суть страсти, и иное — грехи. Страсти суть: гнев, тщеславие, сластолюбие, ненависть, злая похоть и тому подобное. Грехи же суть самые действия страстей, когда кто приводит их в исполнение на деле, т.е. совершает телом те дела, к которым побуждают его страсти, ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним» [5, с. 36].

А преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Если случится кому из христиан увлечься сими страстями и поработиться им, тому надлежит опять прибегнуть ко Христу Господу и умолять Его... ища не того одного, чтоб прощены были ему грехи сии, но паче того, чтоб избавиться от рабства сим страстям, так как сам собою он, хотя бы и хотел, освободиться от них не может» [3, с. 248].

Заповеди евангельские направлены именно против страстей. Так учат и древние и более близкие к нам отцы. Преподобный авва Дорофей говорит, что Христос «...научает нас, как посредством святых заповедей очищаться и от самых страстей, чтобы через них не впасть опять в те же грехи» [5, с. 37].

В одном из писем преподобный Макарий Оптинский пишет: «На всякую страсть, находящуюся в нас, есть заповедь, не только действие оной возбраняющая, но и до конца искореняющая» [1, с. 328].

Видим, что свободу от власти диавола получаем в Крещении, а храним ее через исполнение заповедей.

Преподобный авва Дорофей поучает (как и остальные отцы, и, в частности, преподобный Симеон Новый Богослов): «Поверьте, братья, что если у кого-нибудь хотя одна страсть обратилась в навык, то он подлежит муке...» [5, с. 148].

Преподобный же Варсонофий Оптинский, согласно с учением всей Церкви, говорит: «Цель, единственная цель нашей жизни и заключается в том, чтобы искоренить страсти и заменить их противоположными добродетелями» [4, с. 92].

А Святая Церковь поет: «С высоты снишел еси, Благоутробне, погребение приял еси тридневное, да нас свободиши страстей, Животе и Воскресение наше, Господи, слава Тебе» (Воскресный тропарь 8-го гласа).

Святой Апостол Павел пишет: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13,8). Прошли десятки столетий, сущность духовной жизни не изменяется. Истинная духовная жизнь, истинное понимание Евангелия есть только в Церкви Христовой. Вступая в Церковь Христову через святое крещение, мы становимся живыми членами живого Тела Христова. Во Христе соединяемся со всеми от века святыми. Христос вселяется в нас, и если мы отдаем Ему свое сердце, ум и волю, Он Сам нас наставляет, в нас и через нас исполняет Свои заповеди, ведет нас к совершенству и сподобляет вечной жизни.

Список использованных источников и литературы

1. Агапит (Беловидов), схиархимандрит. Житие оптинского старца Макария. — Оптиная Пустынь. 2017. — 511 с.
2. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. — Свято-Троице-Сергиева Лавра, 2007. — 288 с.
3. Аскетика. М., 2008. Т. 2. 1214 с.
4. Варсонофий Оптинский, прп. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Оптиная Пустынь, 2013. 688 с.
5. Дорофей Авва, прп. Душеполезные поучения. — М., 2000. — 335 с.
6. Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма (избранные). Собрание творений. — Т.7. — М., 2010. — 720 с.
7. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Почаев, 2005. — Т.7. — 944 с.
8. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Почаев, 2005. — Т.8. — 1080 с.
9. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Почаев, 2005. — Т.10. — 1044 с.
10. Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. — М., 2013. — 229 с.
11. Никон (Рождественский), архиепископ. «Козни врагов наших сокруши...» Дневники. — Минск, 2004. — 1167 с.

УДК 141.319.8

Мальнов Павел, иерей

Аспирант религиозной организации — духовной образовательной организации высшего образования Русской Православной Церкви общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1. e-mail: o.pavel.m@yandex.ru

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДИНАМИЧЕСКИХ СВОЙСТВАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ (ПОТЕНЦИАЛЕ) В СИСТЕМЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ТАТИАНА АССИРИЙЦА

Аннотация. В статье освещается представление Татианом Ассирийцем, апологетом II века, учеником мученика Иустина Философа, динамических действий человеческой души. Основной проблемой исследования ставится отрицание в богословской академической науке представления о смерти души. Данное представление выражается в платоновской идее реалистичного представления параллельно сосуществующего мира человеческих душ с миром физическим. Такое платонистическое представление о человеческой душе крайне разнится с представлением о динамических свойствах души, представленных Татианом Ассирийцем в своей знаменитой «Речи против эллинов». В данной речи Татиан говорит о том, что душа может быть как смертной, так и бессмертной. Руководствуясь данной концепцией Татиана, мы приходим к выводам, которые способствуют правильному пониманию свойств человеческой души, влияющих на личность человека.

Ключевые слова: Бог, человек, личность, душа, Татиан Ассириец, воля, морально-нравственный аспект, динамика личности, смерть души.

Pavel Malnov, priest

A graduate student Religious Organization — Higher Theological Educational Organization of the Russian Orthodox Church "Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies" 115035, Moscow, Pyatnitskaya str., 4/2, p. 1. e-mail: o.pavel.m@yandex.ru

TATIAN THE ASSYRIAN'S IMAGINATION ABOUT THE DYNAMIC PROPERTIES OF THE HUMAN SOUL (POTENTIAL) IN THE ANTHROPOLOGY.

Abstract. Tatian the Assyrian was an apologist of the 2nd Century and a disciple of the martyr Justin the Philosopher. There are his views in the report. There is a question of consideration is the denial of ideas about the death of the soul in theological science. This idea is expressed in Plato's idea of a realistic representation of the parallel existing world of human souls and the real physical world. The Plato's idea of the human soul and Tatian's views have significant differences between each other. There is the famous "Speech against the Hellenes" by Tatian the Assyrian, which contains information about death and the immortality of the soul. Tatian the Assyrian's concept creates the right image for us to understand the properties of the human soul that affect the personality.

Keywords: God, man, personality, soul, Tatian Assyrian, will, moral aspect, personality dynamics, soul death.

В богословской академической науке все чаще можно услышать, что душа человека после своей смерти обретает новое бытие, которое в корне отличается от того бытия, в котором человеческая душа существовала до своей смерти. Так, профессор А. И. Осипов в своем труде «Из времени в вечность: посмертная жизнь души» [7] говорит о том, что после

своей смерти душа в буквальном смысле отделяется от своего тела и становится свидетельницей действий, совершаемых над телом, в котором она прибывала до смерти [7, с. 41–48]. Такое представление о человеческой душе как об отдельно существующей после смерти тела субстанции находит свое обоснование в знаменитых «Диалогах» Платона, где его учитель Сократ рассуждает о бессмертии души с Федоном перед своим самоубийством. Так Сократ говорит: «Душа благонравная и умная вступает на путь, и новое настоящее не чуждо ей; а та, что пристрастилась к телу, как я прежде сказал, долго витает около видимого места и, чрезвычайно упорствуя и много страдая, насильно еле-еле уводится приставленным к ней демонам» [8, с. 81]. В оригинальном же тексте «Диалогов», демона, уводящего душу человека от его тела после смерти, Платон называет ἡγεμὼν [3, Stephanus page 108, section b, line 7] — предводитель, который по факту является силой, влияющей на душу человека после его смерти.

Как видно из выше сказанного, идея посмертной участи человеческой души не нова. Своими корнями она уходит в платоновское представление о душе. Это в дальнейшем способствует развитию определенного эллинистического знания, говорящего о реальном существовании души, отделенной от собственного тела при пособничестве некоего предводителя. Данный взгляд в корне разнится с христианским представлением о душе в человеке. Одним из ярких учителей христианской Восточной Церкви II – начала IV вв., говорившим о том, что душа может быть как бессмертной, так и смертной в своих динамических действиях, является апологет II века, ученик святого мч. Иустина Философа Татиан Ассириец. Хотя Татиан в конце своей жизни уклонился в гностицизм, однако же его «Речь против эллинов» наполнена сугубо христианским осмыслением представлений о душе в человеческой природе.

Так, Татиан говорит: «Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать» [4, Chapter 13, section 1, line 1]. Как мы видим из данного отрывка о душе, Татиан выражает идею динамических свойств человеческой души. Данные свойства души способны, по мнению Татиана, как оживотворить человека, так и наоборот, сделать его полностью смертным. В частности, Татиан выражает это в таких логических заключениях, как знание τὴν ἀλήθειαν [4, Chapter 13, section 1, line 4] (истины) для бессмертия и τὴν ἐπιγνώσιν τοῦ θεοῦ τὴν ποιεῖν [4, Chapter 13, section 1, line 7] распознавание Бога (душой), делающей ее бессмертной. Представление о динамическом действии души, способной к познанию через истину, Бога, для Татиана складывается из представления сложносоставности человеческой природы. Для Татиана человеческая природа — это целый мир взаимосвязанных реалий, состоящий, по мнению Норманна Рассела, «из тела, материального духа (души) и духовного духа (пневмы), который один создан по образу и подобию Божьему» [12, р. 102]. Такая сложная конструкция человеческой природы позволяет говорить Татиану о сложных процессах, происходящих в человеческой душе напрямую сопряженных с одной стороны с истинным духом, а с другой с ее материальностью или более конкретно τῷ σώματι θάνατον [4, Chapter 13, section 1, line 5] (смертностью, сопряженной с телом), что в целом и определяет динамику направленности души.

Как видно из вышесказанного, душа имеет направленность как в сторону бессмертия, так и в сторону смерти. Татиан выражает это в следующей динамике: он говорит, что в человеке обитает два духа. Жизнь как ψυχή [4, Chapter 12, section 1, line 1] и другой дух как θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις [4, Chapter 12, section 1, line 1], как мы видим, душа в человеке или Татиановская ψυχή — это жизнь [подробно см.: 4, Chapter 12, section 1, line 1] являющаяся динамическим действием животворной силы тела, что сопоставимо с представлением свт. Григория Неокесарийского Чудотворца о душе как оживотворяющей силе тела [Подробно см.: 1, Volume 10, page 1140, line 42]. Более сложным у Татиана является представление о «εἰκὼν» и «ὁμοίωσις». Два данных термина у Татиана скорее чисто технического порядка, он пользуется ими в качестве форменного представления возможности сопряжения посредством τὴν ἀλήθειαν (истины) с Богом, что граничит у Татиана с представлением о веществе τῆς οὐλῆς [4, Chapter 12, section 1, line 4], от др.-греческого οὐλή «материя» или

«материал для строительства, лес». Данное представление Татиана говорит о душе как форменном духе, заложенном в человека при творении, при этом, по мнению Татиана, весь мир состоит из данных форменных духов.

Так Татиан пробует сопрягать вещество «ὕλη» и жизнь «ψυχή». Данное сопоставление вещества и жизни происходит у Татиана благодаря его четкому представлению о тварности материального мира. Он говорит, что «Материя не безначальна, как Бог, и не имеет власти равной с Богом, как безначальная; но она получила начало и не от кого-нибудь другого произошла, а произведена единым Творцом всего» [4, Chapter 7, section 1, line 3]. Такое положение вещей у Татиана говорит о том, что логическим началом всего тварного является Бог. Бог же и творит бессмертного человека [4, Chapter 7, section 1, line 1]. При описании творения человека, в отличие от творения материального мира, Татиан использует термин εἰκόνα [4, Chapter 7, section 1, line 1], буквально обозначающий в татиановском понимании образ. Такое положение вещей дает нам право утверждать, что душа имеет в своей основе динамическое действие к бессмертию, как к единственному правильному выбору, что дает Татиану право говорить о душе человека как об особом духе, обитающем в человеке, способном соединить тварного человека с простой природой Бога. Такое же представление о соединении посредством простоты природы души с Простым Богом, можно обнаружить как у Оригена [Подробнее см.: 2, р. 52, 56, 57], так и у свт. Григория Чудотворца [Подробнее см.: 5, с. 101–104].

Как мы видим, главной целью татиановской эсхатологии является идея соединения простой человеческой души с ее Первообразом – Богом. Динамика души для устремления татиановской εἰκόνα такова: он говорит о том, что необходимо «соединить свою душу со Святым Духом и вступить в союз с Богом» [4; Chapter 15, section 1, line 2]. Однако, для Татиана существует и другое представление о человеческой душе: душа обретает, по мнению Татиана, сложную структуру. Так он говорит о том, что: «Душа человеческая не проста, но состоит из многих частей; она образована так, чтобы могла проявляться посредством тела, ибо душа никогда не является без тела, и плоть не воскресает без души» [4, Chapter 15, section 1, line 4]. Такое представление о душе как сложносоставной динамической силе Татиан определяет благодаря своему четкому пониманию того, что тело — это место обиталища души и при этом, как и тело, так и душа, определяют сложную природу человека. Для Татиана важно показать, что душа не существует отдельно от тела даже после своей смерти, он говорит: «Душа есть связь плоти; а плоть есть вместилище души» [4, Chapter 15, section 2, line 8]. Такое важное замечание обусловлено у Татиана тем, что Татиан в буквальном смысле тело «ἡσάρξ» называет ναὸς [4, Chapter 15, section 2, line 10] (храм), где при условии душевной чистоты будет прибывать Бог [4, Chapter 15, section 1, line 4]. Повреждение храма тела посредством греха, по мнению Татиана, привело человека к тому, что он потерял возможность «Духом, совершенным окрылять душу; когда она (душа) грехом прогнала его, он улетел как птенец, и она упала на землю» [4, Chapter 20, section 1, line 4]. Т. е. душа человека приобрела динамику к греху, смертности и тлению. Данную идею обесловесивания души можно встретить в 1-й песни Великого канона прп. Андрея Критского, где прп. Андрей говорит, что «Увы́ мне́ ока́янная ду́ше, что́ уподо́билася еси́ пе́рвей Е́ве? ви́дела бо еси́ зле́, и уязви́лася еси́ го́рце, и косну́лася еси́ дре́ва и вкуси́ла еси́ дерзостно́ безслове́сныя сне́ди» [9]. Это говорит о том, что душа по своей простой природе перестала созерцать простую природу Бога, а динамически устремилась к смертности, обретенной ей через свое тело в нераздельном союзе, в котором она находится постоянно.

Как мы видим из выше сказанного, Татиан не представляет душу вне союза тела, это обусловлено еще и тем, что Татиан имеет полное убеждение того, что тело и душа должны воскреснуть в едином неразделенном союзе. Как душа, так и тело, по мнению Татиана, дают ответ за содеянные преступления перед Богом. Татиан говорит: «Посему мы веруем, что по окончании всего будет Воскресение тел — не так как учат стоики, по мнению которых, после некоторых периодов времени одни и те же существа всегда являются и погибают без всякой пользы, — но однажды, по исполнении наших веков, и единственно ради восстано-

ления одних человек для суда. Суд же производят над нами не Минос, не Радомант, прежде смерти которых будто бы ни одна душа, как баснословят, не была судима, — но Сам Бог Творец будет судьей» [4, Chapter 6, section 1, line 1]. Как мы видим, действия души зависят от тела, как и наоборот, действия тела зависят от действия души. Для Татиана, так же, как и для Афинагора Афинского, не возникает вопроса в реальности воскресения человеческой души вместе с ее телом. Причем тело восстанет абсолютно в том же неповрежденном состоянии, которое оно имело до своей физической смерти. Для Татиана важна реальная связь души и тела, соответственно, его тезис о смертности души вполне справедливо обретает свое обоснование наравне со смертью тела.

Взаимосвязь процессов, происходящих в человеческом естестве, для Татиана обусловлена представлением о добре и зле в его эсхатологии, для него зло является приобретенным качеством в человеческой природе. По мнению Татиана, «Мы сотворены не для того, чтобы умирать, но умираем по своей вине. Свободная воля погубила нас; бывши свободными, мы сделали рабами, продали себя чрез грех. Богом ничего худого не сотворено, — мы сами произвели зло; а кто произвел его, может снова отвергнуть его» [4, Chapter 11, section 2, line 6]. Для обоснования процесса происхождения зла в человеческой природе Татиан не использует слово *κακός* «плохой, дурной», а прибегает к понятию *τὴν πονηρίαν*, что в английском варианте буквально воспринимается, как *bad state*, а в русском «плохое состояние», но данный перевод не совсем корректен, так как *πονηρία* это скорее «испорченность, негодность, греховность, злоба, лукавство». Данное представление о испорченности человеческой природы, *πονηρία*, схожа со стоическим учением о причине очистительного огня. Так, по мнению Генри Чедвика, Бог по своей справедливости растворит в огне космос. И данное божественное воздаяние является воздаянием за зло и является точным и справедливым [11, р. 96]. Как мы видим из всего вышесказанного, вся человеческая природа подвержена справедливому наказанию Божьему, а не только душа, что в корне противоречит платонистической идее о справедливом наказании души за содеянное при жизни зло. Но, в отличие от стоиков, Татиан говорит о том, что душа по смерти будет ощущать механические воздействия, осуществляемые над телом, чем процесс Божьего суда над ней, так как судится будет весь человек в его теле и стой же душой, что существовало до его смерти [4, Chapter 20, section 1, line 4]. Данная логическая взаимосвязь души и тела и есть реальность существования двух сложных элементов в человеческой природе, где тело чувствует процессы души, а душа процессы тела. В церковной гимнографии взаимопроцессная связь души и тела после смерти отобразилась в каноне Великой субботы: «Ад встретившись с Тобою, Слово, ожесточился, видя смертного обоженным, изъязвленным ранами и вместе — всеильным, но погиб от страха пред этим образом» [10]. Язвы, нанесенные во время крестных страданий телу Господа Иисуса Христа, увидели находящиеся в Аду после схождения туда Души Спасителя. Т. е., по мнению Татиана, тело и душа имеет абсолютную явную взаимосвязь и разделены быть не могут.

Стоит так же сказать о использовании Татианом термина *ὑπόστασις*. Татиан использует данный термин для обозначения реальной сущности. Так, когда он говорит о демонах — злых духах, он говорит о сущностной личностной субстанции, применяя термин *ὑπόστασις* [4, Chapter 15, section 3, line 9]. Важным является то, что Татиан использует ипостась не в аристотелевском понимании второй сущности, у Татиана — это выражение злой индивидуальности падших духов *τῶν δαιμόνων ὑπόστασις* [4, Chapter 15, section 3, line 9], что нужно воспринимать именно как их индивидуальность, «личностную особенность». Стоит сразу сказать, что именно ипостась в концепции татиановского мышления об общем и частном выделяет частное свойство злого существа из благой сотворенной Богом природы. Что в итоге означает именно то, что и человеческая душа не может быть представлена вне человеческой ипостаси, но наоборот, является одним из ее индивидуализированных фактурных свойств. По мнению протоиерея Николая Малиновского, уникальность человеческой личности заключается в том, что «каждая рождающаяся душа не есть только простое повто-

рение рода и вида (как в неразумной природе) или предшествующих личностей, — это новая, самостоятельная личность, новая форма образа Божия» [6, с. 173].

Подводя итог всему вышесказанному: как мы видим, благодаря татиановскому представлению о душе в христианской антропологии произошел коренной переворот. Это связано прежде всего с уходом от платонистической модели представления о человеческой душе. Другим важным моментом татиановского представления о душе человека является его понимание смерти и бессмертия души, что выражается в динамических свойствах с одной стороны, простой, а с другой стороны — сложной функции души. Как мы видели выше, татиановское представление о человеческой душе неразрывно связано с представлением о человеческом теле. Причем тело, как часть материи, не несет в себе злого (некачественного) начала, а является благой формой творения благого Бога. Именно такое представление о теле, как благом творении Божьим в человеке, позволяет нам, основываясь на высказываниях Татиана о «загробной участи» человека, сделать вывод, что тело является полноценным участником на суде Божьем и именно в единстве со своей душой будет давать ответ у Справедливого Человеколюбца Бога. Как мы видим, в татиановской антропологии не существует отдельного представления о душе как отдельно существующей форме человеческого бытия. Для Татиана душа и тело — это единая и неделимая часть человеческой индивидуализации, что выражается в его особой терминологии, представленной нами выше, как формы объяснения сложных процессов, происходящих в человеческом естестве. Мы так же обратили внимание и на то, что для Татиана процессы смерти и бессмертия, происходящие в человеке, не имеют разделения на отдельные процессы, происходящие отдельно в душе и отдельно в теле человека. Для Татиана процесс смерти и бессмертия — это равный процесс как для души, так и для тела, что обуславливается его четкой позицией в вопросе морально-нравственного поведения человека при жизни, что выражается у Татиана в представлении о теле как храме, где при определенных обстоятельствах нравственной чистоты души может обитать благой и самодостаточный Бог. Такое положение вещей и обуславливает татиановскую концепцию динамичности души.

Аналогично мы обратили внимание на использование Татианом термина «ипостась» в неаристотелевском контексте. Данный термин представлен у Татиана как понятие, характеризующее индивидуальность в сущностном начале, т. е. общего и частного, что вполне подпадает под полуникейское определение, но уже далеко уходит вперед от эллинистического использования данного термина. Данное логическое умозаключение дало нам возможность спроецировать представление об ипостаси у Татиана на представление о личности человека, что позволило нам предположить, что Татиан вполне по-никейски понимал личность человека.

В итоге, как мы видим, Татиан, говоря о человеческой душе, представляет ее частью сложной личностной природы человека, не отделяя ее от тела человека. Это дает нам право утверждать, что татиановское представление о душе дало правильное направление в христианской антропологии, вырвав из нее грубое платоновское представление о душе и личности человека.

Список использованных источников и литературы

Источники

1. Gregorius Thaumaturgus Scr. Eccl., Ad Tatianum de anima per capita disputatio [Sp.] (2063: 008) / Gregorius // Diogenes: ; MPG 10.
2. Origenes Werke. De Principiis [ΠΕΡΙΑΡΧΩΝ]. H Prof. Dr. Paul Koetschau. LEIPZIG. J. C. HINRICHS'scne BUCHHANDLUNG. 1913.
3. Plato Phil., Phaedo (0059: 004) / Plato // Diogenes: "Platonis opera, vol. 1", Ed. Burnet, J. Oxford: Clarendon Press, 1900, Repr. 1967.
4. Tatianus Apol., Oratio ad Graecos (1766: 001) / Tatianus // Diogenes: "Die ältesten Apologeten", Ed. Goodspeed, E.J. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

Список литературы

5. Григорий Чудотворец свт. и Мефодий епископ и мученик. Творения. М. : Паломник, 1996. 615 с.
6. Малиновский, Н. прот. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1908. Т. 2. 455 с.
7. Осипов, А. И. Из времени в вечность: посмертная жизнь души. 6-е изд., испр. и доп. М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. 224 с.
8. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / пер. с древнегреч. Карпова В. М. : АЛЬФА-КНИГА, 2017. С. 1311 .
9. Службы пятой седмицы Великого поста. / Портал «azbyka.ru» // [Электронный ресурс] // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/sluzhby-pjatoj-sedmitsy-velikogo-posta (дата обращения: 08.04.2022).
10. Страстная Седмица во Святую и Великую Субботу. Полунощница во Святую и Великую Субботу. / Портал «azbyka.ru» // [Электронный ресурс] // URL: [http: https://azbyka.ru/bogosluzhenie/triod_postnaya/post7sb_pln.shtml](http://https://azbyka.ru/bogosluzhenie/triod_postnaya/post7sb_pln.shtml) (дата обращения: 13.05.2020).
11. Chadwick, H. The Church in Ancient Society From Galilee to Gregory the Great. New York: Oxford University Press, 2001. P. 730.
12. Russell, N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. New York: Oxford University Press, 2004. P. 418.

УДК 821.161.1

Ряполов Сергей Владимирович

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского государственного института культуры

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ А.С. ПУШКИНА: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ С.Л. ФРАНКА

Аннотация. А. С. Пушкин, «величайшее явление русской культуры» [6, с. 315], по выражению П.Б. Струве, оказал значительное влияние не только на развитие русской литературы, но и на становление русской философской мысли. Вероятно, именно с А. С. Пушкина нужно начинать рассмотрение оригинальной русской философской культуры XIX века. Философскому осмыслению творчества А. С. Пушкина посвящены работы таких русских мыслителей, как В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов, Д.С. Мережковский, С.Л. Франк, о. Сергей (Булгаков), Г.П. Федотов, П.Б. Струве и др. Религиозное мирозерцание А.С. Пушкина, по мнению С.Л. Франка, «есть в известном смысле проблема русского национального самосознания» [4, с. 380], и потому оно требует глубокого философского осмысления.

Ключевые слова: русская религиозная философия, нравственная сотериология, русская литература, человек, вера, религиозный гуманизм, А.С. Пушкин, С.Л. Франк.

Sergey V. Ryapolov

PhD in Philosophy, senior lecturer of the Departments of Philosophy of the Moscow State Institute of Culture

THE RELIGIOUS WORLD VIEW OF A.S. PUSHKIN IN THE INTERPRETATION OF S.L. FRANK

Abstract. A.S. Pushkin, “the greatest phenomenon of Russian culture” [6, p. 315], according to P.B. Struve, had a significant impact not only on the development of Russian literature, but also on the formation of Russian philosophical thought. Probably it was with A.S. Pushkin, it is necessary to begin an examination of the original Russian philosophical culture of the 19th century. Philosophical understanding of A.S. Pushkin is devoted to the work of such Russian thinkers as V.S. Soloviev, F.M. Dostoevsky, V.V. Rozanov, N.A. Berdyaev, L.I. Shestov, D.S. Merezhkovsky, S.L. Frank, about. Sergiy (Bulgakov), G.P. Fedotov, P.B. Struve et al. Religious world outlook of A.S. Pushkin, according to S.L. Frank, “there is in a sense the problem of Russian national identity” [4, p. 380], and therefore it requires a deep philosophical understanding.

Keywords: Russian religious philosophy, moral soteriology, Russian literature, man, faith, religious humanism, A.S. Pushkin, S.L. Frank

Особенное внимание при рассмотрении мирозерцания А.С. Пушкина, по мнению С.Л. Франка, нужно обратить на религиозное измерение его творчества. В статье «Религиозность Пушкина» он писал: «В безмерно богатом и глубоком содержании духовного мир Пушкина религиозное чувство и сознание играет первостепенную роль» [4, с. 380–381].

А.С. Пушкин глубоко переживал ощущение тоски по иному бытию. С.Л. Франк отмечал, что «трагическим мироощущением полно большинство серьезных лирических стихотворений уже лицейской эпохи» [4, с. 384]. Потому философско-религиозное измерение творчества А.С. Пушкина может быть рассмотрено в контексте сотериологической линии русской нравственной философии, основное положение которой может быть выражено словами В.С. Соловьева о том, что «весь наш мир нераздельно (не только душевный и политический, но и физический) требует спасения, и спасителем может быть... целитель и воскреситель жизни для вечности» [5, с. 67]. Потому так сильно в творчестве А. С. Пушкина чаяние преображения, а в его поэзии, по словам Н. А. Бердяева, «есть райские звуки» [1, с. 35].

С.Л. Франк отмечал: «поэтический дух Пушкина всецело стоит под знаком религиозного начала преображения и притом в типично русской его форме, сочетающей религиозное просвещение с простотой, трезвостью, смиренным и любовным благоволением ко всему живому, как творению и образу Божию» [4, с. 381]. Потому вопрос о смерти у А.С. Пушкина приобретает особую остроту.

*Придет ужасный час... твои небесны очи
Покроются, мой друг, туманом вечной ночи,
Молчанье вечное твои сомкнет уста,
Ты навсегда сойдешь в те мрачные места,
Где прадедов твоих почивут мощи хладны.*

В строках А. С. Пушкина чувствуется его завороченность тайной смерти, изумление ее невыразимостью. Но вместе с тем важен мотив тоски по иному, более совершенному бытию:

*Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальнюю трудов и чистых нег.*

Существует антиномия в восприятии смерти: смерть осознается как враг, как наивысшее проявление зла в мире, и потому внутреннее нравственное чувство не может принять нормальность смерти, все в человеке уповает на избавление от нее, и вместе с тем смерть желанна как «побег в обитель дальнюю трудов и чистых нег», как то, что приближает человека к встрече с Богом, с источником жизни, и потому такое осмысление смерти как блага является в равной мере неприятием ее абсолютной безусловности. Но в смерти открывается и путь к воскресению: «метаморфоза зерна, страшная и трагическая, но спасительная и обогащающая бытие, ибо “восстает” более совершенное через распадение менее совершенного» [2, с. 309], — писал о разрешении этой антиномии Б.П. Выше-славцев.

Как указывал С.Л. Франк, «в одном из ранних стихотворений мысль о небытии после смерти, “ничтожестве”, есть для Пушкина “призрак пустой, сердцу непонятный мрак”, о котором говорится: “ты чуждо мысли человека, тебя страшится гордый ум”» [4, с. 387]. В этих словах А.С. Пушкина выражается его безусловное неприятие мысли об абсолютности смерти.

Все мироощущение А.С. Пушкина было словно бы соткано из противоречий: в нем уживались глубокий духовный опыт с кощунством и вольнодумством, которые, по мысли С.Л. Франка, были выражением юродства поэта. Тем не менее, суть творчества А.С. Пушкина составляет его религиозное восприятие красоты. Н.А. Бердяев в «Русской идее» отмечал: «Поэзия Пушкина... ставит очень глубокую тему, прежде всего тему о творчестве» [1, с. 35]. Но вопрошание о сути творчества, о поэзии у А.С. Пушкина может быть понято именно как религиозное вопрошание. Красота в русской религиозно-философской мысли рассматривается как откровение в мире совершенств Бога. «Чувство красоты, при помощи коего мы и жаждем Божественной красоты, и созерцаем ее отчасти в самой себе, а более в ее отражениях, и одушевляемся надеждою блаженного соединения с нею в вечности» [7, с. 54], — писал о. Феофан (Авсенов). Потому столь важно при философском рассмотрении творчества А.С. Пушкина особенно обратить внимание не его глубокое восприятие красоты, близкое мистическому откровению.

Особенное переживание А.С. Пушкиным красоты и смысла церковной жизни можно обнаружить в таких его стихотворениях, как «На тихих берегах Москвы...», «Вечерня отошла давно...», «Монастырь на Казбеке» и др.

*На тихих берегах Москвы
Церквей, венчанные крестами,
Сияют ветхие главы*

*Над монастырскими стенами.
Кругом простерлись по холмам
Вовек не рубленные рощи,
Издавна почивают там
Угодника святые мощи.*

...

*Вечерня отошла давно,
Но в кельях тихо и темно.
Уже и сам игумен строгий
Свои молитвы прекратил
И кости ветхие склонил,
Перекрестясь, на одр убогий.
Кругом и сон и тишина,
Но церкви дверь отворена;
Трепещет... луч лампы
И тускло озаряет он
И темну живопись икон
И позлащенные оклады.*

<...>

*Стоят за клиросом чернец
И грешник — неподвижны оба —
И шепот их, как глас из гроба,
И грешник бледен, как мертвец.*

П.Б. Струве в статье «Растущий и живой Пушкин» писал: «Да, Пушкин сам ясен и любит ясность. Он, можно сказать, ее вокруг себя распространяет, и он ее творит. И в то же время этот ясный дух в эпоху своей зрелости смиренно склоняется перед неизъяснимым» [6, с. 318]. Потому столь сильна в творчестве А.С. Пушкина тема Промысла Божиего («Пророк», «Метель» и др.). Безусловно, нельзя, согласно замечанию М.О. Гершензона, усомниться в искренности А.С. Пушкина. Все слова, написанные поэтом, были им лично и глубоко пережиты.

Таким образом, религиозность А.С. Пушкина, по мнению С.Л. Франка, получила выражение в его восприятии поэзии, религиозном понимании творчества, переживании красоты как религиозного откровения. При этом поэт отмечает безразличие красоты природы к человеку. Это «скорбное распадение» человека с природой беспокоило А.И. Герцена, И.С. Тургенева, о природе как о «слепой силе» писал Н.Ф. Федоров. Так и А.С. Пушкин, ощущая это безразличие природы к человеку, обратился к иной красоте. С.Л. Франк писал: «красота и величие природы есть след и выражение божественного начала, но сердце человека ею не может удовлетвориться — оно стремится к иной, высшей, более человеческой красоте <...> второй эстетический источник религиозного жизнеощущения — эротизм, чувство божественности любви и женской красоты» [4, с. 391], духовно близкий, по мнению С.Л. Франка, основной религиозной интуиции учения В.С. Соловьева о Софии.

Нужно понять А.С. Пушкина не только как великого русского писателя, но и как мыслителя, глубокого философа. Трагическое мироощущение А.С. Пушкина, скорбное переживание неполноты бытия, онтологическая тоска — мотивы в творчестве поэта, позволяющие рассматривать его в контексте русской нравственной сотериологии, получившей выражение в сочинениях о. Феофана (Авсенева), В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, А.П. Платонова и др. Потому философское рассмотрение творчества А.С. Пушкина иг-

рает важную роль в понимании оригинальной русской нравственной философии. В религиозном гуманизме, пользуясь терминологией С.Л. Франка, А.С. Пушкина нашла особенное выражение печаль о человеке, был поставлен вопрос о смысле кратковременной земной человеческой жизни, обреченной оборваться смертью, в связи с которым в особенности важен мотив духовного преображения в его творчестве.

Особенный духовный смысл уединения, укоренности, интимности и уникальности места, вопрос о единстве соборного начала и индивидуальной духовной жизни в человеке — темы в творчестве А.С. Пушкина, значимость и актуальность которых ощущается именно в наше время. М. Хайдеггер в статье «Отрешенность» обращал внимание на эту проблему: «Сейчас под угрозой находится сама укорененность сегодняшнего человека» [9, с. 106]. Таким образом, философское возвращение к А. С. Пушкину, исключительному и пророческому, по мысли Ф. М. Достоевского, явлению русского духа, раскрывается не просто как проблема изучения истории русской культуры, но становится вопросом нравственности, и потому требует серьезной духовной работы.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. А. Русская идея // Самопознание: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 11 – 256.
2. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 153–324.
3. Пушкин А. С. Сочинения : В 3-х т. Т. 1. Стихотворения; Сказки; Руслан и Людмила: Поэма. М.: Худож. лит., 1985. 735 с.
4. Пушкин в русской философской критике: Конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. 527 с.
5. Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. I. 894 с.
6. Струве П. Б. *Patriotica*: Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. 352 с.
7. Феофан (Авсенеv), архим. Из записок по психологии. Киев: В Типографии Киевского Губернского Управления, 1869. XVI + 246 с.
8. Франк С. Л. Сочинения. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 800 с.
9. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сб. М.: Высш. шк., 1991. 192 с.

УДК 140.8

Зинченко Татьяна Елисеевна

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МИФОЛОГИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования "Сибирский государственный университет водного транспорта", ФГБОУ ВО "СГУВТ",
ул. Щетинкина, 33, г. Новосибирск, 630099, Россия,
кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры философии, истории и права,
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования "Новосибирская православная духовная семинария Новосибирской Епархии Русской Православной Церкви",
Военный городок, 127, г. Обь, 633103, Россия,
зав. кафедрой гуманитарных дисциплин.

Аннотация. В статье автор ставит перед собой задачу исследовать особенности мифа, сформировавшегося в современной России в молодежной среде. При этом миф понимается в духе неклассической науки как своеобразное моделирование мира. Тема актуальна, поскольку без понимания мировоззренческих ориентиров невозможно осмыслить современную социокультурную ситуацию. Новизна исследования заключается в том, что миф рассматривается не как суеверия, заблуждения, ошибочное мнение, а как некая целостная конструкция, посредством которой человек воспринимает окружающий мир. Результатом исследования стали выводы о том, что главной особенностью современного мифа является его разрушающее воздействие на человека.

Ключевые слова: современный миф, мифология, мировоззрение, пессимизм, магия.

Zinchenko Tatyana Eliseevna

ON THE FEATURES OF MODERN RUSSIAN MYTHOLOGY

Siberian State University of Water Transport
ul. Schetinkina, 33, Novosibirsk, Russia,
PhD in Cultural Studies, docent the department of Philosophy, History and Law,
Novosibirsk Orthodox Theological Seminary of the Novosibirsk Diocese of the Russian Orthodox Church,
Voyenny gorodok, 127, g. Ob', 633103, Russia,
head Department of Humanities.
t.e.zinchenko@List.ru

Abstract: In the article, the author sets himself the task of exploring the features of the myth that has been formed in modern Russia among the youth. At the same time, the myth is understood in the spirit of non-classical science as a kind of modeling of the world. The topic is relevant, because without understanding the worldview guidelines it is impossible to comprehend the current socio-cultural situation. The novelty of the study lies in the fact that the myth is not considered as superstition, delusion, erroneous opinion, but as a kind of integral structure, through which a person perceives the world around him indirectly. The result of the study was the conclusion that the main feature of the modern myth is its destructive effect on a person.

Keywords: modern myth, mythology, worldview, pessimism, magic.

Более тридцати лет назад в нашей стране произошел слом существовавшей системы ценностей. В нынешней России, несмотря на возрождение православия, насаждаются ценностные установки и модели поведения, плохо согласующиеся с христианским мировоззрением. И хотя в Конституции РФ декларируется, что никакая идеология не может быть государственной, реально же утверждается бездуховная идеология, своеобразный социал-дарвинизм, согласно которому «выживает сильнейший». Смена мировоззренческих ориентиров самым негативным образом отразилась на самочувствии большей части представителей старшего поколения, многие так и не смогли приспособиться к изменившейся социокультурной ситуации.

О том, как воспринимает сложившуюся обстановку в обществе современная молодежь в глубинном, метафизическом смысле, исследователи задумываются редко, лишь отмечают, что современное молодое поколение по своим ценностным ориентирам, мировоззрению значительно отличается от поколения людей, получивших воспитание еще в советский период.

Отправной точкой исследования является убеждение, что в молодежной среде в настоящее время сложилась своеобразная мифология, представляющая собой защитную реакцию на невозможность рационального осмысления, происходящего в мире в условиях переизбытка информации, на отсутствие внятных целей развития государства и пр., которая помогает человеку адаптироваться в непростом мире. Материалом послужили личные наблюдения, проводившиеся на протяжении двух десятилетий в процессе преподавания в различных вузах г. Новосибирска.

Для начала необходимо прояснить, что будем иметь в виду под мифом. В настоящий момент существует две противоположных трактовки феномена мифа. Первая сложилась в эпоху Просвещения, но до сих пор является наиболее распространенной, по сути, доминирующей в массовом сознании. Согласно ей, миф представляет собой результат работы дологических форм сознания, это своего рода сказка, выдумка, продукт безудержной фантазии человека. Согласно второму подходу, «миф есть базовая культурная универсалия» [5], миф неуничтожим, его существование в культуре связано с особенностями человеческого сознания, это своеобразное моделирование мира. Миф является обязательным элементом культуры, он не исчезает с возникновением науки и философии, а меняет форму и содержание, поэтому классический миф как сказание о богах и героях представляет собой лишь частный случай мифа в широком смысле. Такое понимание мифа сложилось в XX в., в таком ключе о нем писали Э. Кассирер, К.Г. Юнг, К. Хюбнер и др. Особо стоит отметить концепцию А. Ф. Лосева, изложенную им в «Диалектике мифа». В этом произведении философ показал, что миф неразрывно связан с реальной жизнью, более того, он есть «подлинная и максимально конкретная реальность» [1, с. 37]. Философ различает относительную и абсолютную мифологию. Абсолютной мифологией для Лосева является «только тайна Пресвятой Троицы» [7], остальные относительны. «Диалектика мифа» является своего рода исповеданием веры православного мыслителя и христианина.

Таким образом, будем исходить из того, что мир всегда воспринимается сквозь призму определенной мифологии, от нее зачастую зависят оценки реальности, ее интерпретации.

Итак, попытаемся понять, как воспринимает мир поколение молодых людей, современных студентов, родившихся в третьем тысячелетии. Большую роль в их жизни играют всевозможные развлечения: компьютерные игры, социальные сети, позволяющие оставаться на связи с друзьями где угодно и когда угодно, и многое другое. Может показаться, что молодые люди жизнерадостны и полны оптимизма, но не иллюзия ли это? Это поколение людей, которые живут только здесь и сейчас, будущее для большинства из них проблематично.

Основа мировоззрения человека формируется в детстве, таким образом, у нынешних студентов оно закладывалось уже в эпоху интернета и мобильных телефонов, новых форм общения. В условиях нестабильности, отсутствия внятных теоретических объяснений реальности возникла новая мифология, являющаяся мировоззренческим ядром молодого поколения. Причем если для старшего поколения эта мифология явилась альтернативой предыдущему мировоззрению, сформированному еще в советское время, и была возможность выбора, то молодые оказались лишены какой-либо альтернативы. Современная мифология формируется как отклик на потребность человека приспособиться к окружающей действительности, которая подается так, что кроме ужаса ничего внушить не может.

В настоящий момент большое внимание со стороны государства уделяется патриотическому воспитанию, но трудно проникнуться величием страны, когда все достижения, о которых рассуждают, остались в прошлом, а в настоящем видятся только провалы. А у человека есть глубоко укорененная в его душе потребность гордиться культурой своей страны, ее до-

стижениями, культурой не в смысле музейных экспонатов, а тем, что творится и воспроизводится здесь и сейчас.

В последний период существования СССР советская историография была подвергнута резкой критике, прозвучали упреки в необъективности, идеологической ангажированности, появились новые интерпретации хорошо известных исторических событий. В результате прошлое России, как оно было подано с «объективной» точки зрения, могло внушить только негативные чувства: колониальная политика, тоталитарный строй, репрессии, полное отсутствие каких-либо достижений и т. п. Мрак, беспросветность, угнетение... Естественно, таким образом поданное прошлое не может служить опорой, неким фундаментом, на котором можно было бы приступить к строительству будущего. Да и образы будущего отсутствуют. Заметим, что коллективное будущее народа формируется как некоторая идеологическая конструкция, в которую каждый индивид вписывает свой план действий, свою модель будущего. С отказом от идеологии наше государство отказалось и от моделирования будущего. Поэтому жители России оказались в весьма неприятном положении. Ужас позади, ужас впереди — что может быть страшнее... Чтобы выжить, нужно сочинить иллюзию, закрыться ею от ужасающей реальности. Здесь напрашивается параллель с античностью. Вспомним, в чем Ф. Ницше увидел причину возникновения в Древней Греции пантеона олимпийских богов. Как известно, до него античная культура воспринималась как праздничная, вырастающая из оптимистического мироощущения. Ницше опровергает столь упрощенную трактовку древности. По его мнению, в основе мироощущения древнего грека лежало чувство бессмысленности существования, что нашло отражение в легендах и преданиях. «Ходит стародавнее предание, что царь Мидас долгое время гонялся по лесам за мудрым Силеном, спутником Диониса, и не мог изловить его. Когда тот наконец попал к нему в руки, царь спросил, что для человека наилучшее и наипредпочтительнейшее. Упорно и недвижно молчал демон; наконец, принуждаемый царем, он с раскатистым хохотом разразился такими словами: «Злополучный однодневный род, дети случая и нужды, зачем вынуждаешь ты меня сказать тебе то, чего полезнее было бы тебе не слышать? Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не быть вовсе, быть ничем. А второе по достоинству для тебя — скоро умереть» [3, с. 66].

Чтобы выжить в условиях бессмысленности бытия, были выдуманы олимпийские боги. Если «меланхолические этруски» не смогли превозмочь трагизма бытия, прекратили свое существование, греки, благодаря своему «изобретению», не только выжили, но и создали великолепную культуру. Эта культура, как полагает Ницше, создавалась под воздействием двух противоборствующих начал: аполлонического и дионисийского.

Боги современных мифов — это не прекрасный Аполлон и не восхитительный в своей необузданной естественности Дионис. Современных «богов» называют звездами, а главным поставщиком мифов современного человека является интернет с различными сервисами, в которых речь идет отнюдь не о прекрасных жителях Олимпа. Нынешние «боги» — это всевозможные блогеры, стримеры, шоумены и др. Если в Древней Греции из противостояния, напряжения создавалась великая культура, изумительные образцы которой до сих пор вдохновляют художников и поэтов, то в современной мифологии эти два начала сблизились до полного отождествления, в силу отсутствия напряжения в культуре она стремительно приходит к упадку, а создаваемые произведения «искусства» оказываются демонстративно антиэстетичны. В самой среде интернет есть понимание, что современные миф в информационной среде имеет схожие черты с архаичной мифологией, поскольку формируются вне рациональными процедурами, десакрализованы и зачастую не осознаются своими носителями таковыми.

Такого рода мифологическое мировоззрение неизбежно создает трудности для восприятия научных знаний. Рациональность принимается в той мере, в какой не разрушается основа подобного мироощущения. Здесь уместно вспомнить историю о судьбе теоремы Пифагора. Теорема была им засекречена по причине того, что не согласовывалась с принятым в пифагорейском союзе орфико-мифологическим представлением о мире. Б. Рассел

это прокомментировал следующим образом: «К несчастью для Пифагора, эта теорема сразу же привела к открытию несоизмеримости, а это явление опровергало всю его философию» [4, с. 48]. Таким образом разрушалось представление о соразмерности, гармонии мира: иллюзорного мира упорядоченной красоты.

Однако обратимся к современному восприятию истории и времени. Е.М. Мелетинский указывал, что потребность в мифе возникает в связи со страхом перед историей. Заметим, что исследователь, говоря о мифе, имел в виду миф архаический. Поскольку в настоящий момент в России прошлое демонизировано, а образ будущего отсутствует, единственной реальностью является настоящее, воспринимаемое сквозь призму мифологем, а потому осознаваемое как должное. Поэтому критика настоящего означает для такого мировоззрения подрыв основ бытия, какие-либо проекты будущего также недопустимы, поскольку не укоренены в мифе. Остановить мгновение, жить здесь и сейчас, быть вечно молодым — вот философия современности. Как видим, в отношении истории современная мифология близка архаической.

Сознание древнего грека было крайне антиисторичным, с точки зрения О. Шпенглера «... в сознании эллина все прожитое, не только свое личное прошлое, но и всякое другое, немедленно превращалось в миф» [8, с. 43]. Не проводя параллелей с античностью, опираясь на личные наблюдения, современные авторы пишут нечто аналогичное применительно к современности: «... события, выходящие за пределы индивидуальной жизни, чаще всего воспринимаются как мифологические, сродни осаде Трои или скитаниям Одиссея» [6, с. 12]. Подобный антиисторический настрой нашего общества полностью уничтожает способность объективно и беспристрастно анализировать собственное прошлое. Современное мифологическое сознание требует вождя, и не случайно так популярна фигура Сталина, являющая образ и идеального вождя, и мифического героя одновременно. Но это не исторический персонаж, с присущими человеку слабостями, сомнениями, динамикой становления.

Апполоническое начало выдвигает два непереносимых требования к человеку: «Познай самого себя» и «Сторонись чрезмерного». Императив сторониться чрезмерного в положительном смысле означает соблюдение меры. В современной жизни это проявилось в торжестве посредственности. Это мы можем наблюдать и на экранах телевизоров, и в повседневной жизни. Яркие одаренные люди, наделенные неординарными качествами, повсюду вытесняются. Это, к сожалению, проявляется и в студенческой среде, где терпимо относятся к старательным, усидчивым студентам, но нестандартность мышления, самостоятельность в суждениях всячески подавляются.

Самопознание в рамках подобного мироощущения необходимо лишь в той мере, в какой оно позволяет и помогает соблюдать меру, но с самим собой лучше не встречаться, не знать той душевной глубины, на дне которой «поселился хаос». Поэтому нужно сделать все возможное, чтобы не заглянуть внутрь себя, нельзя оставаться наедине с собой: музыка, книга, что угодно, только не бездна собственной души.

Все яркое, талантливое, а тем более, гениальное, подавляется, вытесняется на периферию, так как в нем видят угрозу существованию социума, то есть срабатывает инстинкт самосохранения.

Современная мифология, выросшая на российской почве, глубоко антинациональна. Причина кроется, по-видимому, в том, что ее питательной почвой является отрицание народной культуры, попрание национальных святынь, своеобразная карнавализация, осмеяние отечественных традиций, и касается это не только и не столько фольклора. Так, на государственном уровне отрицаются сложившиеся в советский период научные традиции, значение научных школ, преобладание научных идей сведено к нулю.

Архаическое мифологическое сознание связано с магией. Факт увлечения современных людей магией лежит на поверхности и, казалось бы, не требует каких-то изощренных

методик исследования. Чтобы понять степень распространения магических практик, достаточно посмотреть объявления в газетах, в интернете и других информационных источниках.

Но особенности ментальных установок современного человека таковы, что и наука воспринимается как магическая практика. Заметим, что зарождающийся в Новое время новый тип науки был тесно связан с магией, т. е. граница между магией и наукой подвижна, как на основе магических ритуалов может вырасти стройная научная система, так и наоборот, научное знание приобретает ореол магии, мифического знания. Не претендуя на научную точность, хочу поделиться некоторыми выводами из своих наблюдений. Не секрет, что используемый в настоящий момент математический аппарат чрезвычайно сложен, для расчетов с успехом используют вычислительную технику, и, за исключением небольшого числа специалистов, мало кто задумывается о смысле применяемых в различных науках громоздких формул, они воспринимаются, скорее, как ритуальные заклинания, когда, проделав последовательно все действия, можно получить искомый результат, который воспринимается, скорее, как чудо. Это же относится и к компьютерным программам. Если раньше, в советских технических вузах студенты изучали языки программирования, благодаря чему каждый мог самостоятельно составить простейшую программу для расчета своей задачи, то сейчас предмет информатики предполагает обучение пользователей, которые используют готовые программы, не подозревая, кто и каким образом их составляет. Программирование — это скорее эзотерическое знание, доступное небольшому числу посвященных.

Как видим, миф, который сложился в молодежной среде в современной России, в целом деструктивен. Если по мысли А.Ф. Лосева «абсолютная мифология есть персонализм» [1, с. 222], то современный миф разрушает человеческую личность, не способствует развитию творческого начала в человеке. Кроме этого, он иррационален, антиисторичен, глубоко пессимистичен, связан с магическим восприятием действительности. Эти параметры необходимо учитывать при разработке культурных стратегий противодействия негативным влияниям на современную молодежь.

Библиография

1. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. Ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. — М.: Мысль, 2001. — 558 с.
2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Вост. Лит., 2006. — 407 с.
3. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. Рождение трагедии из духа музыки. — М.: Мысль, 1990. 829 с.
4. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: НГУ, 1997. — 815 с.
5. Ставицкий А. В. Эпистемология неклассической мифологии: предварительные итоги // Социодинамика. 2021. — № 12. — С. 32–41.
DOI: 10.25136/2409-7144.2021.12.36401
URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36401
6. Соловей Т., Соловей В. Не вскриком, а всхлипом // Лит. Газета. — 2010. — № 4 (6259).
7. Фриауф В. А. Абсолютная и относительная мифология А. Ф. Лосева // Изв. Саратов. Унта. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. — 2017. — № 4.
URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/absolyutnaya-i-otnositelnaya-mifologiya-a-f-loseva>
8. Шпенглер О. Закат Европы. — Ростов н/Д: Феникс, 1998. — 640 с.

References

1. Losev A.F. Dialectics of myth / Comp., prep. Text, general. Red A.A. Takho-Godi, V.P. Troitsky. M.: Thought, 2001. 558 p.
2. Meletinsky E.M. Poetics of myth. M.: Vost. Lit., 2006. 407 p.

3. Nietzsche F. The birth of tragedy from the spirit of music // F. Nietzsche. Works in 2 vols. Vol. 1.; Per. with him. M.: Thought, 1990. 829 p.
4. Russell B. History of Western Philosophy. Novosibirsk: NGU, 1997. 815 p.
5. Stavitsky A.V. Epistemology of non-classical mythology: preliminary results // Sociodynamics. 2021. No. 12. P. 32-41.
DOI: 10.25136/2409-7144.2021.12.36401
URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36401
6. Solovey T., Solovey V. Ne vskrikom, a vskhlipom // Lit. gazeta, 2010, № 4 (6259).
7. Friauf V.A. Absolute and relative mythology of A.F. Losev // Izv. Sarat. University Nov. ser. Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy. 2017. No. 4.
URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/absolyutnaya-i-otnositelnaya-mifologiya-a-f-loseva>
8. Shpengler O. Zakat Yevropy. Rostov n/D: Feniks, 1998. 640 s.