

Московский Патриархат
Русская Православная Церковь
Пензенская Митрополия
Пензенская Духовная Семинария

Научно-богословский журнал

ISSN 2410-0153
ISSN 2411-6556 (Online)

15 апреля 2019

Нива Господня

Вестник Пензенской Духовной Семинарии

Выпуск 1 (11) 2019

Пенза
2019

ISSN 2410-0153
ISSN 2411-6556 (Online)

Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии»

Учредитель и издатель Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019

Одобрено Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви (Свид. №305 от 5 декабря 2016 г.)

Главный редактор - Митрополит Пензенский и Нижнеломовский Серафим (С.В. Домнин), ректор Пензенской духовной семинарии

Редакционный совет:

протоиерей Николай Грошев, первый проректор ПДС, заместитель главного редактора
протоиерей Вадим Ершов, проректор по научной работе ПДС, кандидат богословия, заместитель главного редактора

Кондрашин В.В., д.и.н., профессор, заведующий кафедрой «История России, краеведение и методика преподавания истории» ПГУ, руководитель Центра экономической истории Института российской истории РАН, депутат законодательного собрания Пензенской области

Шкаровский М.В., д.и.н., главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Общецерковной докторантуры и аспирантуры, член Комиссий по канонизации новомучеников и исповедников Санкт-Петербургской и Гатчинской епархий.

Маслова И.И., профессор ПДС, д.и.н., куратор рубрики «История Отечества»

Склярова Т.В., профессор ПДС, д.п.н., куратор рубрики «Педагогика и образование»

Горланов Г.Е., заведующий кафедрой Литературы ПГУ, д.ф.н., профессор

протоиерей Александр Филиппов, проректор по воспитательной работе ПДС, куратор рубрики «Богословие и библистика»

протоиерей Андрей Фадеев, преподаватель кафедры Библистики и богословия ПДС
иеромонах Феодосий (Юрьев), преподаватель кафедры Библистики и богословия ПДС, куратор рубрики «История Церкви»

иеромонах Фаддей (Голосных), магистр богословия, преподаватель кафедры Библистики и богословия ПДС, куратор рубрики «Практическая миссиология»

священник Алексей Сергеев, преподаватель Библистики и богословия кафедры ПДС, кандидат богословия, куратор рубрики «Церковь и современность»

Дворжанский А.И., древлехранитель Пензенской епархии, куратор рубрики «История Пензенской епархии»

Рассказова Л.В., главный хранитель Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области, кандидат культурологии, куратор рубрики «Православие и русская культура»

Гришина А.Б., преподаватель кафедры Церковной истории и философии ПДС, к.ф.н., куратор рубрики «Православие и русская литература»

«Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» является научным изданием, в котором публикуются работы по богословской, церковно-исторической и смежной с ними проблематике.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех желающих подробнее узнать о современной жизни Церкви

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА И БОГОСЛОВИЕ

В. Э. Пицентий Апокатастасис в трудах Абу Хамида аль-Газали.....	4
Д. Б. Филатов, чтец Проблема атрибуции псалма 49	10

ЦЕРКОВЬ И ИСТОРИЯ

М. А. Антипов Средневековые хосписы как проявление этики милосердия	18
А.В. Горайко К вопросу об истории и границах влияния Константинопольского патриархата во времена служения свт. Иоанна Златоуста	25
И. И. Маслова, К. Г. Аристова, М. Ю. Садырова Ментальность России как причина краха «русской авантюры» третьего рейха.....	32
С. Д. Морозов, А.Ю. Фадеев, протоиерей Российские конфессии в 1900–1917 гг.: численность и состав.....	38
Д. В. Прахт Домовые церкви как часть сакрального пространства города Тобольска	42
иеромонах Феропонт (Широков) Забастовки в духовных семинариях начала XX века (на примере Вологодской духовной семинарии)	56
Я. Г. Хижняк История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского Общества.....	54

ЦЕРКОВЬ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Л.А. Мещерякова, И. Садилов Функционирование сакрально-богослужебной лексики и грамматики в исторической прозе Д. Л. Мордовцева	60
Д. Минер, диакон Духовно-нравственные ценности в творчестве Ф. М. Достоевского	66
С. Г. Павлов, С. Н. Сухомлин, иерей Преподавание риторики в системе православного образования.....	70
Л. В. Шварева, А.Е. Дубровин Проблема стереотипов в формировании социального восприятия Церкви	79
Наши авторы	83

УДК 28

Апокатастасис в трудах Абу Хамида аль-Газали

В. Э. Пицентий
Пензенская духовная семинария

Работа посвящена анализу некоторых трудов исламского богослова Абу Хамида аль-Газали, в которых прослеживается проблема апокатастасиса, всеобщего восстановления. Была предпринята попытка показать фундаментальную плюралистичность и методологическую гибкость исламского мыслителя, который, оставаясь в рамках исламского закона, разрабатывал позитивную теологию всеобщего спасения, обосновывая её кораническим откровением.

Ключевые слова: Апокатастасис, ислам, сотериология, зло, суфизм.

Apocatastasis in Abu Hamid al-Ghazali's Works

Vladislav Pitsenty
Penza Theological Seminary

The paper is devoted to the analysis of some works by the Islamic theologian Abu Hamid al-Ghazali, where the problem of apocatastasis, universal recovery is traced. An attempt is made to show the fundamental pluralism and methodological flexibility of the Islamic thinker, who, while remaining within the framework of the Islamic law, developed a positive theology of universal salvation, justifying it with the Quranic revelation.

Keywords: Apocatastasis, Islam, soteriology, evil, Sufism

«Я взыскую знания о вещах в их истинности»

Абу Хамид аль-Газали является одним из крупнейших представителей исламской философской и теологической мысли и занимает достойнейшее место в истории средневековой мысли. Спектр его интересов затрагивал практически все области мысли, не оставляя ни одну из них без внимания. В обширнейшем корпусе приписываемых ему произведений – книги и трактаты по законоведению (фикху) и теологии (каламу), теоретическому мистицизму (суфизму) и восточно-перипатетической философии (фальсафе), этике и моралистике, жизненаучительству и эсхатологии. При этом за что бы аль-Газали ни брался, он демонстрировал способность поставить самые важные проблемы, часто о вещах, которые догазалиевским мыслителям представлялись очевидными, само собой разумеющимися, таковыми не являясь. Именно подобный невероятный энциклопедизм сделал аль-Газали поистине Доводом Ислама, без обращения к трудам которого не обходится ни один востоковед или философ, занимающийся различными аспектами исламской философской мысли. Нас же в первую очередь интересует тема апокатастасиса, имплицитно присутствующая в трудах ис-

ламского мыслителя и рассматриваемая им в тесной связи с фундаментальной проблемой правоверия и спасения. Между тем, на русской языке практически нет работ, которые затрагивали бы данную сторону его творчества, представляющую исключительный интерес для более полного понимания его теологии. Кроме того, именно из его религиозно-философского понимания и интерпретации откровения исходят взгляды крупного татарского философа и мыслителя Мусы Бигиева, поднимающего проблему всеохватности божественной милости. В обоснование своей точки зрения о конечном спасении всех верующих и возможности разных путей к Богу, Бигиев, наряду с традиционными правовыми источниками, ссылаясь на ряд авторитетов, среди которых был и имам аль-Газали.

Проблема всеобщего спасения и идея тотальной всеохватности божественной милости не могла не затрагивать умы мусульманских богословов подобно тому, как она затрагивала умы крупнейших христианских отцов, стоявших у истоков формирования христианской догматики, таких, как Ориген и св. Григорий Нисский, давший весьма детальное обоснование концепции апокатастасиса в более библейском ключе, нежели его осуждённый предшественник. Эта тема до сих пор является актуальной и получает своё развитие как в христианском, так и исламском богословии. К сожалению, набирающий невиданную популярность исламский фундаментализм, отвергающий всю глубину религиозно-философского содержания Ислама, не позволяет людям увидеть поражающую плюралистичность воззрений и доктрин не только внутри каких либо религиозных школ или мазхабов, но и внутри одного, конкретного человека – как в случае с имамом аль-Газали. В рамках данной статьи была предпринята попытка осветить некоторые стороны творчества Абу Хамида аль-Газали через призму апокатастасиса и показать необычайную плюралистичность его мысли и её уникальную интегративность, позволившую ему завоевать уважение как факихов, так и суфиев, по праву сделав его “Доводом Ислама”.

Как уже было отмечено, проблематика апокатастасиса должна в первую очередь освещаться в контексте онтологической уникальности Творца, которую описывает аль-Газали и которая является весьма суфийской по содержанию, так как постулирует абсолютную реальность Аллаха, в сравнении с которой актуальность каждого мыслимого объекта растворяется, поскольку существует исключительно благодаря созидательному акту Творца и, соответственно, ради Творца. Подобную логику прекрасно иллюстрирует следующий момент из его трактата “Ниша света”: «И теперь ты определённо не будешь отрицать, что знаешь, что Бог – это свет, и кроме Него нет больше света, и что Он – каждый Свет, и Он – универсальный Свет: раз свет — это то, благодаря чему проявляются вещи, или, если брать выше, благодаря и ради чего они проявляются, или, если брать ещё выше, благодаря, ради и от чего они проявляются; и тогда ты знаешь, что из всего того, что называется свет, только тот свет, благодаря, ради которого и от которого вещи обнаруживаются, является истинным Светом. Это Свет, за которым нет больше света, чтобы возжигать его и поддерживать его пламя, поскольку он возжигается и питается Сам по Себе, Собою и ради Себя и больше ни из каких источников. Такое понятие и такое описание могут быть приложены только к Всевышнему Первоисточнику»¹. Однако аль-Газали делает небольшую

¹ Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. С. 219.

оговорку вполне в духе суфийского мистического пути, говоря, что мистикам, достигшим созерцания Божества, не нужно узнавать об этом, поскольку свидетельство об этом факте имманентно их освящённой сущности: «...поскольку этот призыв постоянно и всегда звучит в их ушах¹. Аль-Газали часто переводит опыт мистика в плоскость актуального, ведь в этом опыте теряется смысл времени и открывается перманентное состояние единства бытия. Понятия рая, ада и воскресения имеют в дискурсе мистика не временное, а актуальное, парадигматическое значение². Однако же следует заметить, что прямых указаний и утверждений, касающихся вечного спасения, мы не найдём, даже несмотря на большое количество подобных намеков, которые мы можем обнаружить в его суфийских сочинениях. На наш взгляд, это связано в первую очередь со стремлением аль-Газали быть “всем для всех”, так Ибн Туфайл писал, что ал-Газали «в зависимости от публики, к которой он обращается, в одном месте запрещает то, что в другом разрешает; сначала он объявляет некоторые вещи несовместимыми с религией, а затем сам их исповедует». По словам Ибн Рушда, ал-Газали всегда учитывал адресата сочинения, «не связывая себя ни с одним учением, будучи с ашаритами – ашаритом, с суфиями – суфием, с философами – философом»³. Скорее всего, из-за такой примечательной методологической изворотливости и весьма широкому понимаю исламского вероучения ему и удалось стать очень уважаемой персоной как в среде ревнителей традиции, так и ярых сторонников калама и суфиев. Конечно, другой стороной такой изворотливости является крайне сложная идентификация его истинных и реальных взглядов, так что здесь всегда необходима некоторая доля реконструкции, которая должна вестись со строгой опорой на суфийскую часть его трудов, составляющих, по общему мнению ряда учёных, ядро его мировоззрения. Так, в его юридических сочинениях часто упоминается вечный огонь, несмотря на то, что уже в “Критерии различения ереси и правоверия” он пытается уменьшить радикальность подобных высказывания; комментируя несколько имеющих популярность хадисов, он утверждает, что если мусульмане и попадут в ад, то их мучения там будут не вечны, и подобная логика справедлива и для других религиозных общин – христиан и тюрок, которые либо не слышали о Пророке, либо получили искажённую информацию. Здесь можно наблюдать ту самую диалектику онтологического и юридического правоверия, на основе которой он и строит позитивные заключения касательно вечности адских мучений. С этой позиции христиане как раз и подпадают в категорию правоверных “по существу, а не по закону”.

Хотя возможна и иная интерпретация, исходя из которой аль-Газали отталкивается не от концепции онтологического правоверия, а скорее от категории темпоральности. Схожей логикой мысли пользовался св. Григорий Нисский, затрагивавший проблему времени в её соотношении с вечностью и божественной предвечностью и интерпретировавший некоторые библейские пассажи, постулирующие вечность адских мук, в русле “сотворённой вечности”, которая всё же, несмотря на парадоксальность, не имманентна Творцу. В противном случае мы должны были бы с неизбежностью постулировать совечность ада (а значит, и зла) и Бога. Однако точно установить генезис таких взглядов пока не представляется возможным.

¹ Там же. С. 217.

² Р. Гайнутдинов, Мухетдинов/Исламская мысль: традиция и современность религиозно-философский ежегодник № 1' 2016 С. 28.

³ Ибн Рушд. Фасл ал-макāl// Фалсафат Ибн Рушд. Каир, 1935. С. 27.

Говоря о конечной судьбе человеческого рода, аль-Газали излагает фундаментальный концепт о тотальной всеохватности божественной милости, который в дальнейшем развил Муса Бигиев. Так, он пишет: «Знай, что обширна милость Всевышнего Аллаха, и не меряй дела Божьи куцыми формальными мерками. Также знай, что жизнь Грядущая близка к этой жизни. Ведь „сотворение и воскрешение ваше подобно сотворению и воскрешению одного человека“ (31: 28). И поскольку большинство живущих на свете наслаждается благоденствием и покоем или живут счастливой жизнью (ибо, имея выбор между ней и смертью и уничтожением, они выбирают жизнь, – ведь редко кто из терпящих муки желал бы смерти), мало кто будет навечно ввергнут в огонь по сравнению с теми, кто спасётся и в жизни грядущей сможет выйти из него. Милость как атрибут [Аллаха] не меняется от изменения наших обстоятельств: жизнь брэнная и жизнь Грядущая – вот что указывает на перемену твоих обстоятельств. В противном случае не имели бы смысла слова [Пророка] (да благословит его Аллах и приветствует): „Первое, что Всевышний Аллах начертал в Первой Книге, это слова: Я Аллах. Нет бога, кроме Меня. Милость Моя опережает Мой гнев. И тот, кто свидетельствует, что нет бога, кроме Аллаха, а Мухаммад – Его раб и Посланник, попадет в рай“. Знай, что людям прозорливым опережение и всеохватность милосердия открываются различными путями и озарениями, помимо того, что они узнали из преданий (ахбār) и письменных источников (асāр), однако разговор об этом потребовал бы слишком много времени»¹. В данном вопросе аль-Газали останавливает своё внимание на двух именах Бога: “Ар-Рахман” и “Ар-Рахим”, в которых он подчёркивает общий корень “рахма” – милость. Аль-Газали делает весьма важный акцент на универсальности и всеобщности божественного милосердия, изливающегося на каждого нуждающегося без всяких различий². Причём нуждающимся в его понимании выступает всякая тварь вообще, в силу своей природы. Это милосердие не является актом сочувствия или некоего божественного сострадания, это именно забота о том, кто нуждается. Забота о бытии, нуждающемся в поддержании. Далее он разбирает имя “Милостивый”, подчёркивая его важное отличие от милосердия, и подкрепляется это кораническим текстом, где имя Аллах, часто взаимозаменяется с именем Ар-Рахман: «Зовете ли вы [Его] Аллахом, или зовете Милостивым, как бы вы ни называли Его, у Него наилучшие имена» (17: 110). Он говорит, что данное имя характеризует уникальный тип милосердия, которому нет человеческого аналога. Это именно ничем не обусловленная милость: «Милостивый – это Он, Который любит людей. И это проявляется в том, что, во-первых, Он создал их, во-вторых, ведёт их к вере и средствам спасения, в-третьих, делает их счастливыми в следующем мире и, в-четвёртых, дарует им возможность созерцать Его Самого, Величественного»³.

И здесь аль-Газали подходит к ключевой проблеме: как совместить абсолютное божественное милосердие с существованием зла? Как может абсолютно милосердный Бог наблюдать вечные страдания в аду и не пытаться избавить их от этого? К сожалению, именно ответ на этот вопрос является слабой частью его религиозно-философской системы. По его мнению, Бог имеет реальную возможность прекратить всякое страдание, однако он испытывает людей злом. Здесь мы видим традиционную телеологическую модель, представляющую зло и страдание как некие ступени

¹ Абу Хамид аль-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака С. 87–88.

² Абу Хамид ал-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. М., 2009. С. 74–76.

³ Там же. С. 76.

на пути к благу, в связи с чем нет в бытии никакого зла, которое не содержит в себе добра, являющегося целью. И он иллюстрирует подобную логику классической аналогией: «Несомненно, ампутация руки – это очевидный вред, однако в нём может заключаться огромная польза: здоровье остального тела. Если бы кто-то отказался от необходимой ампутации руки, то результатом этого стала бы гибель всего организма, следовательно, худшее зло. Поэтому ампутация руки во имя сохранения тела представляет собой зло, которое содержит благо. Так, основной целью, которая становится первой в рассмотрении вопроса об ампутации, является подлинное благо. Следовательно, ампутация руки – способ для достижения этой цели, то есть она проводится ради этого блага. Таким образом, то, к чему стремятся в первую очередь, – непосредственно здоровье, ампутация же второстепенна и делается ради другой цели, а не является самоцелью». Для богослова проблемой выступает не наличие зла как такового, а отношение субъектов страдания, которые из-за узости взглядов не видят за злом блага.

Однако по какой причине Аллах не может сотворить такой мир, в котором не было бы необходимости ампутации руки? От ответа на подобные вопросы он уклоняется утверждением о том, что мы не можем судить о возможности или невозможности чего-либо, хотя это и «можно познать при помощи неясного запутанного процесса распознавания, которые недоступен для большинства»¹. Далее аль-Газали старается разрешить сомнения, возникающие от попытки понять подобную логику: «Никогда не сомневайтесь, что Бог самый милосердный из всех милосердных, что „Его милость превосходит Его гнев“, а также не сомневайтесь, что тот, кто предназначает зло ради зла, а не ради блага, не заслуживает имени милосердного. За всем этим лежит тайна, раскрытие которой запрещается законом (шар‘), поэтому довольствуйтесь молитвой и не ждите, что это необъяснимое вам откроется».²

Следует также обратить внимание на то, что в конце рассуждения ал-Газали вновь ссылается на тайны, которые запрещено раскрывать: «Но это уже другое море – бездонное, необъятное, беспокойное и близкое к морю единобожия. В этом море утонули некоторые слабые, которые не ведали, как мутны [воды] его, в чём могут разобраться только знающие, ибо за морем этим стоит Тайна Предопределения, в которой запутались многие, а посвящённым в Откровение раскрыть тайну запрещено»³.

Таким образом, ни в одном своем сочинении аль-Газали не даёт однозначного ответа на вопрос о всеобщем спасении. В юридических работах он высказывается в пользу вечности ада. В рассмотренном фрагменте из «Воскрешения наук о вере» говорится о необходимости адских мук, но не указывается ни их вечность, ни их временность. В работе «99 прекрасных имен Бога» даётся лишь намёк на возможный апокатастасис, но дальнейшее обсуждение проблемы прерывается ссылками на «тайну», раскрытие которой запрещено «законом».

Литература

1. Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. – М.: Ансар, 2008. – С. 303
2. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Издательский дом «Нуруль Иршад» – С. 525

¹ Там же. С. 80.

² Там же. С. 82.

³ Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. С. 228.

3. Абу Хамид ал-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. – М.: Диля, 2009. – С 276
4. Абу Хамид аль-Газали. Файсал ат-тафрика байна ал-ислам ва аз-зандака. – Дамаск, 1993. – С. 102
5. Ибн Рушд. Фасл ал-макāl // Фалсафат Ибн Рушд. – Каир, 1935. – С. 211
6. Гайнутдин Р. И., Мухетдинов Д. В. // Исламская мысль: традиция и современность религиозно-философский ежегодник. – № 1. – 2016 – С. 760.

Проблема атрибуции псалма 49

Д. Б. Филатов, чтец
Николо-Угрешская духовная семинария

В данной статье рассматриваются существующие вопросы по данному псалму. К самым важным относятся: вариативность авторства псалма 49, адресат данного произведения, личность самого автора псалма. Данные вопросы тесно связаны с дальнейшим исследованием данного псалма. В рассматриваемом произведении приводятся мнения святых отцов, а также именитых и уважаемых специалистов в области библейского богословия.

Ключевые слова: Псалтирь, Асаф, подлинность, начальник хора.

The Problem of the Attribution of Psalm 49

Reader Damian Filatov
Nikolo-Ugreshskaya Theological Seminary

The article discusses the existing issues on this Psalm. The most important ones are: the variability of authorship of Psalm 49, the addressee of this work, the personality of the Psalm's author. These questions are closely related to the further study of this Psalm. The paper provides the opinions of the Holy fathers, as well as eminent and respected experts in the field of biblical theology.

Keywords: Psalter, Asaph, authenticity, head of the choir.

Атрибуция любого текста – один из важнейших вопросов, который стоит перед исследователем. Особенно этот вопрос существен для того, кто занимается изучением Священного Писания: подход к тексту усложняется благоговейным отношением к нему.

Практически каждый псалом имеет названия или заголовки. Одни заглавия были даны их авторами или составителями, а остальные – добавлены в более поздний период редакторами всей книги в целом.

Н. Н. Глубоковский отмечает, что надписание псалмов для некоторых исследователей имеет некую связь с произведениями, которые следует за ним. Однако это утверждение, по его мнению, не совсем верно¹.

Из заголовка становится известно о происхождении и создании того или иного псалма. Однако не всегда эти сведения помогают исследователям, которые до конца не могут определить точный смысл различных терминов в них. Обычно выделяют несколько типов заголовков, хотя их не всегда можно чётко отличить один от другого².

¹ Глубоковский Н. Н. О значении надписания псалмов // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – № 12. – М., 1889. – С. 567.

² Егоров Г., свящ. Священное Писание Ветхого Завета. – Ч. 2. Учительные и пророческие книги. – М., 2005. – С. 14–15.

К первому типу заголовков относятся сведения об авторе, редакторе или адресате. В рассматриваемом нами псалме в заголовке указано имя собственное или официальное наименование, в написании которого обычно ставится предлог «ле». Эта часть речи обладает несколькими значениями. Например, выражение «ле-Асаф» можно трактовать по-разному: «(псалом) Асафа», «для Асафа», «об Асафе»¹. Интересно, что само имя «Асаф» в повествовательной части псалмов не встречается.

Традиционно автором 49 псалма называют Асафа [евр. אַסַּפּ - собиратель, греч. Ἀσάφ] – левита и певца, жившего в эпоху св. царя Давида². Начальником родословной Асафа, сына Берехии, являлся Герсом, второй сын Левия. Помимо него в библейском тексте упоминаются еще два Асафа.

Второй Асаф был отцом Иоаха, высокопоставленного чиновника, служившего при дворе царя Езекии (VIII–VII вв. до н. э.). Он занимал должность «мазкира» – деесписателя (пер. «помнящий», «знающий»)³ и исполнял различные дипломатические поручения. Например, во время осады Иерусалима он вёл от лица царя Езекии переговоры с ассирийцами (Ис. 36:3, 22)⁴.

Немецкий ученый Вебер указывает на археологический артефакт – печать с надписью «принадлежащая Асафу», и найденную в районе Меггидо (в древности – важный город из-за своего стратегического положения) и датированную VIII в. до н. э.. Кроме того, находились и более поздние предметы – печати и талисманы, надписанные именем «Асаф». Однако, учитывая исторический и социальный контекст античного рынка, они не могут быть точно атрибутированы; более того, нельзя исключать и возможность подлога. Но на одной из этих печатей изображено пастбище, на котором стоят лицом друг к другу коровы. На этой печати также имеется надпись, которая переводится как «принадлежащий Иоаху, сыну Асафа, министру Ахаза». Можно предположить, что печать принадлежала высокому чиновнику (мазкыру) «Иоаху, сыну Асафа», упоминаемому в 2 Цар. 18:18⁵. У Вебера же дается версия о том, что первый и второй Асаф – это одно и то же лицо⁶.

Под третьим Асафом имеется в виду главный лесничий Израиля эпохи Неемии. На эту должность Асафа, который являлся ответственным за все леса Палестины, назначил вавилонский царь Артаксеркс (V в. до н. э.)⁷.

¹ Вендлэнд Э. Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских текстов. – М., 2010. – С. 20.

² Spero Sh. Was psalm 50 misplaced? Jewish Bible quarterly. – Vol. 30. – No. 1. – 2002. Pdf-version. – P. 1–6.

³ Деесписатель // Библейская энциклопедия Брокгауза. URL: <https://bible.by/lexicon/brockhaus/word/1016/> (дата обращения 12.11.2018).

⁴ Там же.

⁵ Weber B. Das wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet. URL: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Asaf_Asafiten_Asafpsalmen__2018-09-20_10_34.pdf (дата обращения 12.11.2018).

⁶ Там же.

⁷ Асаф // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. – Т. 3: Арабско-еврейская литература – Бделлий. – СПб., 1906–1913. – Стлб. 257–258.

Дальнейшие наши рассуждения посвящены Асафу, упомянутому в первом случае, а также 49 псалму – тому поэтическому произведению, которое приписывает ему традиция.

Псалом 49 (в евр. Традиции – 50) имеет существенный разброс в датировке: по одной из версий время написания псалма – VIII в. до н. э., временем пророков Осии и Михея, по другой – после вавилонского плена (VI в. до н. э.). Последняя дата якобы подтверждается указанием на «собрание святых» в 5 стихе. Однако такая датировка является не вполне правдоподобной, потому что во 2 стихе автор описывает Сион (другое название Иерусалима) как «совершенство красоты», хотя Иерусалим был разрушен в 587 году до нашей эры¹.

Всего в Псалтири имя Асафа написано над двенадцатью псалмами (49, 72–82). Обычно считается, что сам Асаф написал псалмы 49, 72, 77, 80 и 81. Авторство других псалмов, где надписано его имя – 73–79 и 92 относят к потомкам Асафа². Имеется версия, что «за певцами Асафа» стоит «высококвалифицированный круг поэтов-богословов»³.

Св. царь и пророк Давид после учреждения регулярного богослужебного пения при скинии назначил Асафа начальником одного из трёх хоров. Кроме того, он играл на кимвалах. Священное Писание свидетельствует о том, что после перенесения ковчега в Иерусалим св. царь Давид первый раз совершил пение псалма «через Асафа и братьев его»

(1 Пар. 16:7). Исследователь Ш. Сперо предполагает, что св. Давид, вероятно, впервые в истории Израиля задумал регулярное богослужение, которое состояло бы исключительно из псалмов, ежедневно исполняемых хором в сопровождении музыкального инструмента. Сочинение и проведение этого музыкального служения было поручено Асафу⁴.

В будущем сыны Асафа занимали главенствующее положение в богослужении Второго храма, потому что только представители этой династии упоминаются среди тех, кто возвратился из плена (Езд. 2:41; Неем. 7:44). Если данное утверждение принять как исторически достоверное, то перед исследователями открываются два подхода к его осмыслению.

Первый подход отсылает нас к тому, что Асаф и его потомки имеют историю, восходящую к вавилонскому изгнанию и тому времени. Так, в ранних списках 2 книги Ездры потомки Асафа выделяются в отдельную группу. Здесь же даётся перечисление их имен – от священников и левитов до простых привратников⁵.

¹ Dahood M. Psalms I: 1–50. Anchor Bible Series. Garden City, – N. Y., 1966. Kirkpatrick A. F. The Book of Psalms. The Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge University Press, 1901. – P. 277.

² Асаф // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. – Т. 3: Арабско-еврейская литература – Бделлий. – СПб., 1906–1913. Стлб. 257–258.

³ Weber B. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. URL: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Asaf_Asafiten_Asafpsalmen__2018-09-20_10_34.pdf (дата обращения 12.11.2018).

⁴ Spero Sh. Was psalm 50 misplaced? Jewish Bible quarterly. – P. 5.

⁵ Weber B. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. URL: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Asaf_Asafiten_Asafpsalmen__2018-09-20_10_34.pdf (дата обращения 12.11.2018).

Второй подход говорит о том, что потомки Асафа вернулись в Иерусалим после Вавилонского плена и сыграли важную роль в восстановлении богослужения Второго храма. Книга Паралипоменон указывает на выдающееся место Асафа в устройении богослужения первого храма, что может быть истолковано в пользу этого подхода¹.

Библейское повествование особенно подчёркивает их пророческое призвание (1 Пар. 25:1–2; 2 Пар. 20:14–23). Позднее высокое положение Асафа при храме приравнивалось к авторитету св. царя Давида. Это подтверждает тот факт, что его псалмы воспевались при восстановлении совершения богослужений в храме при царе Езекии (2 Пар. 29:30)². Постановление царя Езекии «восхвалять Бога в словах Давида и провидца Асафа» означает разрешение на использование текстов, приписываемых св. Давиду и Асафу соответственно. Вероятно, это указание на авторитет собрания псалмов Давида и Асафа, использовавшихся в храмовом служении³.

Обращение к Асафу как к «прозорливцу» и пророческий смысл его псалмов дают возможность говорить о нём, как о храмовом пророке⁴.

В книге Неемии говорится о том, что среди левитов появляются потомки Асафа. Здесь указано, что они несут ответственность за богослужебный порядок в Иерусалимском храме (Неем. 11:22). Кроме того, один из потомков по линии Асафа-Матфании возникает в контексте восстановления стен Иерусалимского храма и упоминается среди «сыновей священников» «с трубами» (Неем. 12:35).

Из книги Неемии известно также и то, что Асаф был поставлен как псалмопевец (вновь напрашивается параллель с царем Давидом) и считался, как и св. Давид, организатором богослужебного использования псалмов: «во дни Давида» Асаф являлся начальником, и у него было много хвалебных и благодарственных песен Богу (Неем.12:46).

В еврейской экзегетической традиции этот псалом относят к так называемым «псалмам элогиста». Это название обусловлено тем, что в псалме имя «Элогим» встречается весьма часто, когда как термин «Иегова» используется довольно редко. Для псалмов, которых традиция приписывает Асафу, свойственны некоторые особенности. Главным образом, это отличительный пророческий тон, который во многом определяет частые вставки собственной речи Бога. В связи с этим в еврейской традиции возникло предположение, что именно по этой причине Асафу был дарован пророческий титул «провидец» (2 Пар. 29:30). Однако

¹ Там же.

² «И сказал царь Езекия и князья левитам, чтоб они славили Господа словами Давида и Асафа прозорливца, и они славили с радостью и преклонялись и поклонялись» (2 Пар. 29:30). А.П. Лопухин разъясняет смысл этих слов так: «Слова Давида и Асафа», которыми, левиты должны были славить Иегову, могут быть только псалмами обоих вдохновенных творцов псалмов: Асафу принадлежат в Псалтири, судя по надписаниям, 12 псалмов». Лопухин А.П. Толковая Библия. URL: http://bible.optina.ru/old:2par:29:20#lopuxin_ap (дата обращения 15.09.2018).

³ Weber B. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. URL: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Asaf_Asafiten_Asafpsalmen__2018-09-20_10_34.pdf (дата обращения 12.11.2018).

⁴ Асаф // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. – Т. 3: Арабско-еврейская литература – Бделлий. – СПб., 1906–1913. – Стлб. 257–258.

другие ветхозаветные тексты (1 Пар. 25:5¹; 2 Пар. 35:15²) указывают на то, что это обращение применялось ко всем певцам. Объясняется подобное сходство родством поэтического воодушевления с пророческим³.

В талмудической традиции существует несколько версий атрибуций 49 псалма. Одна из них гласит, что Асаф оказывал св. Давиду интеллектуальную помощь в написании псалмов⁴. Согласно другой версии, Асаф, живший во времена Вавилонского плена и видевший разрушение храма, посредством псалма выражал радость о том, что Господь «излил гнев Свой только на бревна и камни»⁵.

В святоотеческой экзегетической традиции авторство псалмов приписывалось различным лицам. Об этом свидетельствовали такие святые отцы и древние христианские учителя, как св. Ипполит, свт. Афанасий, Ориген, свт. Иларий, бл. Феодорит, бл. Иероним и др. Так, последний замечал, что «мы считаем заблуждающимися тех, которые приписывают Давиду все псалмы»⁶, то есть и не надписанные его именем. При этом в соответствии с новозаветным пониманием Псалтири как Псалтири св. царя Давида, то есть писанием св. Давида (Мф. 22:43; Лк. 20:42; Деян. 2:25; Рим. 4:6), святые отцы справедливо полагали, что в Псалтири наблюдаются преимущественно пророческие мысли св. Давида и объединение в нём всех остальных псалмопевцев⁷.

Что же касается 49 псалма, то святые отцы и учителя Церкви в большинстве своём считали, что авторство принадлежит Асафу. В этом можно убедиться, рассмотрев комментарии святых писателей – представителей различных экзегетических школ: Александрийской, Антиохийской, Каппадокийской, Латинской.

Святитель Афанасий Александрийский прямо указывает, что Асаф «воспевает этот псалом»⁸.

Для бл. Феодорита Кирского, представителя Антиохийской экзегетической традиции, Асаф также является автором этого псалма: «Псалом Асафу». Это – наставник особого лика псалмопевцев, как даёт знать книга Паралипоменон (1

¹ «Все эти сыновья Емана, прозорливца царского, по словам Божиим, чтобы возвышать славу его. И дал Бог Еману четырнадцать сыновей и трех дочерей» (1 Пар. 25:5). А. П. Лопухин, комментируя эти слова, отмечает, что «Еману присваивается название «видящий», которое и по значению и по употреблению в Св. Писании равносильно слову «пророк»». Лопухин А. П. Толковая Библия. URL: <http://bible.optina.ru/old:1par:25:05> (дата обращения 15.09.2018).

² Асаф // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 3: Арабско-еврейская литература – Бделлий. – СПб., 1906–1913. – Стлб. 257–258.

³ Архипов А.С. Асаф // Православная энциклопедия. – Т. 3. – М., 2009. – С. 586–587.

⁴ «И певцы, сыновья Асафовы, оставались на местах своих, по установлению Давида и Асафа, и Емана и Идифуна, прозорливца царского, и привратники у каждых ворот: не для чего было им отходить от служения своего, так как братья их левиты готовили для них». (2 Пар. 35:15). А. П. Лопухин, ссылаясь на различные переводы Библии, справедливо полагает, что слово «прозорливец» или «пророк» относится ко всем трем псалмопевцам – сотрудникам св. царя Давида. Лопухин А. П. Толковая Библия. URL: <http://bible.optina.ru/old:2par:35:15> (дата обращения 15.09.2018).

⁵ Там же.

⁶ Иероним Стридонский, бл. Письмо к Марцелле о кончине Леи // Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma/#note60_return (дата обращения 15.09.2018).

⁷ Олесницкий А. А. Руководственные о Священном Писании сведения, из творений святых отцов и учителей Церкви извлеченные. – СПб., 1894. – С. 6–65.

⁸ Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasiy_Velikij/tolkovanie-na-psalmy/49 (дата обращения 12.11.2018).

Пар. 25:26). Настоящий же псалом, приписываемый Асафу, согласен с псалмом, ему предшествующим, потому что предвозвещает также будущий суд и пришествие Бога и Спасителя нашего; предвозвещает вместе и Новый Завет, показывая, что служение, подзаконное Богу, не угодно»¹. Однако бл. Феодорит добавляет, что этот псалом написан Асафом «под влиянием пророчества Давида»².

А вот современник и друг бл. Феодорита, святитель Иоанн Златоуст, считал, что автором псалма следует считать св. царя Давида. Впрочем, святитель Иоанн полагал, что св. царь и пророк Давид – автор всех псалмов³.

Бл. Августин, анализируя значение самого имени с точки зрения лингвистики «Асаф» – лат. congregatio, греч. συναγωγή), подразумевает в нём символический образ синагоги, то есть собрания верующих в истинного Бога людей в Ветхом Завете, из которого в будущем произошли апостолы⁴.

В русской богословской традиции написание Псалтири приписывалось различным авторам. Об этом писали такие известные отечественные исследователи Священного Писания, как святитель Филарет⁵, митрополит Московский, и митрополит Арсений⁶, прот. Герасим Павский⁷ и свящ. Николай Вишняков⁸.

Итак, из русской богословской литературой можно почерпнуть следующие обстоятельные доводы и получить следующие сведения об авторе 49 псалма.

Асаф, сын Варахии, близок св. царю Давиду по авторитету и значимости среди других псалмопевцев, по духу, характеру и сердечности содержания псалмов.

Надписанные именем Асафа 12 псалмов: 49:72–82 имеют текстологическое сходство: согласно проф. П. А. Юнгеру, «в них прославляется и разъясняется истинное благочестие ветхозаветного подзаконного исполнителя обрядового закона, но соединяемое с высшим духовным пониманием и исполнением его»⁹, особенно это касается рассматриваемого нами псалма 49¹⁰. Таким образом, в русской литературе¹¹ авторитет Асафа как автора 49 псалма признаётся и доказывается, равно как и авторство ещё четырёх псалмов: 72, 77, 80, 81.

¹ Феодорит Кирский, блаженный. Толкование на сто пятьдесят псалмов. – М.: Сибирская благовозвонница. – 2013. – С. 210.

² Там же.

³ Иоанн Златоуст, свт. Беседа 18 на псалом 49 // Беседы на псалмы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy_na_psalmy/18 (дата обращения 19.11.2018).

⁴ Архипов А. С. Асаф // Православная энциклопедия. – Т. 3. – С. 586.

⁵ Филарет (Дроздов), митр. Руководство к познанию книги Псалмов // ЧОЛДП. – 1872. – Кн. 1. – С. 1–21.

⁶ Арсений (Москвин), митр. Введение в священные книги Ветхого Завета // ТКДА. – 1873. – № 6. – С. 1–96.

⁷ Павский Г., прот. Обзорение книги псалмов: Опыт археологический, филологический и герменевтический. – СПб., 1814.

⁸ Вишняков Н., свящ. О происхождении Псалтири. – СПб., 1875. – С. 309–310; Профессор П. А. Юнгер считал, что исследование Вишнякова «особенно ценно по своему современно-научному характеру и обстоятельной мотивировке библиологических вопросов». См.: Юнгер П. А. Введение в Ветхий Завет. – Кн. 2. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/ (дата обращения 23.10.2018).

⁹ Там же.

¹⁰ Разумовский Г., прот. Объяснение священной книги псалмов. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Razumovskij/objasnenie-svjashennoj-knigi-psalмов/49 (дата обращения 17.10.2018).

¹¹ Вишняков Н., свящ. О происхождении Псалтири. – С. 309–368.

В связи с тем, что в постбиблейский период практически нет новой информации об Асафе и его потомках, история изучения в более узком смысле недоступна для полноценного исследования. В более широком смысле Асаф представляет собой архетип и тип поэта, исполнителя и композитора священных песен. Об этом может свидетельствовать эпитафия знаменитого лютеранского поэта-священника Пола Герхардта (1607–1676), похороненного в Люббене (Бранденбург)¹. В этом небольшом произведении имеются следующие строки: «В звуках, наполненных силою – так звучит арфа Асафа, – / Он возносил хвалу Христу / С небесными песнями. / Часто исполняйте его песни о Христе, в святом торжестве. / Так Дух Божий проникает, / Проникает через эту песнь в вашу грудь»².

Литература

1. Арсений (Москвин), митр. Введение в священные книги Ветхого Завета // ТКДА. 1873. № 6. С. 1-96
2. Архипов А.С. Асаф // Православная энциклопедия. Т. 3. С. 586.
3. Асаф // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 3: Арабско-еврейская литература – Бделлий. СПб., 1906-1913. Стлб. 257-258.
4. Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/tolkovanie-na-psalmy/49 (дата обращения 12.11.2018).
5. Вендлэнд Э.Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских текстов. М., 2010. С. 20.
6. Вишняков Н., свящ. О происхождении Псалтири. С. 309-368.
7. Глубоковский Н.Н. О значении надписания псалмов // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. № 12. М., 1889. С. 567.
8. Дееписатель // Библейская энциклопедия Брокгауза. URL: <https://bible.by/lexicon/brockhaus/word/1016/> (дата обращения 12.11.2018).
9. Егоров Г., свящ. Священное Писание Ветхого Завета. Ч. 2. Учительные и пророческие книги. М., 2005. С. 14-15.
10. Иероним Стридонский, бл. Письмо к Марцелле о кончине Леи // Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma/#note60_return (дата обращения 15.09.2018).
11. Иоанн Златоуст, свт. Беседа 18 на псалом 49 // Беседы на псалмы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy_na_psalmy/18 (дата обращения 19.11.2018).
12. Лопухин А.П. Толковая Библия. URL: http://bible.optina.ru/old:2par:29:20#Ioruxin_ar (дата обращения 15.09.2018).
13. Немецкая поэзия. Век X - век XX. М., 1979. С. 204-212.
14. Олесницкий А.А. Руководственные о Священном Писании сведения, из творений святых отцов и учителей Церкви извлеченные. СПб., 1894. С. 6-65.

¹ Немецкая поэзия. Век X – век XX. – М., 1979. – С. 204–212.

² Weber B. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. URL: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Asaf_Asafiten_Asafpsalmen__2018-09-20_10_34.pdf (дата обращения 12.11.2018).

15. Павский Г., прот. Обзорение книги псалмов: Опыт археологический, филологический и герменевтический. СПб., 1814.
16. Разумовский Г., прот. Объяснение священной книги псалмов. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Razumovskij/objasnenie-svjashhennoj-knigi-psalмов/49 (дата обращения 17.10.2018).
17. Феодорит Кирский, блаженный. Толкование на сто пятьдесят псалмов. М.: Сибирская благовонница. 2013. С. 210.
18. Филарет (Дроздов), митр. Руководство к познанию книги Псалмов // ЧОЛДП. 1872. Кн. 1. С. 1-21.
19. Dahood M. Psalms I: 1-50. Anchor Bible Series. Garden City, N.- Y., 1966. Kirkpatrick A. F. The Book of Psalms. The Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge University Press, 1901. P. 277.
20. Spero Sh. Was psalm 50 misplaced? Jewish Bible quarterly. Vol. 30, No. 1, 2002. Pdf-version. P. 1-6.
21. В. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. URL: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Asaf_Asafiten_Asafpsalmen_2018-09-20_10_34.pdf (дата обращения 12.11.2018).

УДК 1.316:271

Средневековые хосписы как проявление этики милосердия

М. А. Антипов

Пензенская духовная семинария

Статья посвящена становлению хосписного движения и доминирующей роли христианства в этом процессе. Указывается и подтверждается историческими фактами, что первые странноприимные дома (прототипы современных хосписов) создавались при религиозных орденах и монастырях. Обосновывается положение о реализации в практике странноприимничества заповеди Христа о любви к ближнему.

Ключевые слова: милосердие, христианство, странноприимный дом, социальная помощь incurable больным.

Medieval Hospices as a Manifestation of Mercy Ethics

M. Antipov

Penza Theological Seminary

The article is devoted to the formation of the hospice movement and Christianity's dominant role in this process. It is indicated and confirmed by historical facts that the first hospice houses (prototypes of modern hospices) were created at religious orders and monasteries. The article substantiates the proposition of the implementation of Christ's commandment of love for one's neighbour in the hospice's practice.

Keywords: mercy, Christianity, hospice, social assistance to incurable patients.

Несмотря на значительный исторический, а точнее историко-религиозный средневековый, компонент в проблематике данной статьи, как видно из её названия, первостепенным в данном исследовании является социально-философский аспект. А философское рассмотрение тех или иных социальных явлений, процессов, событий фактов, составляющих историческую действительность, равно как и фактов и событий настоящего, предполагает их интерпретацию в качестве фрагментов социальной реальности, компонентов ткани общественной жизни, испытывающих на себе воздействие универсальных закономерностей существования и развития социума.

Так, деятельность средневековых странноприимных домов рассматривается как первоначальный этап становления и развития хосписного движения в мире, в рамках которого реализуется социальная помощь incurable больным [8]. А этот процесс, в свою очередь, интерпретируется как проявление универсальных закономерностей существования и развития общества (например, самоорганизация и стремление к упорядоченности через создание и воспроиз-

водство комплекса социальных норм), среди которых важное место занимают нормы религиозной этики.

Что же касается роли христианства в развитии социума на протяжении многих веков его существования, то здесь актуальным будет высказывание кардинала Пупара: «Христианское присутствие дало Европе духовный и этический взгляд на жизнь, уважение достоинства человеческой личности, веру в способности разума и любовь к истине, убеждение, что человек свободен, а закон и равенство имеют приоритет, признание центральной роли семьи, братства и солидарности...» [2, с. 7-8].

Социальную помощь инкурабельным больным в средневековом обществе целесообразно рассматривать в рамках религиозно-деятельностной парадигмы анализа социальной реальности и всех процессов, в ней происходящих. Социальная помощь умирающим с позиций христианской этики милосердия является отчётливо выраженной формой реализации заповеди о любви к ближнему, о том, как человеку нужно относиться к другому человеку в случае, если последний испытывает определённые жизненные трудности.

Человек в религиозной парадигме есть продолжение Бога на земле, его творение, вершина земного мира. Таким образом, Бог реализует себя на Земле через человека, посредством деятельности человека, направляя его активность в нужное русло, в удобные ему формы. Социальная помощь умирающим больным есть проявление милосердия, богоугодное дело. Поэтому, осуществляя её, человек делает важный шаг в сторону восстановления цельности, сближения с Богом, достижения Спасения. И действительно, исторический анализ явления социальной помощи инкурабельным больным показывает, что реализовывалась она, в основном, в странноприимных домах, принадлежавших монастырям и рыцарским орденам.

В средние века хосписами называли монастырские дома для заболевших пилигримов, совершавших паломничества в Святую землю (Палестину). В переводе с латинского языка слово «*hospes*» первоначально означало «гость», затем его значение изменилось: оно стало обозначать хозяина, а образованное от «*hospes*» прилагательное «*hospitalis*» стало означать «дружелюбный, гостеприимный».

Еще одно слово «*hospitium*» означало тёплые, дружеские отношения хозяина и гостя, а впоследствии, и определённое место реализации этих отношений.

Принципы работы современных хосписов как учреждений, где облегчаются страдания больных на терминальной стадии, хотя и претерпели изменения в соответствии с развитием медицинских и социальных технологий, были сформированы в раннехристианскую эпоху. Зародившись в Восточно-Средиземноморском регионе, идея странноприимничества достигла латинского мира во 2 пол. IV века н.э., когда ученица святого Иеронима Фабиола открыла хоспис для больных и паломников. С данного времени заповедь из притчи об овцах и козлах (Мф 25:35-36) – накормить алчущего, напоить жаждущего, принять странника, одеть нагого, посетить больного или узника – активно реализуется многими монашескими орденами. Эти принципы вкупе с заповедью Христовой «так, как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали мне» (Мф 25:40) были основой благотворительной деятельности, распространившейся по всей Европе.

Известно, что в раннем средневековье существовали два основных направления деятельности монахов: пассивное, заключающееся в усиленном стремлении к аскетизму (в связи с массовым паломничеством в Святую Землю получило распространение подражание страданиям Христовым), и активное, проявлявшееся в уходе за нуждающимися, в том числе за больными и ранеными. В X веке Святой Бернард из Ментона основал Хоспис рядом с горным перевалом на границе Швейцарии с Италией. Также в XI–XII веках действовали ордена госпитальеров, рыцарские ордена и женские монастыри, всецело посвящающие себя уходу за ранеными и больными и тем и подобным делам милосердия». К подобным объединениям относились ещё и такие, как:

1. Орден госпитальеров Святого Антония, основанный в 1095 году в Дофинэ рыцарем Гастоном, посвятивший себя заботам о больных.

2. Орден иерусалимских госпитальеров (иоаннитов), о котором будет сказано позже.

3. Французский рыцарский орден тамплиеров (храмовников).

4. Немецкий орден тевтонских рыцарей.

5. Орден госпитальеров Святого Духа.

6. Женские общины, предназначенные для деятельности в странноприимных домах, лазаретах и тому подобных учреждениях, принадлежащих орденам.

В 1122 году папою Калликстом II был утверждён орден сепулькринцев («Братья-крестоносцы Гроба Господня в Иерусалиме»). Они стали заботиться «о паломниках в Святой Земле, которым они оказывали гостеприимство, о больных и нищих» [5, с. 104]. Для этого они основывали госпитали – термин, в средние века, обозначавший больницу и странноприимный дом вместе.

Подобная деятельность осуществлялась «госпитальерами Святого Духа. Сын графа Монпелье Гийома VII Ги сплотил около себя группу лиц, вместе с ним готовых посвятить себя уходу за больными. В 1198 году, когда во Франции дело Ги уже окрепло, Иннокентий III утвердил «орден госпиталитов Святого Духа», а в 1204 году передал Ги госпиталь при одной римской церкви, посвященной Деве Марии [5, с. 109].

Теперь рассмотрим подробнее историю возникновения и деятельности Ордена иерусалимских госпитальеров (сейчас этот орден носит название «суверенный Военный Орден Госпитальеров Святого Иоанна Иерусалимского Родоса и Мальты»), поскольку данную организацию можно считать важнейшим субъектом социальной помощи терминальным больным в средневековье, заложившим начала данного вида деятельности.

Примерно в середине XI века итальянский купец Мауро, получил от владельца Палестины калифа египетского Боменсора разрешение на то, чтобы открыть в Иерусалиме, вблизи от Гроба Господня, госпиталь – дом для странствующих пилигримов. Данный госпиталь (от лат. слова *gospitalis* – гость) был посвящён жившему в VII веке святому Иоанну Элеймону, патриарху Александрийскому. У паломников закрепилось название этого дома «Госпиталь Иоанна Милостивого». Древним хронистом Гийомом Тирским отмечалось, что имя Иоанн Элеймон латиняне переименовали на Иоанна Лемонье (что означает «милостивый»), что дало жизнь названию братства «иоанниты». Уже позднее покровителем иоаннитов стал Иоанн Иерусалимский – святой Иоанн Креститель.

Некоторое время спустя госпиталь превратился в небольшой монастырь, который во время первых крестовых походов (в XI–XII веках) оказывал активное содействие христианам. По окончании Первого крестового похода 1097 г. внимание на госпиталь обратил иерусалимский король Готфрид Бульонский и стал ему помогать. Такое покровительство способствовало тому, что в 1099 г. братство иоаннитов преобразуется в Орден. «Основателем ордена считается провансальский рыцарь Жерар Том. Приняв имя Иоанна Александрийского, жившего в VII веке, орден занимался на первых порах тем, что давал приют и уход занедужившим или раненым пилигримам, приехавшим из Европы поклониться Святому Гробу». [6, с. 120–121]. Также госпитальеры строили свои странноприимные учреждения в тех европейских городах, откуда чаще всего начинали свой нелегкий путь паломники: в Марселе, Отранто, Барии, Мессине, а также в Константинополе (госпиталь святого Симеона) [Там же, с. 121].

Известно, что «...в 1170 году главный госпиталь ордена располагал более, чем двумя тысячами коек, больные и раненые получали безвозмездную помощь...» [Там же, с. 21–22].

В благотворительные цели госпитальеров, таким образом, входило:

1. Обеспечение пилигримов крышей над головой и питанием.
2. Уход за больными.
3. Погребение умерших.

Пользуясь современной терминологией, социальная помощь терминальным больным в те времена включала в себя медицинскую помощь, санитарно-гигиенический уход и натуральную помощь.

Позже социальная помощь неизлечимым больным отошла у госпитальеров на второй план перед военной деятельностью, ей стало уделяться меньше внимания. Однако сам факт оказания такой помощи именно в странноприимных домах данного ордена позволяет нам считать этот факт началом, отправной точкой, с которой началось развитие социальной помощи терминальным больным в западном мире.

Со временем многие из данных «орденов и учреждений или совершенно утратили своё значение, или приобрели характер совершенно несоответственный их первоначальному назначению, как было с тамплиерами, представлявшими в последнее время своего существования нечто вроде крупного торгового и банкирского дома... Более живучими оказались учреждения, предназначенные для ухода за больными и нуждающимися, особенно женские, получившие развитие в позднейшее время» [5, с. 114-115].

По мере развития ордена и распространения влияния во многих странах увеличивалось и количество странноприимных домов, принадлежащих Мальтийскому ордену. Так, «в XIV веке организация госпиталей для всех страждущих по-прежнему оставалась одной из важнейших функций ордена. Помимо центрального госпиталя на Родосе каждое приорство в европейских странах создавало свой и на его содержание выделялась особая статья бюджета» [7, с. 60].

Таким образом, мы видим, что заботу о неизлечимо больных и умирающих принесло в Европу христианство. У античных медиков в силу присущего их мировоззрению фатализма помощь безнадежно больным считалась оскорблением

богов: обычному человеку, даже наделённому даром врачевания, не пристало сомневаться в том, что боги вынесли больному смертельный приговор.

Понятие «странноприимный дом» было известно и в нашей стране. Вот как описывается странноприимный дом Брокгаузом и Ефроном, составителями энциклопедического словаря, опубликованного в 1896 году: «Дом странноприимный – собственно дом для призрения бедных странников, находящихся в пути, подобные заведения под именем ксенофории появились уже в первые века христианства; во множестве они устраиваются на Востоке». Авторы называют странноприимный дом в Курске, при котором находилась больница, и который существовал с 1856 года; странноприимный дом графа Шереметьева в Москве, открытый в 1810 году и состоящий из богадельни, больницы и лечебницы для приходящих; странноприимный дом князей Куракиных в Москве для военных; странноприимный дом секунд-майора Ахлебаева в Москве, а также странноприимный дом Таранова-Белозёрова в Симферополе [1, с. 9–10].

Хотя большинство первых хосписов на первое место ставили духовную поддержку, заболевшие паломники получали, если нуждались, и посильный медицинский уход. Таким образом, можно выделить одно направление социальной помощи инкурабельным больным, которое в эпоху Средневековья носило приоритетный характер – духовное. Странникам оказывалась помощь по преодолению душевного кризиса, с ними беседовали, помогая в поиске ответов на извечные вопросы о смысле жизни, смерти и бессмертии, искупительной роли страданий и т. д.

Что касается отношения представителей средневекового общества к смерти и больным и умирающим, то можно с убеждением сказать, что средневековое общество было абсолютно открыто страху смерти, оно не отрицало идею наблюдения за страданиями в тех госпиталях и домах призрения, которые не были хосписами в современном понимании этого слова. Социальная помощь инкурабельным больным в то время была одним из направлений деятельности рыцарских орденов, которые более известны своей политической, хозяйственно-экономической и военной деятельностью.

В целом социальная помощь инкурабельным больным является одним из элементов практики христианских организаций по всему миру. Вот как о значении христианской религии для общества говорит Глаголев: «Христианская проповедь сочувствия, сострадания и милосердия в сочетании с благотворительной деятельностью и помощью нуждающимся является своеобразным образованием духовной культуры и формой духовно-практической деятельности. Хотя её целевое назначение в религии связано с общественным утверждением той или иной конфессии, а часто и с самоутверждением верующих, духовный резонанс этой деятельности шире её конфессиональной функции. Она соучаствует в передаче важнейшего этического принципа – утверждения человека, несмотря на его состояние, положение, возможности, как высшей цели общественной практики, постоянного объекта внимания, непосредственного отношения каждого человека» [с. 18–19].

Итак, мы видим, что первыми субъектами социальной помощи терминальным больным, о которых есть фактические сведения, были рыцарские ордена. Это было обусловлено общим социальным фоном той эпохи: крестовые по-

ходы, борьба за Гроб Господень и Святую Землю, господство христианской религии. Причин осуществления такой деятельности рыцарскими орденами было несколько: завоевание доверия в обществе и достижение высокого статуса, реализация богоугодного дела во имя спасения души, забота о своих соратниках и представителях своего этноса. Затем инициатива от рыцарей перешла к монастырской братии. Что руководило ими? Прежде всего, стремление жить по заповедям Иисуса Христа, незыблемая вера в спасение души для избавления от имманентно присутствующего каждому человеку страха смерти.

Если рассматривать социальную помощь инкурабельным больным как один из видов социального обслуживания, то можно выделить три формы социальной помощи им: стационарную (социальная помощь в учреждении), полустационарную (дневной стационар) и нестационарную (помощь на дому). Таким образом, монастырские странноприимные дома и был первыми стационарами, где оказывалась социальная помощь терминальным больным. Важно, что в начале своего развития социальная помощь инкурабельным больным подразумевала оказание помощи людям с различными заболеваниями, а также тяжелораненым. Это отличает средневековые хосписы от современных, ориентированных в большинстве своем на онкологических больных, находящихся на терминальной стадии заболевания.

Таким образом, зарождение и становление в средневековую эпоху хосписного движения происходило в рамках деятельности христианских монастырских братств и орденов. Являя собой практическую реализацию этики милосердия, странноприимные дома становились для многих последним приютом в земной жизни, местом, где они находили облегчение своим вызванным тяжёлым недугом страданиям и достойно встречали конец земной жизни. Создание достойных условий в последние недели и дни жизни и достойного умирания – именно в этом состоит миссия распространённых во многих странах современных хосписов. Несмотря на светский характер многих из этих учреждений, все они действуют в рамках принципа милосердия и любви к ближнему, реализуя высшие идеалы христианской морали [4]. Исходя из этого положения, можно заключить, что уровень развития хосписного движения в том или ином обществе служит индикатором его нравственной зрелости, выражаемой через понятия гуманности, солидарности, справедливости, альтруизма и близкие им, а нравственная зрелость позволяет судить о крепости социальных связей, жизнеспособности социума, с одной стороны, и качестве и благополучии каждого индивида, с другой.

Литература

1. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. – СПб., 1896. – Т. XI
2. Глаголев В. С. Христианские организации и духовная жизнь общества (Международные аспекты). – М.: Высшая школа, 1991. – 64 с.
3. Захаров В. А. Мальтийский орден и его место в системе европейских государств // Вопросы истории. – № 8 – 2006. – с. 22–37
4. Зорза Р., Зорза В. Путь к смерти. Жить до конца. – М.: Прогресс, 1990. – 248 с.

5. Карсавин Л. П. Монашество в средние века. – М.: Высшая школа, 1992. – 192 с.
6. Печников К. А. «Рыцари церкви». Кто они? Очерки об истории и современной деятельности католических орденов. – М.: Политиздат, 1991. – 352 с.
7. Печникова Р. Ю. Мальтийский орден в прошлом и настоящем. – М.: Наука, 1990. – 172 с.
8. Твайкросс Роберт Дж., Фрамpton Дэвид Р. Введение в паллиативное лечение. – М.: События Паббликейшн, 1992. – 36 с.

УДК: 940.1

К вопросу об истории и границах влияния Константинопольского патриархата во времена служения свт. Иоанна Златоуста

А.В. Горайко
Пензенская духовная семинария

В свете современных претензий Константинопольского патриархата на полное доминирование в Православной Церкви очень важно проанализировать историю складывания канонической территории архиепископа столицы Византийской империи и причины возвышения Константинопольской кафедры. На примере деятельности свт. Иоанна Златоуста становится понятным, как происходил этот процесс в кон. IV – нач. V вв.

Ключевые слова: Константинополь, патриарх, митрополит, архиепископ, Хризостом, Златоуст, Церковь, Византия, Новый Рим, Феофил, Александрия, каноническая территория.

On the Question of the History and Influence Boundaries of Constantinople Patriarchate during the Service of St. John Chrysostom

A. Gorayko
Penza Theological Seminary

In the light of the current Constantinople Patriarchate's claims for complete dominance in the Orthodox Church, it is very important to analyse the history of the formation of the canonical territory of the Archbishop of the Byzantine Empire's capital and the reasons for the elevation of the Constantinople Chair. By the example of St. John Chrysostom's activity it becomes clear how this process took place at the turn of the 5th century.

Keywords: Constantinople, Patriarch, Metropolitan, Archbishop, Chrysostom, Church, Byzantium, New Rome, Theophilus, Alexandria, canonical territory.

11 мая 330 г. была освящена столица Византийской империи – Константинополь [1, р. 339. См. также: 2, с. 131]. Прошло ещё немного времени, и уже во второй половине IV в. позднеантичный полис, известный некогда как Византий, стал переживать бурный рост численности населения, развития торговли, коммунального строительства и, конечно же, внешних границ.

Градообразующим центром Константинополя стал Большой императорский дворец, который представлял собой обособленный от остального города комплекс сооружений, куда входили императорские покои, разного рода службы, залы для приёмов и канцелярий, помещения для придворной гвардии, конюшен, арсенала, гавани, бань, складов, тюрем. Значительную площадь занимало военное поле.

Столица восточной Ромейской империи была обнесена крепостной стеной как с суши, так и с моря, а её площадь первоначально составляла около 10 кв. км. [3, с. 34]. При императоре Константине I (306–337 гг.) [4, р. 338] была застроена лишь часть территории города, его ядро – примыкавшая к императорскому дворцу центральная площадь города Августейон, преторий, помещение для собраний, храмы, дворцы сенаторов, водопровод, общественные бани, фонтаны [3, с. 34].

В середине IV в. отмечается увеличение числа торговцев и ремесленников, привлечённых в город не только его статусом, но и действительно исключительно выгодным для развития своего дела положением. К концу столетия Константинополь превращается уже в крупный торгово-ремесленный центр, в котором развивалось не только государственное, дворцовое производство, но и не менее бурно частное [3, с. 34]. В это время на его улицах можно было встретить ремесленников из Александрии и Сирии. Прибрежные участки столицы интенсивно застраивались гаванями, пристанями, складами. Город рос не только как потребляющий, но и как важный торговый и ремесленный центр [3, с. 34].

Добиваясь превращения строящегося мегаполиса в крупнейший торговый порт Средиземного, Мраморного и Черного морей, святой равноапостольный император Константин Великий и его ближайшие преемники немало внимания уделяли строительству причалов и торговых складов. Василевс соорудил удобную для стоянки судов гавань, всячески покровительствовал местным мореходам, заботился об увеличении не только военного, но и торгового флота, который мог бы вернуть городу торговую славу древнего Византия [5, с. 39].

В пределах постройки оборонительной стены императора Феодосия Великого (379–395 гг.) [6, р. 1361] площадь Константинополя составляла 1430 га [7, с. 323], из них 375 га приходилось на первые десять районов столицы, в которой проживало 80 % населения города. А вот на окраинный XIV район полиса, занимавшего 700 га, приходилось только 20 % жителей [8, р. 29. См. также: 7, с. 323].

Столица империи – «Новый Рим» [9, с. 35] – поражал современников своей красотой и величием. Центром официальной политической жизни столицы являлся район, окружавший главную его площадь, – Августеон. Сюда выходили Большой императорский дворец и здание Сената. Вблизи находились преторий эпарха города и ипподром. Большой императорский дворец представлял собой сложный комплекс построек, раскинувшихся на огромной территории, на склоне среди рощ и садов [10, с. 107].

Со временем появилась необходимость обнести мощными стенами всю расширившуюся территорию города. Их строительство было завершено уже в годы царствования императора Феодосия II [5, с. 39] (408–450 гг.) [11, р. 1361].

К концу IV в. Константинополь стал городом с большим количеством торгово-ремесленного населения и с уже сложившимися сложными социально-религиозными проблемами. Число жителей столицы империи этого времени колеблется от 100 до 700 тыс. человек [12, р. 310].

Социальная структура Константинополя в ранневизантийское время отражала как типичные отношения позднеантичного общества, так и особое положение города. На высшей ступени социальной лестницы находились аристократы – сенаторы [13, с. 17]. С конца IV в. и сенаторская прослойка, и военно-

чиновная знать представляли собой сближавшуюся и постепенно сливавшуюся в один социальный слой господствующую верхушку империи – крупных собственников [14, с. 155]. В столице проживали также и представители торговоростовщической верхушки, военно-чиновная бюрократия, большое количество служащих двора, а также многочисленный, подкармливаемый государством и знатью, плебс [10, с. 110].

Новая столица Римской империи должна была стать центром государства, в котором христианство являлось государственной религией. Поэтому в царствование Константина Великого здесь началось строительство большого количества храмов [5, с. 38]. Если каждый монастырь есть город Божий, то Константинополь заслуживал имени «города, охраняемого Богом», так как религиозные постройки в конце IV в. находились на всех улицах города и его окрестностей, на холмах, среди долин и на берегу моря [15, с. 39].

Исследователи не склонны переоценивать темпы становления Константинополя как новой христианской «столицы» империи [16, с. 122]. Так, чуть ли не до 80-х гг. IV ст. епископ столицы имел небольшое влияние в жизни империи. Его несколько возвышала лишь близость к императорской власти, а в церковном формально-каноническом отношении епископ Константинополя был просто одним из архиереев провинции «Европа», подчинённым митрополиту Гераклеи (хотя и находился под патронатом императорской власти) [16, с. 122].

Не следует также недооценивать реальное значение того обстоятельства, что исторически уже все территории восточной половины империи в их церковно-организационной структуре были разделены между ведущими церковными кафедрами, и епископ столицы являлся только епископом самого Константинополя [16, с. 122].

Важно также отметить, что до 80-х гг. IV в. религиозная жизнь столицы сводилась к ожесточенной идеологической борьбе отдельных групп, которую некоторые исследователи характеризуют как «религиозную анархию» и «богословие улицы», поскольку религиозные лидеры были практически бессильны, а их популярность зависела от симпатий толпы [17, с. 11].

Императорский Указ 380 г. об утверждении господства ортодоксального христианства [18, XVI. 1. 2. См. об этом: 19, с. 166] и Вселенский собор 381 г. резко изменили положение столичной Церкви и ее архиерея [19, с. 166–167]. С этого времени все христианские храмы столицы, начиная с Софийского, были переданы православному клиру [17, с. 11].

Второй Вселенский собор 381 г. предоставил епископу Константинополя преимущество чести после Римского епископа [20, р. 339] – «потому, что Константинополь есть Новый Рим» [21, с. 117]. III канон постановлений Собора предоставил Константинопольской кафедре большую честь, но ни малейшей власти: епископ столицы не был изъят даже от иерархической зависимости от своего митрополита – епископа Гераклеиского. И только на Халкидонском соборе в 451 г. этот вопрос имел некоторое разрешение [20, р. 339].

Необходимо обратить внимание ещё на один аспект затронутого вопроса. Теперь Константинопольская архиерейская кафедра становилась не только второй, после Римской, по достоинству, но в определённой степени (как Церковь столицы) и претендентом на роль главы и арбитра в Православной Церкви Ви-

зантии. Такие инициативы константинопольского епископата получали самую широкую поддержку со стороны императорской власти. Причём ко времени пребывания на кафедре свт. Иоанна Златоуста (398–404 гг.) [22, р. 286] в истории Церкви было создано уже достаточное количество подобных прецедентов [23, с. 233–234].

Один из предшественников Хризостома на Константинопольской кафедре, знаменитый Григорий Богослов (379–381 гг.) [25, р. 599], не смог решить текущие задачи. Блестящий богослов и проповедник испытал большие затруднения перед вызовами современности: вести решительную борьбу с религиозными течениями и организовать действенное руководство клиром, сочетая такую деятельность с эффективным ведением хозяйственных дел Константинопольской Церкви [26, р. 135]. В конечном итоге это привело к отказу святителя от столичной епископской кафедры [16, с. 122]. Озабоченный сложившейся ситуацией, император Феодосий I решил поставить на вакантное место опытного политика и дипломата, ещё, правда, некрещёного, сенатора Нектария [27, с. 212] (381–397 гг.) [28, р. 958].

Прекрасно понимая, что конфронтация с численно превосходившими арианами не приведёт к разрешению конфликта в столице, Нектарий взял курс на постепенное примирение. Епископ начал постепенно закладывать основы будущего собственного церковного диоцеза Константинополя, поднимать авторитет столичной архиерейской кафедры, рассматривая различные апелляции по церковным делам. Нектарий скончался 27 сентября 397 г. [28, р. 958], и на повестке дня снова достаточно остро была поставлена проблема о новой кандидатуре на столичную кафедру.

Уже в период служения на кафедре Златоуста влияние Константинополя распространялось на Фракию с 6, Азию с 1 и Понт с 1 провинциями [29, с. 158], – всего площадь влияния архиепископа столицы Византии охватывала 28 провинций [30, с. 204. См. об этом также: 24, р. 311]. Таким образом, фактически Константинополь перешёл границы, указанные собором 381 года [21, с. 117].

Пять лет, дарованные Хризостому для деятельности в качестве епископа столицы империи, заложили основы для дальнейшего расширения канонической территории Константинопольской Церкви [26, р. 137].

История сохранила конкретный факт, подтверждающий этот тезис. Так, свт. Иоанн, пребывая в Эфесе с целью поставления кандидата на местную епископскую кафедру в статусе экзарха, низложил ещё и 6 епископов диоцеза «Азия», после того, как последние были уличены в симонии [32, с. 559–561. VIII. 6].

Постепенный рост влияния Константинопольского архиерея очень болезненно воспринимался в конкурирующем с Новым Римом ещё одним христианском центре византийской цивилизации – Александрии. Патриарх Феофил (на кафедре с 385 г. по 412 г.) [33, р. 1364] уже один раз проиграл Златоусту. Это было в 398 г., когда ставленник «христианского фараона», как нелестно прозвали Феофила современники за концентрацию в своих руках сразу и духовной, и светской власти, уступил свт. Иоанну столичную кафедру. Теперь, когда пакет аргументов в пользу низложения Златоуста был достаточно полон, куда, конечно же, вошла и поездка константинопольского архиепископа в Эфес, Феофил решил действовать.

С целью низложения, с точки зрения Александрии, не в меру активного столичного архиерея патриарх Феофил организовал в 403 г. [22, р. 286] проведение церковного собора, вошедшего в историю, как «Собор при Дубе» [32, с. 580–582. VIII. 17.]. Среди набора обвинений был и такой пункт, где говорилось о превышении Хризостомом своей власти и его антиканонической деятельности в других епархиях [34, с. 245–247]. Интересно при этом отметить, что председателем собора был митрополит Гераклеийский Павел [35, с. 68. VIII], у которого на тот момент Константинопольский архиепископ был в подчинении. Такое положение дел будет канонически исправлено спустя полстолетия на Четвёртом Вселенском соборе 451 г. в Халкидоне. Но это будет потом, а в самом начале V ст. Гераклеийский митрополит имел полное право разбирать иски и жалобы на архиерея, входившего в его митрополию [35, с. 68. VIII].

Тогда Феофил победил. Акты «Собора под Дубом» были подписаны императором Аркадием (395–408 гг.) [36, с. 181], Златоуст низложен, а затем отправлен в ссылку. Однако последствия этих трагических событий уже не могли повлиять на чётко обозначившуюся к этому времени тенденцию расширения канонической территории влияния архиепископа Нового Рима.

Что же касается самого Феофила, то его победа оказалась временной. Уже следующий Александрийский патриарх, племянник Феофила, свт. Кирилл, собственноручно впишет имя Хризостома в диптихи и будет почитать его как святого. А вот Феофил войдёт в историю как гонитель величайшего святого Христовой Церкви.

Таким образом, исторический процесс расширения территории канонического влияния Константинопольского патриархата был непростым и не сложился в одночасье. В кон. IV – нач. V вв. эта тенденция уже получила ясные черты и постепенно преодолевала возникшие на её пути препятствия. На фоне усиленной поддержки императорской власти канонического обоснования притязаниям Константинопольского епископата ещё не было. В то же время, архиереи Нового Рима столкнулись с внутрицерковной оппозицией, иногда переходящей в открытую вражду, в лице предстоятелей влиятельных христианских центров империи.

Святитель Иоанн Златоуст воспринял общую тенденцию как данность. Будучи архиепископом Константинополя, он использовал имевшиеся рычаги влияния для решения текущих вопросов жизни Православной Церкви, тем самым став продолжателем общей исторической тенденции роста значимости архиепископской кафедры столицы Византийской империи.

Литература

1. Constantinople // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. – P. 339.
2. Чекалова А. А., Чичуров И. С. Византийская империя // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Православная энциклопедия, 2004. – Т. 8. – С. 125–141.
3. Курбатов Г. Л. История Византии: От античности к феодализму. – М.: Высш. шк., 1984.

4. Constantine the Great // *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. – P. 338–339.
5. Петросян Ю. А., Юсупов А. Р. *Город на двух континентах: Византия, Константинополь, Стамбул*. – М.: Наука, 1981.
6. Theodosius I // *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. – 2 ed. Oxford: University press, 1974. – P. 1361–1362.
7. Сорочан С. Б. *Византия IV–IX вв. Этюды рынка*. – Харьков: Бизнес информ, 1998.
8. *Notitia Dignitatum accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum*. – ed. O. Seeck. – Berolini: Apud Weidmannos, 1876.
9. Успенский Ф. И. *История Византийской империи VI–IX вв.* – М.: Мысль, 1996.
10. Курбатов Г. Л. *Города, ремесло и торговля в Византии IV–VI вв. Константинополь и провинции // История Византии: В 3 т. / Под ред. С. Д. Сказкина и др.* – М.: Наука, 1967. – Т. 1. – С. 101–129.
11. Theodosius II // *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. – 2 ed. Oxford: University press, 1974. – P. 1361.
12. Petit P. *Libanius et la vie municipale a Antiochean IV siecle après*. J. C. Paris: Geuthner, 1955.
13. Поляковская М. А., Чекалова А. А. *Византия: быт и нравы*. – Свердловск: Уральск. ун-т, 1989.
14. Курбатов Г. Л. *Основные проблемы внутреннего развития византийского города в IV–VII вв. (конец античного города в Византии)*. – Л.: ЛГУ, 1971.
15. Марен, аббат. *Константинопольское монашество от основания города до кончины патр. Фотия (330–848)*. – СПб.: П. П. Сойкина, 1899.
16. Курбатов Г. Л. *Иоанн Златоуст // Ранневизантийские портреты*. – Л.: ЛГУ, 1991. – С. 52–98.
17. Кондаков Н. П. *Византийские церкви и памятники Константинополя*. – Одесса: А. Шульце, 1886.
18. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. – 2ed. – Berlin; Weidemann: Th. Mommsen et P. Meyer, 1954.
19. Храпов А. В. *Византийская империя. Империя и Церковь // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II*. – М.: Православная энциклопедия, 2004. – Т. 8. – С. 162–170.
20. Constantinople // *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. – P. 339.
21. *Собор Константинопольский Первый, Вселенский второй: Пер. с греч. // Деяния Вселенских соборов. Репринт 5-го изд. КДА*. – СПб.: Воскресение и др., 1996. – Т. 1. – С. 93–129.
22. Chrysostom, st. John // *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. – P. 285–286.
23. Болотов В. В. *Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т.* – М.: Мартис, 2002. – Т. 4.: *Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских соборов. I. Церковь и государство. II. Церковный строй.*

24. Danielou J., Marrou H. A new history of the Catholic Church: The Christian centuries. – L.: Darton etc., 1964. – Vol. 1.: The first six hundred years.
25. Gregory of Nazianzus, st. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. – P. 599.
26. Campenhausen H. The fathers of the Greek Church. – N. Y.: Panteon, 1959.
27. Сократ Схоластик. Церковная История: Пер. с греч. М.: РОССПЭН, 1996.
28. Nectarius, St. // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – 2 ed. Oxford: University press, 1974. – P. 958.
29. Beck H. G. Kirche und theologische literatur im Byzantinische Reich. – Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1977.
30. Феодорит Киррский, блж. Церковная история.: Пер. с греч. – М.: Российская политическая энциклопедия; Православное товарищество «Колокол», 1993.
31. Собор Константинопольский Первый, Вселенский второй: Пер. с греч. // Деяния Вселенских соборов. Репринт 5-го изд. КДА. – СПб.: Воскресение и др., 1996. – Т. 1. – С. 93–129.
32. Созомен Эрмий. Церковная История: Пер. с греч. – СПб.: Фишера, 1851.
33. Theophilus // The Oxford Dictionary of the Christian Church. – 2 ed. – Oxford: University press, 1974. – P. 1364.
34. Акты собора под Дубом: Пер с греч. // Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста. – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – С. 245–247.
35. Палладий, епископ Еленопольский. Диалог с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста: Пер. с греч. / Вступит. статья А. С. Балаховской. – М.: ИМЛИ РАН. 2002.
36. Сюзюмов М. Я. Внутреннее и внешнее положение Византийского государства в IV в. // История Византии: В 3 т. / Под ред. С. Д. Сказкина и др. – М.: Наука, 1967. – Т. 1. – С. 164–182.

Ментальность России как причина краха «русской авантюры» третьего рейха

*И. И. Маслова,
Пензенский государственный университет
архитектуры и строительства
Пензенская духовная семинария
К. Г. Аристова,
Пензенская духовная семинария
М. Ю. Садырова,
Пензенский государственный университет
архитектуры и строительства*

В статье анализируется состояние российской ментальности как общей духовной настроенности советского народа на победу в годы Второй мировой войны. Авторы используют отечественные и зарубежные документы, исследования и мемуары, особое внимание уделяют оценкам самого противника в лице немецкого генералитета, некоторые представители которого пытались соотнести политику Третьего рейха с нормами христианской морали.

Ключевые слова: *Вторая мировая война, Великая Отечественная война, тоталитаризм, ментальность, религия.*

Russia's Mentality as the Cause of the Collapse of the "Russian Adventure" of the Third Reich

*I. Maslova
Penza State University of Architecture and Construction
Penza Theological Seminary
K. Aristova
Penza Theological Seminary
M. Sadyrova
Penza State University of Architecture and Construction*

The article analyses the state of the Russian mentality as a general spiritual inclination of the Soviet people to win the Second World War during its course. The authors use domestic and foreign documents, studies and memoirs, pay special attention to the estimates of the enemy in the face of the German generals, some representatives of whom tried to correlate the policy of the Third Reich with the norms of Christian morality.

Keywords: *the Second World War, the Great Patriotic war, totalitarianism, mentality, religion.*

Спустя десятилетия после завершения Второй мировой войны продолжают обвинять Советского Союза в том, что он стал пособником фашистской Германии в разделе Европы и даже более того – главным виновником мирового

конфликта. Вторую мировую войну рассматривают как битву тоталитарных режимов. С началом холодной войны благодаря усилиям К. Поппера и Х. Арендт в политический обиход вошла бинарная теория тоталитаризма, согласно которой коммунизм и нацизм – политические родственники.

Некоторые украинские историки настаивают на признании Великой Отечественной войны захватнической со стороны России, партизанское движение выставляют как коллаборационистов, а послевоенное положение – как советскую оккупацию. Несколько ранее подобные суждения появились в Прибалтике, странах Восточной Европы.

Политикам эти утверждения позволили реабилитировать карателей и палачей, сотрудничавших с вермахтом, и даже начать гонения на ветеранов-орденоносцев Великой Отечественной войны. Слышатся призывы к публичному избиению ветеранов 9 мая, навязывается мнение, что День Победы – это триумф сталинизма.

Вспомним, что перед падением Третьего рейха идеологи нацизма искали пути его сохранения, обращаясь к идеологическому опыту своего противника – Советского Союза. «Комиссар обороны Берлина» Геббельс встретился с генералом Власовым, командовавшим Русской освободительной армией на стороне вермахта, чтобы обсудить личность Сталина, особенности его характера и психологического воздействия на свой народ. Власов характеризовал Сталина как «человека чрезвычайно хитрого, настоящего иезуита, ни одному слову которого нельзя верить».

«У большевизма в русском народе до начала войны было сравнительно мало сознательных и фанатичных приверженцев, – писал Геббельс. – Однако Сталину удалось при нашем продвижении по советской территории сделать войну против нас священным патриотическим делом, что имело решающее значение. Власов описывает обстановку в Москве, сложившуюся в результате угрозы окружения поздней осенью 1941 года. Всё советское руководство тогда потеряло голову, лишь Сталин продолжал упорствовать, хотя и был уже сильно измотан. Положение было примерно таким, какое мы переживаем в данное время. И у нас ведь есть вождь, требующий любой ценой оказывать сопротивление и также снова и снова поднимающий на это дело всех других. Беседа с генералом Власовым подействовала на меня очень ободряюще. Я узнал из неё, что Советский Союз оказывался в точно таких же критических положениях, в каком оказались теперь мы, и что из этих критических положений всегда существует выход, если ты полон решимости и не падаешь духом» [2, С. 57–59].

Хотя нацисты продолжали надеяться на «чудо», наступало время, которое позже в Германии стали называть «часом нуля». В крови, дыму, пламени завершилась история «Третьего рейха». Столица «Великой Германии», задуманная как великолепный центр мира, превратилась в прах и каменную пыль.

Лейтмотивом послевоенных размышлений генералов побеждённого вермахта стала переосмысление роли Гитлера в истории Германии. Осознавая опыт минувшей войны, многие под иным углом зрения оценили личность самого Гитлера, которого они совсем недавно считали олицетворением нации.

Гудериан даже попытался это сделать с религиозной точки зрения: «В этом человеке, которого германский народ сделал своим вождём в надежде, что он

создаст новый социальный порядок, поможет стране оправиться от катастрофы в результате Первой мировой войны, обеспечит спокойную, мирную жизнь, демон побеждал гения. Все добрые духи покинули его тело, он кончил свою жизнь вместе с полной катастрофой своего дела, и вместе с ним в пропасть был повержен добрый, великодушный, трудолюбивый и верный германский народ». Одной из причин этого краха являлось неуважение других рас и народов. Погубило Германию, по мнению Гудериана, расовое сумасбродство [3, С. 613].

Это расовое сумасбродство в наиболее ужасающих формах проявилось именно в России. Оккупационный режим был попыткой укрощения «русского медведя». В России проводился тотальный геноцид. Печально известные приказы центрального командования предоставляли возможность уничтожать местное население без ограничений. Террор в России вызвал осуждение в рядах самого противника. Поощрение немецким командованием жестокости оккупантов приводило к деморализации и падению воинской дисциплины, подъёму партизанского движения. Кроме того, это «впоследствии самым пагубным образом отразилось на авторитете Германии». Гудериан, вспоминая о христианской морали, писал: «Обозревая прошлое, можно только с болью в сердце сожалеть, что эти приказы не были задержаны уже в главном командовании сухопутных войск. Тогда многим храбрым и безупречным солдатам не пришлось бы испытать горечь величайшего позора, легшего на немцев. Независимо от того, присоединились ли русские к Гаагскому соглашению о ведении войны на суше или нет, признали они Женевскую конвенцию или нет, немцы должны были соотносить образ своих действий с этими международными договорами и с законами своей христианской веры. Война и без этих строгих приказов легла достаточно тяжелым бременем на плечи населения страны противника, которое, так же, как и население нашей страны, не было в ней повинно» [3, С. 207].

В немецких мемуарах можно обнаружить попытки самооправдания и стремления показать бережное отношение немцев к культурному наследию России. Гудериан вспоминал, что, воспользовавшись своим посещением позиций в Смоленске, он осмотрел кафедральный собор, который остался невредимым. «Серебряный алтарь и подсвечники, видимо, пытались спрятать, но не успели сделать это до нашего прихода в город. Во всяком случае, все эти чрезвычайно ценные вещи лежали кучей в центре собора. Я приказал найти кого-нибудь из русских, на кого можно было бы возложить ответственность за сохранение этих ценностей. Нашли церковного сторожа – старика с длинной белой бородой, которому я передал через переводчика, чтобы он принял под свою ответственность ценности и убрал их на место. Ценнейшие позолоченные резные рамки иконостаса были в полной сохранности. Что стало потом с собором, я не знаю» [3, С. 242].

Думается, что Гудериану хорошо было известно, что в том же Смоленске находилось специальное отделение Главного штаба рейхсминистра восточных оккупированных территорий Розенберга по изъятию и вывозу ценностей из оккупированных районов Востока, возглавляемое доктором Нерлингом – организатором разграбления музеев и исторических памятников [6, С. 340–341]. Например, к моменту освобождения Смоленска практически все древние постройки города были либо повреждены, либо взорваны и сожжены немцами.

Существует печальная статистика уничтоженных фашистами памятников культуры, культурно-просветительных и медицинских учреждений, которые, по их мнению, при советском режиме находились «повсюду в хорошем состоянии, содержались в чистоте и полном порядке» [6, С. 340–341]. Чрезвычайная государственная комиссия по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков сообщала: «За время Великой Отечественной войны немецко-фашистские захватчики уничтожили и повредили на территории СССР, подвергшейся оккупации, 1670 церквей, 237 римско-католических костёлов, 69 часовен, 532 синагоги и 258 других зданий, принадлежащих учреждениям религиозных культов» [6, С. 340–341].

В частности, были разрушены уникальные памятники архитектуры Древней Руси: знаменитая церковь Спаса Нередицы – единственной в Европе церкви, где сохранилась фресковая роспись 12 века, церковь Параскевы Пятницы на Торгу в Новгороде, Успенская церковь Киево-Печерской лавры и др. «Разрушая монастыри, храмы, мечети и синагоги, – сообщала Чрезвычайная государственная комиссия, – расхищая их утварь, немецкие захватчики глумились над религиозным чувством людей. Солдаты и офицеры приходили в храмы в шапках, курили здесь, надевали на себя церковное облачение, держали в церквях лошадей и собак, из икон устраивали нары для спанья ...» [6, С. 340–341].

Побеждённые немецкие генералы всё-таки сделали вывод, что «плохое обращение с населением оккупированных областей со стороны высших партийных инстанций, стремление Гитлера распустить русскую империю и присоединить к Германии большую часть территории России – всё это сплотило всех русских под знаменем Сталина» [3, С. 609].

Генералитет вермахта вынужден был признать и превосходство советского вооружения. Фельдмаршал Клейст высоко оценил советскую артиллерию, большинство видов стрелкового оружия и, особенно, танки. Русский танк Т-34, по его мнению, был самым лучшим танком в мире [5, С. 237].

Другим уроком войны с Россией стало осознание противником того, что русский солдат – отличный солдат. Генерал Гудериан, командовавший авангардом группы «Центр», получив донесение о ходе боев, сказал офицеру связи: «Оборонной Бреста надо восхищаться, солдаты фанатически храбры... Войсковые подразделения, не считаясь ни с чем, жертвовали собой, чтобы выручить крупные соединения. Они показали наилучшие элементы советского военного искусства» [3, С. 242].

Генералы вермахта убедились в неприемлемости по отношению к России тех военно-стратегических подходов, которые были использованы на Западе. Ожесточённость боев вызвала большое утомление немецких войск. Генералитет вермахта начинал сознавать провал собственных методов ведения войны. Фельдмаршал Кейтель писал: «На Западе, где у противника была малая воля к сопротивлению, можно было совершать широкие охваты. Против русских они не приносят успеха. Русские атакуют наши обходящие фланги, связывают силы, предотвращают окружение и срывают действия на уничтожение. Ожесточённым сопротивлением внутри окружения они надолго сковывают наши силы» [7, С. 333].

Немецкие генералы отмечали, что русский солдат всегда отличался особым упорством, твёрдостью характера и большой неприхотливостью. Гораздо полез-

нее переоценивать упорство русских и никогда нельзя рассчитывать на то, что они не выдержат. Русский солдат при искусном руководстве является опасным противником. «Там, где в истории войн встречаются русские, военные действия носят упорный и беспощадный характер и связаны с тяжёлыми потерями. Там, где русский займёт позицию или защищается, его трудно победить, и это стоит вам много крови», – писал Блюментрит. Противник не мог скрыть восхищения русским солдатом [5, С. 237]. «Следует воспитывать в солдатах такую же твёрдость и упорство», – отмечал Гудериан [4, С. 132–134].

Отрывки из двух солдатских писем, написанных под Сталинградом, помогут понять моральный настрой противоборствующих сторон.

Из письма немецкого солдата: «...Говорить в Сталинграде о Боге – значит отрицать его существование. Я должен сказать тебе об этом, дорогой отец, и поэтому мне вдвойне тяжело. Ты меня воспитал, отец... и всегда заставлял обращать мои глаза и душу к Богу. И я вдвойне сожалею о своих словах, отец, потому что они будут последними, после них я уже больше ничего не смогу сказать утешительного и примиряющего. Ты, отец, духовный мой пастырь, и в последнем письме я могу сказать только правду или то, что мне кажется правдой. Я искал Бога в каждой воронке, в каждом разрушенном доме, в каждом углу, у каждого товарища, когда я лежал в своём окопе, искал и на небе. Но Бог не показывался, хотя сердце моё взывало к нему. Дома были разрушены, товарищи храбры или трусливы, как я, на земле голод и смерть, а с неба бомбы, и огонь, только Бога не было нигде. Нет, отец. Бога не существует, или он есть лишь у вас: в ваших псалмах и молитвах, в проповедях священников и пасторов, в звоне колоколов, в запахе ладана, но в Сталинграде его нет» [1].

Из письма красноармейца: «Во время артобстрела понтонного моста сбросило в воду. Взрывная волна оглушила меня и прибила к болотистому берегу. День клонился к закату, когда я очнулся от жуткого холода. Осеннее солнце не грело. И чтобы не умереть от холода, я снял шинель с солдата, погибшего в рукопашном бою. Так и переночевал в лесу рядом с моим безымянным безусым спасителем, а утром меня подобрала наша. Их возбуждённое от наступления настроение передалось и мне. Может, энергия того рыжего русского парня, спасшего мне жизнь, влилась в меня. А может, молитвы моей матери Марфы Яковлевны, оставшейся в далеком мордовском селе, вселяли в меня силы. Радость, что остался жив, окрыляла».

Думается, было бы исторически недостоверным настаивать на том, что советские войска доказали своё превосходство благодаря повышенной, по сравнению с немцами, религиозности. Но сравнение этих двух писем показательно. Действительно, ощущение своей правоты воодушевляет воина. Немецкие войска после опьянения от лёгкой победы на первоначальном этапе войны оказались в подавленном состоянии. Как свидетельствует первое письмо, перед лицом неминуемой смерти на чужой территории некоторых не спасала даже религия. Напротив, осознание морального превосходства своего правого дела, уверенность в молитвенной поддержке своих матерей стали причинами особой стойкости наших соотечественников. Самый популярный призыв военной эпохи «Наше дело правое – победа будет за нами!»

Великая Отечественная война (или на языке западной историографии «Восточный поход Гитлера») – это не битва политических режимов, а история подвига миллионов безвестных для мировой истории соотечественников, которые любовь к Отчизне поставили выше собственной жизни.

Извлекая уроки из истории Восточного похода, побеждённые немецкие генералы, оценивая Россию (территорию, народ, армию, идеологию, культуру, религию), вынуждены были признать бесспорное превосходство российской ментальности как общей духовной настроенности советского народа на победу. Окончательный вывод противника заключался в том, что война с Россией (СССР), или «русская авантюра Гитлера», не могла быть успешной для Германии [9].

Литература

1. 38 писем немецкого солдата из Сталинграда домой. Электронный ресурс // URL: http://somer.3dn.ru/news/38_pisem_nemeckogo_soldata_iz_stalingrada_domoj/2010-06-15-2 Дата доступа 23.03.2019 г.
2. Геббельс Й. Дневники 1945 года. Последние записи / пер. с нем. – Смоленск, 1993. – С. 57–59.
3. Гудериан Г. Воспоминания солдата. – М., 1998. – С. 207, 242, 613.
4. Гудериан Г. Опыт войны с Россией // Итоги Второй мировой войны. – М., 1957. – С.132-134.
5. Лиддел Гарт Б. Что рассказали немецкие генералы // От Мюнхена до Токійского залива. – М., 1992. – С. 237.
6. Преступные цели – преступные средства. – М., 1968. – С. 340–341.
7. Проэктор Д. М. Путь агрессии и гибели. – М., 1989. – С. 333.
8. Философская энциклопедия. Электронный ресурс // URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/698/ Дата доступа: 23.03.2019 г.
9. Термин «русская авантюра» встречается у разных немецких генералов, но его появление чаще приписывают Гальдеру – командующему Восточным фронтом.

Российские конфессии в 1900–1917 гг.: численность и состав

С. Д. Морозов

Пензенский государственный университет архитектуры и строительства

А.Ю. Фадеев, протоиерей

Пензенская духовная семинария

Российские конфессии в 1900 – 1917 гг. Численность и состав.

Ключевые слова: *Конфессия, численность, состав, Россия, район.*

RUSSIAN DENOMINATIONS IN 1900 – 1917: SIZE AND COMPOSITION

S. Morozov

Penza State University of Architecture and Construction

A. Fadeev, archpriest

Penza Theological Seminary

Russian confessions in 1900 – 1917. Size and composition.

Keywords: *denomination, size, composition, Russia, district.*

Население Центральной России в 1900-х гг. распределялось по конфессиям следующим образом: православные и единоверцы – 83 %, староверы и уклоняющиеся от православия – 1,7 %, армяно-григориане – 2,3 %, католики – 4,3 %, протестанты – 3,1 %, прочие христиане – 0,1 %, мусульмане – 3,7 %, иудеи – 1,7 %, прочие нехристианские конфессии – 0,1 % [2].

Отдельные районы Центральной России имели свои особенности в развитии конфессий. В Центрально-Промышленном районе в 1900-х гг. сохраняло своё влияние раскольников. В этом районе доля раскольников и сектантов составляла 2,7 % всего населения. Больше всего их было в Московской (3,5 %) и в Нижегородской (4,7 %) губерниях; в 2 раза меньше, чем в этих двух губерниях, – в Калужской и Костромской – соответственно 1,5 % и 2,9 %; примерно поровну – во Владимирской и Тверской – соответственно 1,6 % и 1,4 % и, наконец, абсолютное меньшинство их было в Ярославской губернии – 0,5 % [3].

Согласно данным переписи 1897 года, в России проживало 126 млн. человек, из них 69,5 % православных (87 млн. 123 тыс. 604 чел.), 1,7 % старообрядцев (2 млн. 204 тыс. 756 чел.), 9,1 % католиков, 3 % протестантов, 11,1 % мусульман (13 млн. 906 тыс. 972 чел.) и 4,1 % иудеев (5 млн. 215 тыс. 805 чел.) [1]. Показательно, что в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона со ссылкой на Янсонса (1878 г.) указываются практически идентичные статистические данные, но на 1870 г. В частности, на 100 жителей России приходилось: православных – 70,8; раскольников – 1,4; католиков – 8,9; протестантов – 5,2; евреев – 3,2; магометан – 8,7; прочих – 1,8.

В Центрально-Земледельческом районе в 1900-х гг., как и ранее, по переписи 1897 г., почти все более или менее тайные сектанты и колеблющиеся записывались по вероисповеданию, в котором они были крещены и значились официально. Раскольниковство здесь в разных видах существовало в северо-восточной части района – от Рязани до Пензы; юго-западной – часть Курской, Орловской и Воронежской губерний, а также Тульской. Сектантство охватывало обширную территорию на юго-востоке района – часть Воронежской, Тамбовской, Пензенской и Рязанской губерний [4].

В Северо-Западном районе в 1900-х гг. в религиозном отношении отмечалось сильное преобладание православия над другими религиями. Распределение населения по принадлежности к различным вероисповеданиям выглядело так: православные в среднем по району составляли 95,5 %, в том числе в Петербургской губернии – 85,5 %, в Псковской – 97,2 %, в Новгородской – 97,3 %, в Олонецкой – 95,8 %; единоверцы составляли в среднем по району – 0,5 %, в том числе в Новгородской губернии – 0,2 %, в Олонецкой – 0,5 %, в других губерниях района их не было; раскольники в среднем – 1,9 %, в том числе в Петербургской губернии – 1,1 %, в Псковской – 2,9%, в Новгородской – 2,7 %, в Олонецкой – 1 %; протестанты в среднем – 3,9 %, в том числе в Петербургской губернии – 13,2 %, в Псковской – 0,9 %, в Новгородской – 1,1 %, в Олонецкой – 0,5 %; католики в среднем – 1,2 %, в том числе в Петербургской губернии – 3,2 %, в Псковской – 0,2 %, в Новгородской – 0,5 %, в Олонецкой – 0,2 %; иудеи в среднем – 0,2 %, в том числе в Петербургской губернии – 1,2 %, в Псковской – 0,3 %, в Новгородской – 0,1 %, в Олонецкой – 0,1 %; мусульмане и пр. в среднем – 0,3 %, в том числе в Петербургской губернии – 0,5 %, в Псковской – 0,2 %, в Новгородской – 0,2 %, в Олонецкой – 0,1 % [5]. Из перечисленных народностей, населявших район, только эсты, латыши и немцы-колонисты исповедовали протестантизм (лютеранство), остальные были православными и частично раскольниками.

Распределение населения Поволжья по вероисповеданиям в 1900-х гг. даёт следующие данные. Православных и единоверцев в среднем по району стало несколько больше – ок. 80 %, в том числе в Астраханской губернии – 64,1 %, в Казанской – 69,9 %, в Самарской – 80,1 %, в Саратовской – 90,1 %, в Симбирской – 89,9 %; доля раскольников уменьшилась и достигла в среднем по району 1,8 %, в том числе в Астраханской губернии – 0,3 %, в Казанской – 1,2 %, в Самарской – 3,1 %, в Саратовской – 2,7 %, в Симбирской – 1,7 %; католиков в среднем было ок. 1 %, в том числе в Астраханской губернии – 0,1 %, в Казанской – 0,2 %, в Самарской – 2,5 %, в Саратовской – 1,9 %, в Симбирской – 0,2 %; доля протестантов увеличилась и составила в среднем 2,9 %, в том числе в Астраханской губернии – 0,2 %, в Казанской – 0,3 %, в Самарской – ок. 7 %, в Саратовской – 6,3 %, в Симбирской – 0,1 %; армяно-григориане в исследуемый период расселялись только в одной губернии района – Астраханской и составляли лишь 0,2 % всего населения; иудеи в небольшом количестве жили в большинстве губерний района, за исключением Саратовской, и составляли в среднем 0,2 %, в том числе в Астраханской, Казанской, Самарской и Симбирской губерниях доля их соответствовала 0,1 % в каждой; мусульмане составляли в среднем 17,7 % по району, в том числе в Астраханской губернии – около 30 %, в Казанской – 33,3 %, в Самарской – 11,1 %, в Саратовской – 4,7 %, в Симбирской – 10,2 %; доля язычни-

ков практически не изменилась и была в среднем по району 2,1 %, в том числе в Астраханской губернии – 10,2 %, в Казанской – 0,5 %, в Самарской, Саратовской и Симбирской губерниях – по 0,1 % в каждой [6]».

С.Ю. Чимаров в своём диссертационном исследовании приводит подробные сведения о числе покинувших лоно Православной Церкви с 1905 по 1912 гг. В целом по всей стране – 327 тысяч человек. В католичество перешло порядка 232 тысяч человек, в лютеранство – 14 тыс. человек; приняли ислам почти 50 тыс. человек, к старообрядцам примкнуло почти 11 тыс. человек, стали практиковать языческие культы 150 человек [7, с. 350].

Эти данные показывают, что в 1900–1917 гг. существенных изменений в распределении населения региона по конфессиям не произошло. По-прежнему свыше 3/4 жителей Центральной России исповедовало православие или принадлежало к единоверию; к старообрядчеству и к сектантству – менее 2 %. На втором месте после православных по численности стояли католики, затем мусульмане, протестанты, армяно-григориане.

К 1917 г. население Центральной России отличалось полиэтничностью с преобладанием русского православного этноса, абсолютные и относительные показатели которого увеличились в первое десятилетие XX в. Район Поволжья, а особенно Казанская и Астраханская губернии, отличался наибольшей национально-конфессиональной неоднородностью. В изучаемый период продолжались и углублялись процессы взаимодействия и взаимопроникновения национально-этнических общностей и конфессий.

Примечания

1. Большая энциклопедия. Т. 16 / Под.ред. Южанова С.Н. и Милюкова П.Н. – СПб., 1900-1909. – С. 458.

2. Подсчитано по: РГИА. Ф. 560. Оп. 41. Д. 88; Ф. 1290. Оп. 2. Д. 1819; Оп. 4. Д. 35–91; Оп. 5. Д. 12–19; Оп. 6. Д. 37, 39; Оп. 11. Д. 18, 19.

3. Подсчитано по: Новосельский С.А. Указ. соч. с. 36–37; Семенов-Тян-Шанский В.П. Город и деревня в Европейской России ... С.74–77; О пределах возможных поправок и уточнений данных городского населения можно судить по следующим соображениям. В.П.Семенов-Тян-Шанский считал необходимым при определении численности городского населения обязательно учитывать те населенные пункты, которые официально не относились к городским селениям, но являлись торгово-промышленными. На основании ряда подсчетов он писал, что городское население в указанных территориальных пределах (Европейская Россия с Предкавказьем, но без зауральских городов и Финляндии) считалось в 1897 г. достигшим 13 % всего населения; им же установлено – 15 %. Таким образом, если принять эту поправку В.П.Семенова-Тян-Шанского, то удельный вес городского населения по отношению к общей численности всего населения Центральной России будет составлять на 1 января 1914 г. не 15,3 %, а 17,3 %.

4. Подсчитано по: Статистический ежегодник России 1914 г. – Пг., 1915. С.15–51; РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 5. Д. 1, 2; Оп. 9. Д. 18–27; Оп. 11. Д. 1; Оп. 13. Д. 18–22; Оп. 15. Д. 1; Оп. 19. Д. 9–19; Оп. 20. Д. 8–11; Оп. 21. Д. 8–19; Оп. 31. Д. 7–26; РГИА. Ф. 433.

Оп. 1. Д. 58. Л. 1–24; ОРФ ИРИ РАН. Ф. 26. Оп. 1. Д. 49, 54; ЦГА РТ. Ф. 359. Оп.1. Д. 428, 429, 431, 432, 460, 461, 482. Л. 1–26; Д. 641. Л. 1–10; Население России в XX веке ... Т. 1. С. 7–73.

5. Подсчитано по: Население городов Европейской части РСФСР по переписи 1897, 1917 и 1923 годов // Бюллетень Центрального статистического управления, 1923. Всероссийская городская перепись. – М., 1923. – С.49.

6. Подсчитано по: Окончательно установленное при разработке переписи наличное население городов ... С. 19–29; Статистический ежегодник России 1914 г. ... С. 15–51; Статистический сборник по Петрограду и Петроградской губернии. Пг., 1922. С. 19–92; Статистический ежегодник 1918–1920 гг. – М., 1922. – Вып. II. – С.3; Френкель З. Г. Петроград периода войны и революции ... – С. 151–155; Современное хозяйство города Москвы. – М., 1913. – С.14; Пригороды и посёлки Московской губернии: Экономико-статистический сборник. – М., 1913. – Вып. VI. – С. 59; Статистический ежегодник г. Москвы и Московской губернии. – М., 1927. – Вып. II. – С.9; Михайловский В. Г. Записки о будущем населении Москвы и его распределении // Материалы к проектированию III очереди канализации г. Москвы. М., 1926. – Вып. II. – С.55–57; Города России в 1904, 1910 году. – СПб., 1906– 914; Россия, 1913 год ... С.11–23, 376–380; ОРФ ИРИ РАН. Ф. 26. Оп. 1. Д. 10, 16, 20, 27, 32, 77, 78, 102, 233.

7. Чимаров С.Ю.Русская православная церковь и религиозно-нравственное воспитание личного состава армии и флота, 1800-1917 гг.: дис....д-ра истор. наук: 07.00.02 – СПб., 1999. – 497 с.

Домовые церкви как часть сакрального пространства города Тобольска

Д. В. Прахт
Тобольская духовная семинария

В данной статье рассматриваются домовые церкви города Тобольска. Каждая домовая церковь, описанная в этой статье, по-своему уникальна. Автор полагает, что наличие домовых церквей положительно сказывается на духовно-нравственной обстановке того учреждения, где она расположена.

Ключевые слова: Тобольск, Домовая церковь, Тобольский Кремль.

Domestic Churches as Part of the Sacred Space of the City of Tobolsk

D. Prakht
Tobolsk theological seminary

The article considers the domestic churches of the city of Tobolsk. Every domestic church described in the article is unique in its own way. The author believes that the presence of domestic churches has a positive impact on the spiritual and moral environment of the institution it is located at.

Keywords: Tobolsk, domestic church, Tobolsk Kremlin.

Домовая церковь – это храм, как правило, находящийся внутри какого-либо здания, например, внутри дома, больницы, учебного заведения или архиерейских покоев. Домовая церковь устраивается с разрешения епархиальных властей, она функционально отличается от соборных или приходских церквей, так как предназначена для верующего или группы верующих в соответствии со зданием, внутри которого находится.

С начала XVIII в. домовый храм в России становится нередким явлением. Петр I одним из своих указов запретил устройство домовых церквей, но позже, ввиду жизненной необходимости, в 1722 году Святейший Синод с императорского разрешения позволил их создавать в исключительных случаях. С 1762 года практика создания домовых церквей становится более распространённой. Они устраивались при военных частях, больницах, университетах, гимназиях, государственных учреждениях, вокзалах, то есть создавались для удовлетворения нужд верующих, лишённых возможности посещать приходскую церковь.

Сакральное (от латинского *sacrum* – священное) нами понимается как особое место, посвящённое Богу. Это понятие включает идею постоянного действия Божественной благодати, которая освящает и преображает конкретное пространство, придавая ему особый смысл и значение, и таким образом отделяет его от окружающего профанного пространства. Присутствие Божественного, возмож-

ность соприкосновения с ним, приобщения к священному привлекают людей в такие места. В храме человек может удовлетворить свои духовные потребности. Выдающийся писатель и историк религий Мирча Элиаде, посвятивший ряд книг феномену сакрального, ввёл специальную категорию «иерофания» от греческого «иерос ἱερός» – священный и «топос τόπος» – место, пространство: «Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [5, с. 25].

Изучение истории соборов, приходских церквей, часовен, домовых храмов и находящихся в них святынь позволяет понять, насколько велико значение сакральных пространств, которые они образуют, насколько велико положительное влияние на людей. Сакральные пространства – это реальная основа, которая объединяет людей, удовлетворяет их духовные потребности.

Исторически сложилось так, что каждое селение, каждый город имеет своё сакральное пространство. По образному выражению исследователя П. А. Словоцова, «где зимовье ясачное, там крест или часовня, где водворение крепостное, там церковь и пушка, где город, там правление воеводское, снаряд огнестрельный и монастырь кроме церкви» [6, с. 32].

Город Тобольск, являясь духовной столицей Сибири, имеет множество замечательных храмов, святых и почитаемых икон. Нашей целью будет выявление и историческое обозрение домовых храмов Тобольска. Несмотря на множество работ, посвящённых истории Тобольска, его культурной и религиозной жизни, этот вопрос остается мало изучен.

Каменный кремль, расположенный на Троицком мысу, имеет в своём архитектурном ансамбле не только соборы, колокольню и храмы, но и домовые храмы.

Так, в Архиерейском доме Тобольского кремля 1775 года постройки находятся два храма – на втором и третьем этажах. Один из них освящён в честь праздника сошествия Святого Духа на апостолов, другой – во имя Всех святых. Интересно, что сами храмы были пристроены к основному зданию позже.

Церковь в честь Сошествия Святого Духа была заложена в 1776 году, освящена в 1784 году и находится на втором этаже. В 1833 году храм был перестроен Архиепископом Афанасием, к нему пристроен алтарь с красивым иконостасом работы художника Шелудкова. Резьбу для иконостаса выполнил крестьянин Иван Гиронкин. Среди церковной утвари этого храма примечателен напрестольный крест, пожертвованный 28 сентября 1675 года тобольским воеводой Иваном Борисовичем Репниным за исцеление его сына Аникиты от тяжкой болезни после моления перед Абалакской иконой Божией Матери.

На третьем этаже Архиерейского дома в 1790 году был устроен небольшой храм во имя Всех святых, освящённый в 1795 году. В 1844 году он был перестроен Преосвященным Владимиром. В 1894 году храм был отремонтирован с устройством в Архиерейском доме несгораемой каменной лестницы. В начале XX в. был проведён новый ремонт Архиерейского дома. Последним его хозяином был Епископ Гермоген, принявший в 1918 году мученический венец от богоборческой власти.

Обычно церковь, находящуюся на втором этаже, посещал правящий архиерей, а церковь Всех Святых была открыта для всеобщего посещения. На втором этаже архиерейского дома находился большой зал для приёмов. Здесь проходили встречи, велись беседы. Обычно после того, как прошла встреча, гости поднимались на третий этаж в домовую церковь Всех святых. С 14 ноября 1893 года по инициативе преосвященного Агафангела (Преображенского) при храме были открыты еженедельные религиозно-нравственные чтения. «Публики, пожелавшей слушать назидательные чтения (в первый же день их проведения), собралось довольно значительное количество» [1, с. 440–441], – сообщали Тобольские епархиальные ведомости. На следующий год из-за невозможности вместить всех желающих чтения перенесли в более вместительный Покровский кафедральный собор.

В 1920 году в Архиерейском доме разместился детский приют, – позднее – Тобольский губернский музей, впоследствии получивший название Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник. В настоящее время в Архиерейском доме домовые церкви отреставрированы и продолжают функционировать.

Тобольский домовый храм во имя святителя Иннокентия Иркутского был устроен при губернской мужской гимназии в нижней части города, он был торжественно освящен 30 ноября 1894 года во имя святителя Иннокентия Иркутского Тобольским епископом Агафангелом (Преображенским) [3, с. 439–440]. Ученики гимназии с большим интересом и вниманием наблюдали за совершением освящения.

Храм был величественным по своему внутреннему убранству и богатству церковной утвари. Устройству и благоукрашению храма содействовали обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев, преосвященные Сергей (Серафимов), Иустин (Полянский), Агафангел (Преображенский), Варсонофий (Курганов). При церкви по штату полагался один священник. Диакон состоял в должности эконома гимназии.

Храм использовался для чтения молитв и Евангелия учениками перед началом учебных занятий и Богослужений в праздничные дни. Учащиеся пели в детском хоре, несли алтарные послушания. Открытие церкви способствовало религиозно-нравственному воспитанию учащихся.

Храм был закрыт в связи с упразднением мужской гимназии в 1919 году. В её здании расположился педагогический техникум (впоследствии институт им. Д. И. Менделеева), ныне филиал Тюменского госуниверситета. В настоящее время храм не действует. В его помещении расположен музей народного образования.

В каторжно-пересыльной тюрьме, а ныне – музее, расположенном возле Тобольского кремля, есть храм во имя святого благоверного князя Александра Невского.

Домовая церковь была освящена 25 ноября 1855 года, во время открытия Тюремного замка. «Церковь небольшая, но очень красивая, с хорами, поддерживаемая рядом колон Ионического ордена. Легкий иконостас с четырьмя известными образами запечатлен особенно по двум вполне художественно написанным иконам Спасителя и Богоматери. Кроткое величие Богочеловека, наполненной любви к Божественной Матери, невольно останавливают на себя внима-

ние. Первая из этих икон написана Тобольским городским архитектором Измайловом, а вторая – ассессором Тобольской строительной комиссии Жилиным. Обе иконы принесены ими в дар церкви. Говоря о пожертвовании в пользу храма, нельзя не отметить имя главных дарителей. Это Тобольский городской голова Неволин и купец 3-й гильдии Гасилов совместно со старостой тюремной церкви и казначей Комитета» [4, с. 11].

«Придите ко Мне все утруждающие и обременённые и Аз упокою Вы» (Мф. 11:28) – эти слова Спасителя начертаны над входом в храм.

В штате тюремного замка состоял священник. В его обязанности входила духовно-нравственная сторона жизни арестантов. По мере возможности он старался утверждать их в правилах православной церкви и гражданского долга. С этой целью священник вёл с ними поучительные беседы, произносил собственные проповеди и выдавал грамотным для чтения Библию, Евангелие и книги нравственно-назидательного содержания.

Ежегодно 23 ноября здесь отправлялось архиерейское служение. В остальные дни служил штатный священник.

Наличие храма в данном учреждении улучшало и морально-нравственные качества осуждённых. Через общение с Богом человек вступает в общение с другими людьми – братьями, растворяется любовью сердце его и при святом учении Истины, раскрывается и шире открываются двери умственного познания и самосознания: – открывается путь к нравственному исправлению и усовершенствованию.

В 1930-е годы у алтарной стены храма проводились массовые расстрелы.

В настоящее время в церкви св. Александра Невского проводятся богослужения в день памяти святого, также она открыта для посещения туристами.

Литература

1. Тобольские епархиальные ведомости. – 1893. – № 21–22. – Отд. неофициальный.
2. Тобольские епархиальные ведомости. – 1894. – № 24. – Отд. неофициальный.
3. Тобольские епархиальные ведомости. – 1894. – №24. – Слово в день освящения храма во имя Св. Иннокентия, первого Епископа Иркутского Чудотворца, в здании Тобольской классической Гимназии. (1894 года Ноября 30 дня).
4. Тобольские губернские ведомости. – 1889. – №10
5. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. Н. К. Гарбовского. – М., 1994.
6. Словцов П.А. Историческое обозрение Сибири. – СПб., 1886. – Т. 1.

Забастовки в духовных семинариях начала XX века (на примере Вологодской духовной семинарии)

*иеромонах Ферапонт (Широков)
Вологодская духовная семинария*

Работа посвящена рассмотрению революционных движений в духовных школах России в предреволюционные годы на примере Вологодской духовной семинарии. Рассмотрены и представлены меры воздействия на учащихся со стороны администрации духовной школы и Святейшего Синода.

Ключевые слова: *духовное образование, революционное движение, забастовки семинаристов, Святейший Синод*

Strikes in Theological Seminaries in the Early Twentieth Century (by the Example of Vologda Theological Seminary)

*Monk Pherapont (Shirokov)
Vologda Theological Seminary*

The paper is devoted to the revolutionary movements in Russian theological schools in the pre-revolutionary years, by the example of Vologda Theological Seminary. Repression measures aimed at the students by the administration of theological schools and the Holy Synod are reviewed and presented.

Keywords: *spiritual education, revolutionary movement, seminary students' strikes, Holy Synod*

В начале XX века, революционные течения, зарождавшиеся в разных частях Российской империи, затронули все слои общества. Представители духовенства всё чаще стали высказывать модернистские идеи, желания преобразовать церковную жизнь. Среди воспитанников духовных семинарий наблюдался всплеск революционного движения. Причинами забастовок воспитанников были недовольства самой духовной школой (в начале XX века в семинарии всё чаще попадали лица, не желавшие связывать свою жизнь с Церковью и даже враждебные ей лица). Многих учащихся не устраивала жёсткая система воспитания и запрет на участие в общественной жизни страны. И сам уклад жизни духовенства конца XIX – начала XX века был непростым. «Тяжёлые впечатления раннего моего детства заставили меня ещё ребёнком почувствовать, что такое социальная неправда. Впоследствии я понял, откуда в семинариях революционная настроенность молодежи: она развивалась из ощущений социальной несправедливости, воспринятых в детстве. Забитость, униженное положение отцов сказывались бунтарским протестом в детях. Общение с народом привело меня с детских лет к сознанию, что интересы его и наши связаны» [11, с. 19], – писал в своих воспоминаниях митрополит Евлогий (Георгиевский), происходивший из семьи священника Тульской губернии. Условия жизни в учебном заведении также не устраивали семинаристов. Несмотря на то, что Обер-прокурор Святейшего Синода Константин Петрович Побе-

доносцев сделал всё возможное для улучшения жизни и быта. В семинариях (прежде всего, во многих из них были отремонтированы общежития), большинство воспитанников духовных школ продолжали жить на частных квартирах. В общежитиях условия не всегда соответствовали санитарно-гигиеническому уровню. Воспитанники, проживавшие на частных квартирах, чаще всего имели не лучшие условия для жизни: селились обычно в отдалённо расположенных квартирах, с плохим отоплением и трудными условиями для жизни. Так, например, в Вологодской духовной семинарии на 1910 год «из общего числа студентов 210 проживало в общежитии, 242 – на квартирах, в том числе 40 в домах родителей и родственников» [3, л. 31]. Ректор семинарии протоиерей Николай Малиновский в своём отчёте в Святейший Синод докладывал, что «частные ученические квартиры, как и в прежние годы, мало удовлетворяют гигиеническим требованиям и были терпимы в виду бедности учащихся. <...> Постоянному наблюдению подлежали от 80 до 95 квартир, остальные не посещались или редко в виду того, что это квартиры родителей. Квартиры были на окраине города и представляли затруднение для осмотра, особенно в дождливую осень. Содержатели – крестьянского и мещанского сословий. Сведения о хозяевах доставляются инспекцией для предупреждения вредных влияний...» [3, л. 31].

Проживавшие на квартирах студенты отличались вольностью и нередко принимали участие в уличных беспорядках: «Ежедневно враждебное чувство находило исход в буйных столкновениях на мосту. Мы запасались камнями, палками, те тоже, и обе стороны нещадно избивали друг друга» [11, с. 23], – вспоминал о своих годах обучения в Тульской семинарии будущий митрополит Евлогий.

Волны беспорядков, начавшиеся в семинариях еще в 60-е годы XIX века, значительно возросли к началу XX века. Например, в 1901 году в Пермской семинарии были уволены все воспитанники. Вологодскую духовную семинарию беспорядки также не обошли стороной. В ноябре 1901 года инспектор семинарии священник Алексей Лебедев сообщал об общем увеличении напряжённого настроения среди воспитанников. Беспорядки в семинарии случались во время приёма пищи и общих молитв. Были попытки поджога здания, массовая порча имущества семинарии. В срочном порядке прибывший ректор не смог изменить ситуацию и вынужден был сообщить о сложившемся положении епископу Вологодскому Алексию, однако в скором времени телефонная линия была перерезана. Попасть в общежитие ректор и инспекция не имели возможности: вход на верхний этаж был забаррикадирован. Только прибывшие полицмейстер и частный пристав смогли на время успокоить воспитанников. «По благословиению Его Преосвященства ученики общежития должны были оставаться весь день в здании – не ходить на уроки» [5, л. 3]. Однако семинаристы, выломав дверь кухни, вышли на улицу, попутно выбив все окна квартиры инспектора. Беспорядки в течение ноября повторялись регулярно, архиерей и ректор вынуждены были постоянно личным присутствием умирять воспитанников. Занятия временно были приостановлены. Обстановка в казённом общежитии, в отличие от епархиального, была относительно спокойной. 16 ноября ректор семинарии протоиерей Александр Агрономов обратился к правящему архиерею с просьбой «в помощь инспекции для восстановления и поддержания порядка назначить четырёх преподавателей: двоих для семинарского корпуса и двоих для семинарского обще-

жития» [5, л. 13]. Епископ Алексей удовлетворил прошение, назначив четырёх преподавателей, одним из которых был будущий священномученик, преподаватель на кафедре истории и обличения русского раскола священник Константин Богословский. Комиссия из членов педагогического и распорядительного собраний, занимавшаяся разбором причин недовольств учащихся, сообщала епископу Алексею, что «в появлении беспорядков в Вологодской духовной семинарии, несомненно, сказалось влияние примера других многих семинарий, в особенности Ярославской, о чём свидетельствует найденная на стене надпись в здании епархиального семинарского общежития» [5, л. 14].

20 декабря 1901 года в адрес епископа Алексея из Святейшего Синода поступил Указ Императора, согласно которому ввиду сложившегося беспокойного положения в семинарии предписывалось всех воспитанников семинарии считать уволенными. Каждый ученик должен был подать прошение о принятии в семинарию, тем самым засвидетельствовав своё желание продолжить обучение при сохранении прежних порядков. По каждому воспитаннику должно быть определено особое мнение педагогического собрания Правления семинарии. Все воспитанники делились на три группы: не принимавшие участие в беспорядках, неустойчивые (сомнительного поведения) и замеченные инспекцией в участии в беспорядках (неблагонадёжного поведения). Для воспитанников первой группы приём на занятия осуществлялся с 1 февраля 1902 года, для второй группы – в августе. Воспитанники, попавшие в третью группу после расследования степени их причастности к беспорядкам, должны быть уволены без права восстановления в Вологодской семинарии. Преподавателям вменялось «своим нравственным влиянием содействовать нравственному воспитанию учеников, соответственно их будущему назначению, и иметь в виду, что не на одном только начальстве, но и на них лежит нравственная ответственность за происшедшие в семинарии беспорядки...» [5, л. 22] Епископу Алексею предписывалось следить за нравственным состоянием воспитанников, и особенно, учителей оказывающих неблагоприятное внимание на учеников. 31 декабря 1901 года первенствующий член Синода митрополит Санкт-Петербургский Антоний направил письмо ректору семинарии, в котором описывал общую тенденцию духовных школ. «В учебных заведениях начали образовываться кружки, распространяющие воззвания. <...> В этих воззваниях они стараются укрепить семинарских воспитанников в той мысли, что общее заявление, подписанное всеми воспитанниками, может оказать влияние на Святейший Синод и побудить его к выполнению предъявляемых ими требований: уравнивания программ семинарского курса учения с таковыми же светских учебных заведений, дозволение поступать в университеты и другие высшие светские учебные заведения, отмена приёмных в семинарию и переходных из класса в класс экзаменов, сокращение богословских предметов и усиление светских, устранение монашествующих лиц от управления семинариями и полного изменения отношения к ученикам со стороны начальствующих и учителей» [5, л. 19]. Воспитанники отдельных духовных школ требовали отменить обязательные хождения на богослужение и исповедь и даже отмену церковных постановлений, относительно постов. Из воспоминаний митрополита Евлогия заметна общая тенденция протеста семинаристов по отношению к богослужению: «Придешь, бывало, на молитву – в огромном зале

стоят человек триста-четыреста, и знаешь, что 1/2 или 1/3 ничего общего с семинарией не имеют: ни интереса, ни симпатии к духовному призванию. Поют хором молитвы, а мне слышится, поют не с религиозным настроением, а со злым чувством; если бы могли, разнесли бы всю семинарию...» [11, с. 27] Митрополит Антоний указывал принимать все возможные меры к прекращению забастовок, а в случае невозможности изменения трудного положения прекратить занятия в семинарии, продолжив их только после полного обеспечения порядка и правильного хода учебных занятий.

В феврале 1902 года, после начала занятий, епископ Алексей обратил внимание ректора и членов инспекции на необходимость более тщательного контроля за лицами, приходящими в семинарское общежитие для встречи с воспитанниками. Все встречи должны были совершаться только с личного дозволения инспектора, который должен «предварительно осведомляться, кто именно и с каким воспитанником просит свидания» [5, л. 34]. Во исполнение Указа Синода воспитанники были разбиты на три группы, в первую вошло 354 человека, во вторую – 85, в третью – 32 [5, л. 27]. Указом Святейшего Синода от 18 мая 1902 года были запрещены семинарские сходки и deputации. Допускались заявления об ученических нуждах через дежурного. «В случае возникновения в каком-либо учебном заведении беспорядков несмотря на все принятые меры, предписать начальствующим в учебных заведениях лицам при самом начале волнения немедленно выяснять главных виновников беспорядка и удалять их из учебного заведения» [7, л. 2]. Всех нежелающих учиться предписано увольнять из семинарии, а сама духовная школа должна быть закрыта до возможности установления полного правильного хода учебной деятельности. Все петиции и заявления учеников как противозаконные не могут иметь значения.

Новый этап брожений среди воспитанников семинарий начался в 1905 году в связи значительными переменами в жизни империи. «В 1905–1907 годах волнения семинаристов стали приобретать массовый и более организованный характер. В это время выступления проходили в Каменец-Подольском, Вятке, Тифлисе, Рязани, Смоленске, Москве, Екатеринославле, Самаре, Полтаве, Харькове, Ярославле, Саратове, Владимире, Витебске и в других городах. <...> Обычно семинаристы в то время прекращали занятия, устраивали беспорядки, били стёкла, шумели на богослужениях, участвовали в манифестах с красными флагами и пением революционных песен» [12]. В некоторых семинариях происходили террористические акты, покушения и убийства инспекторов. 4 июня 1905 года правление Вологодской семинарии сообщало в Учебный комитет о 20 отчисленных воспитанниках, «ввиду неустойчивого поведения» [6, л. 2]. Правление семинарии обязалось сообщать в Учебный Комитет регулярную информацию об отчисленных учениках не по истечении учебного года, а при каждом случае.

Семинария в декабре 1905 года вынуждена была временно прекратить учебную деятельность, о чём Правление духовной школы оповестило духовенство епархии. Члены Правления констатировали, что «в текущем учебном году среди воспитанников семинарии рано появились признаки возбуждённого состояния. Прежде всего, стало появляться в семинарии пение революционных песен; сначала они были робкими и происходили в те редкие моменты, когда воспитанники могли питать надежду быть неузнанными...» [8, л. 3]. Часто стали проявляться

открытие попытки критики в отношении распорядка быта в семинарии, значительно увеличилось число нарушений дисциплины. Розыски со стороны администрации семинарии воспитанников, проявлявших активность в революционной агитации, было также встречено открытыми протестами. Так, например, устраивались демонстрации студентов в тот момент, когда инспектор обходил общежитие, проверяя отбой. Со стороны инспекции звучали пожелания по отношению к старшекурсникам быть примером для младших воспитанников. Так, наставник V класса священник Николай Малиновский сообщал о том, что возбуждённое настроение среди воспитанников началось после опубликования Высочайшего Манифеста 17 октября. Среди воспитательских мер, направленных к умиротворению состояния воспитанников, инспекция прибегала к индивидуальным беседам учащихся с классными наставниками, в ходе которых воспитанникам разъяснялись новые законы (о веротерпимости и другие), а также предполагаемые реформы духовно-учебных заведений. «Было указано на то тяжёлое в материальном положении состояние, в которое они неминуемо (в случае закрытия семинарии – прим. автора) должны попасть (дороговизна проезда на родину, стеснённое положение в домах родителей, особенно вдов-просфорен, тяжёлое житие в монастырях) и разъяснён вред продолжительного умственного застоя, особенно теперь ввиду повышающихся требований к образовательному цензу духовенства» [8, л. 3]. Однако увещания не производили должного эффекта, хотя воспитанники отдельных классов сообщали ректору что не проявляют интереса к семинарским брожениям. Епископ Вологодский Алексей 14 октября 1905 года посещал классы, беседовал с воспитанниками, призывая их к исправлению поведения. Усилившиеся народные митинги после Манифеста от 17 октября ухудшили положение в семинарии. Очагом брожений было семинарское общежитие. «Массовое скопление в общежитии (276 человек) разных характеров и темпераментов представляло благоприятную почву для устойчивой пропаганды разных петиций и забастовок, проводимых семинарии» [8, л. 3]. Воспитанники требовали прекратить занятия и устроить отпуск на два месяца. Постепенно под разными убеждениями всё большее число учащихся начало придерживаться этой идеи. 20–24 октября в Вологду приезжали костромские и ярославские семинаристы, которые познакомили с положением дел в своих учебных заведениях. Известие о закрытии их семинарий серьезно усугубило и без этого непростое положение. В течении всего октября наблюдалось общее ослабление дисциплины. В ноябре Правление семинарии, рассмотрев поступившую петицию о предоставлении в Святейший Синод требования по реформам духовно-учебных заведений в учебном и воспитательском отношении, постановило ходатайствовать в Синод о временном прекращении занятий «ввиду тревожного состояния семинарии и полной невозможности продолжить учебные занятия...» [7, л. 7]. В петиции воспитанники требовали от администрации семинарии прекратить учебную деятельность, как в 1901 году. Педагогическое собрание приняло решение удовлетворить ряд требований учащихся. Однако воспитанники готовы были прекратить забастовки только после удовлетворения прошения об отпуске, которое они намерены получить через телеграфное сообщение со Святейшим Синодом. Ввиду очередных ночных беспорядков (экстренное Педагогическое собрание 3 ноября 1905 года заслушало петицию семинарской сходки, которая указывала, что «все воспитанники семина-

рии желают прекращения занятий на неопределённое время...» [7, л. 18]. Ввиду невозможности поддержания дисциплины и массового отсутствия воспитанников на лекциях правление семинарии приняло решение прекратить учебные занятия. Воспитанникам было определено в трёхдневный срок покинуть стены духовной школы. Епископ Алексей, второй раз за годы своего пребывания на Вологодской кафедре встретившийся с подобной ситуацией, оставил на документе резолюцию: «К немедленному исполнению» [7, л. 18].

Правление семинарии, обеспокоенное нравственным состоянием воспитанников, обратилось к духовенству епархии с посланием, в котором призывало к отеческому разъяснению опасности возбуждённого состояния среди учащихся. Учебные занятия должны были возобновиться с 15 января 1906 года. Согласно Указу Императора из Святейшего Синода, воспитанников определено считать не уволенными, как это было в 1901 году, а распущенными по домам для «благоговящего родительского влияния и надежды на скорое восстановление нормального течения общественной жизни в России» [7, л. 3]. Для учеников, которые не смогут подчиниться требованиям внутреннего порядка духовной школы, будет предоставлена возможность перехода в следующий класс после экзамена весной или осенью.

С 15 января семинария возобновила деятельность «для желающих продолжить занятия при действующем уставе духовных семинарий и под неперменным условием подчинения существующим правилам семинарской жизни со строгим уклонением от всякого рода недозволённых жизнепроявлений, как пение революционных песен, участие в союзах, посещение митингов и устроения сходок...» [7, л. 3]. В своём докладе инспектор семинарии священник Алексей Лебедев сообщал, что отношение воспитанников к учёбе наблюдалось нерадивое. В воспитательном отношении также встречались трудности. Воспитанники опаздывали на богослужения в семинарский храм, уходили без разрешения или вовсе игнорировали посещение богослужений. Совершались побеги в ночное время. Были замечены случаи курения как после занятий, так и на переменах. Инспектор отмечал, что «часто раздавались из-за угла в адрес инспектора бранные окрики...» [9, л. 3]. В квартире инспектора студенты выбивали стёкла из окон. «Все внушения и замечания как единственные меры морального воздействия не оказывали должного влияния на воспитанников...» [8, л. 3]. В том же году произошел случай самоубийства воспитанника семинарии, увлечённого революционными движениями. Несмотря на запрет со стороны инспекции, воспитанники посетили похороны и возложили на гроб венки с надписью: «Печальной жертве семинарского режима» [9, л. 4]. После погребения семинаристы вернулись в стены общежития с пением революционных песен. В тот же день в семинарии появились листовки с надписью – «Да здравствует свобода!» и «Долой самодержавие!». Были случаи нарушения порядка и в общежитии. Так, «4 марта (1906 года – прим. автора) при попытке помощника обойти спальни последние оказались запертыми изнутри замками или заколочены гвоздями. <...> В спальне 1 класса усмотрен один воспитанник, заколачивающий двери, и при удалении инспектора послышалась площадная брань скверными словами» [9, л. 4].

В своём отчёте в Святейший Синод за 1906 год епископ Вологодский Никон отмечает, что «пропаганда имела влияние на учащихся: в начале ноября заба-

ствовали воспитанники духовной семинарии, предъявив петицию. Воспитанники гимназии, реального училища и ученицы женской гимназии объявили забастовку перед рождественскими каникулами ради солидарности с рабочими. Женское епархиальное училище и духовное мужское спокойно продолжали занятия» [1, л. 19]. Администрация семинарии проводила воспитательные мероприятия «в целях отвлечения воспитанников от грубых удовольствий и общих неподходящего направления» [1, л. 32]. Строго преследовалось наличие материалистической литературы. Для воспитанников предлагались игры на музыкальных инструментах, что способствовало организации благотворительных концертов в пользу попечительства о бедных студентах. «Подобные мероприятия имели большое воспитательское значение» [3, л. 32]. В праздничные дни воспитанники посещали городские театры. Имелись классы живописи, столярного, токарного и переплётного мастерства. Большое внимание уделялось физической культуре и спорту. В течении учебного года проводились экскурсии по святыням Вологды и окрестностей, а также в древлехранилище. «На Пасхальных каникулах воспитанники совершали паломническое путешествие в Москву, Ярославль, Троице-Сергиеву лавру, а летом в Санкт-Петербург и Киев» [3, л. 32].

Новый инспектор семинарии иеромонах Иоанн (Поммер) в своём отчёте за 1907 год сообщал, что «воспитанники V класса заявили себя выдающимися и упорными нарушителями школьной дисциплины» и стремятся «склонить к таковым нарушениям и прочих воспитанников семинарии» [9, л. 5]. Особенно подобные настроения увеличились после указа Синода об экзаменах. Воспитанники выпускного курса попытались бойкотировать указ. Не добившись результата, группа студентов предприняла попытку сорвать экзамен, бросив в коридор флакон с зловонной жидкостью.

Епископ Вологодский Никон, несмотря на то, что мало имел возможности управлять епархией ввиду работы в Синоде и Государственном Совете, своим попечением не оставлял семинарию. Архиерей ежегодно проводил встречи с воспитанниками, направляя к ним слова архипастырского наставления и увещевания. В 1909 году, обращаясь к учащимся Вологодской духовной семинарии, оканчивающим курс учения, он отметил: «Молодым людям свойственно мечтать о счастье, о живой плодотворной деятельности. Но кто бы что ни говорил, а опыт всех веков, а учение нашей святой веры, а признания самых великих мудрецов, начиная от Соломона и кончая язычниками древности <...>, – всё это непреложно удостоверяет, что возможное для человека счастье – в нём самом, в спокойствии его совести, в сознании исполненного долга...» [10]. В том же году с ревизией семинарию и духовное училище посетил член Учебного комитета, ревизор духовных учебных заведений Пётр Фёдорович Полянский (будущий священномученик, митрополит Крутицкий Петр) [2, л. 9].

Уже к 1908 году беспорядки в семинарии постепенно утихли. Однако ещё встречались прецеденты, вызывавшие обеспокоенность не только администрации семинарии и епархиального начальства, но и Учебного Комитета при Святейшем Синоде. Так, в январе 1912 года в семинарии была проведена ревизия по назначению Обер-Прокурора ревизором Учебного Комитета Савваитским. Причиной проверки послужили «дошедшие до Петербурга слухи о предполагавшейся забастовке в семинарии, якобы назначенной на 12 января. Сведения не име-

ли оснований» [4, л. 24]. В своём отчёте в Синод ректор констатировал, что «беспорядков в семинарии не было, нормальный ход учебных занятий не прерывался» [4, л. 24].

Таким образом, причинами беспорядков в вологодской духовной семинарии в начале XX века были как внешние влияния, так и внутренние недовольства. Благодаря трудам вологодских архиереев епископа Алексия и его преемника епископа Никона, а также администрации семинарии, в Вологде удалось удержать волны забастовок и предотвратить тяжёлые последствия, с которыми, к сожалению, сталкивались в других семинариях. Решительные меры против ученических вольностей действовали отрезвляюще. К концу 1907 года положение в Вологодской семинарии было уже значительно умиротворённым.

Литература

1. Отчет о состоянии Вологодской епархии. – 1906 г. – РГИА. – Ф. 796. – О. 442. – Д. 2137.
2. Отчет о состоянии Вологодской епархии. – 1909 г. – РГИА. – Ф. 796. – О. 442. – Д. 2323.
3. Отчёты за 1910–1911 гг. Вологодской духовной семинарии. – РГИА. – Ф. 802. – О. 15. – Д. 223.
4. Отчёты за 1911–1912 гг. Вологодской духовной семинарии. – РГИА. – Ф. 802. – О. 15. – Д. 455.
5. О беспорядках, произведенных воспитанниками Вологодской духовной семинарии. – ГАВО. – Ф. 466. – О. 1. – Д. 2811.
6. О представлении в Учебный комитет при Святейшем Синоде копии журнальных постановлений о неблагоповедении и других поступков учеников семинарии. – ГАВО. – Ф. 466 – О. 1. – Д. 3071.
7. О представлении учениками Вологодской духовной семинарии письменной коллективной просьбы по вопросу о реформе духовных учебных заведений. – ГАВО. – Ф. 466. – О. 1. – Д. 3097.
8. Извещения родителей учеников семинарии – ГАВО. – Ф. 466. – О. 1. – Д. 3098.
9. Доклады инспектора семинарии о настроении и поведении воспитанников семинарии после возобновления учебных занятий. – ГАВО. – Ф. 466. – О. 1. – Д. 3125.
10. Никон (Рождественский), еп. Вологодский и Тотемский. «Воспитанникам Вологодской духовной семинарии, оканчивающим курс учения в оной...» – послание. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/arkhiv-arkhiepiskopa-nikona-rozhdestvenskogo/2-002-0> (дата обращения: 04.03.19).
11. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: Воспоминания. – М., 1994. – 621 с.
12. Кечкин Иоанн, священник. Бунты в духовных школах и первая Русская революция. Материалы научной конференции молодых исследователей “История христианского просвещения и духовного образования в России”. Кафедра Церковной Истории МДА. URL: http://history-mda.ru/konf_25_26_dek_2010/buntyi_v_duhovnyih_shkol-2_80.html (дата обращения: 04.03.19).

История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского Общества

Я. Г. Хижняк
Пензенская духовная семинария

Статья посвящена истории Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского Общества.

Ключевые слова: *Святая Земля, Палестинское Общество, Пензенское отделение, Пензенская епархия.*

History of Penza Branch of the Imperial Orthodox Palestinian Society

Ja. Khizhnyak
Penza Theological Seminary

The article is devoted to the historical essay of Penza branch of the Imperial Orthodox Palestinian Society.

Keywords: *Holy Land, Palestinian Society, Penza branch, Penza diocese.*

После принятия на Руси христианства благочестивые русские паломники стали стремиться попасть в Святую Землю. Несмотря на дальность и трудность пути, волна паломников непрерывно росла и вскоре приняла массовый характер.

В 1517 г. Иерусалим был захвачен османскими турками.

Трудное положение Восточных Церквей привлекло внимание Русской Церкви, и в 1847 г. Святейший Синод решил учредить в Иерусалиме Русскую Духовную Миссию, которая должна была поддерживать Иерусалимскую Православную Церковь, нейтрализовать влияние католицизма и протестантизма и помогать русским паломникам в Святой Земле.

Выполняя эти задачи, Русская Духовная Миссия вела большую духовно-просветительную и благотворительную деятельность: учреждала школы, типографии, библиотеки, приюты и богадельни, строила храмы и странноприимные дома. Много было сделано для улучшения условий пребывания паломников в Святой Земле.

В 1859 г. в Петербурге возник Палестинский комитет, который стал изыскивать средства и руководить организацией материальной базы для русских паломников. В это время по всем храмам России были организованы денежные сборы «на Палестину».

Появился солидный и неоскудевающий фонд, который позволил приобретать в Иерусалиме и в других местах Палестины земельные участки, строить на них странноприимные дома, богадельни и другие учреждения, необходимые для обслуживания огромного числа русских паломников.

С организацией в 1882 г. Палестинского общества дело Духовной Миссии было значительно облегчено. В 1889 г. общество получило почётное наименование Императорское.

Позже был открыт ряд Региональных отделений Императорского Православного Палестинского Общества (далее – ИППО) по всей империи. Появились люди, заинтересованные в поддержке и развитии работы Миссии, начали поступать средства.

И рядовое духовенство, и светские люди вступали в члены организованного общества, вносили посильную лепту либо деньгами, либо чтением популярных лекций о Святой Земле, изданием брошюр и т. д.

В результате деятельности Духовной Миссии в Палестине, а также православного Палестинского общества появилось много русских сооружений – храмы, подворья, монастыри, странноприимные дома, были открыты общеобразовательные школы, больницы и др. Палестинское Общество вело большую научную исследовательскую работу [13, с. 171–175].

Дореволюционная история Пензенской губернии тесно связана с историей Императорского Православного Палестинского Общества. Большую часть интересующих нас сведений можно почерпнуть в Государственном архиве Пензенской области (далее – ГАПО) и в журнале «Пензенские Епархиальные Ведомости» (далее – ПЕВ).

8 декабря 1893 г. Председатель ИППО князь Сергей Александрович Романов в рескрипте на имя Преосвященного Павла (Вильчинского), епископа Пензенского и Саранского, выразил предположение, что самая лучшая мера для распространения сведений об Обществе – это отделения Общества в наиболее населенных городах и что было бы желательным открытие такого отделения в г. Пензе.

На основании устава Императорского Православного Палестинского Общества 30 января 1894 г. епископ Павел пригласил в архиерейский дом Начальника Пензенской губернии генерал-майора А. А. Горяйнова и представителей духовного и гражданского ведомств для решения вопроса об открытии в г. Пензе отделения Православного Палестинского Общества. Прибывшие к Его Преосвященству Начальник губернии и 32 человека духовного и гражданского ведомств, выслушав рескрипт Председателя Общества и правила для отделений Общества, приняв во внимание тот факт, что в Пензенской губернии большая часть жителей исповедует православие, посчитали необходимым открыть в г. Пензе отделение Палестинского Общества, а также выразили желание быть его членами.

7 марта 1894 г. епископу Павлу было сообщено, что Совет Императорского Православного Палестинского Общества постановил утвердить представление Его Преосвященства об открытии пензенского отделения Общества, председательство в котором князь Сергей Александрович поручил владыке Павлу. Также Великий князь уполномочил его провести выборы должностных лиц по пензенскому отделению Общества.

13 мая 1894 г. под председательством епископа Павла состоялось избрание должностных лиц по Пензенскому отделению из числа граждан, выразивших желание быть членами Палестинского Общества. Товарищем Председателя единоголосно был избран пензенский губернатор А. А. Горяйнов [6, с. 111–113].

Деятельность отделения, направляясь по правилам Устава и указаниям Совета Общества, выражалась в распространении сведений о Святой Земле, состоянии в ней православия, религиозных и материальных нуждах живущих в ней православных, для побуждения православного населения Пензенской епархии к содействию целям Палестинского Общества. Также деятельность состояла в привлечении в состав Палестинского Общества людей, сочувствовавших поддержанию православия в Святой Земле и имеющих возможность послужить для святого дела своими взносами или пожертвованиями [7, с. 163–164].

Одним из средств, направленных на распространение сведений о Святой Земле и деятельности Палестинского Общества, были публичные чтения: одни соединялись с религиозно-нравственными чтениями, ведшимися ежегодно с 1892 г. в зимнее время по воскресным дням в зданиях Петропавловского и уездного училищ; другие освещали исключительно святы места Палестины или деятельность Палестинского Общества и проходили в здании Городской Думы. И те и другие проводились преимущественно в Великий пост ввиду того, что в вербное воскресенье по всем церквам проходил сбор пожертвований на нужды Палестинского Общества: путем предварительных чтений пензенские горожане ознакомлялись с целью и значением указанного сбора. Чтения иллюстрировались туманными картинками, показывавшимися при помощи волшебного фонаря. Материалом для чтений служили статьи, частью составленные самими лекторами, частью заимствованные из изданий Палестинского Общества. Чтения возобновляли в памяти слушателей важнейшие события, совершившиеся в Святой Земле, или описывали ее священные места и путешествия туда русских паломников. Они сопровождались соответствующими церковными песнопениями, исполнявшимся в Петропавловской школе и уездном училище семинарским хором, а в Городской Думе – архиерейским. В перерывах между чтениями присутствовавшим бесплатно раздавались брошюры и листки о Святой Земле, а также картинки с изображениями священных мест. Чтения привлекали многочисленную публику, так что аудитории часто переполнялись до тесноты. Ознакомление со священными событиями и с местами жизни и страданий Спасителя мира, особенно подходящее ко времени Великого поста, оказывало благотворное влияние на посетителей чтений, а информация о деятельности Палестинского Общества, направленного на поддержание и распространение православия в Святой Земле, располагала к пожертвованиям на святое дело. Выслушанные с глубоким вниманием лекции производили на посетителей самое благотворное влияние, побуждая в них религиозную скорбь о печальном положении земли, в которой родился, жил, учил, творил чудеса, умер и воскрес Спаситель мира, Господь наш Иисус Христос. Некоторые трогались до слез и высказывали сердечную благодарность лекторам. С радостью разбирались на дом для чтения книги и листки, высланные из отделения [8, с. 148–153].

Председатель Палестинского Общества, князь Сергей Александрович Романов, из Отчёта Совета Палестинского Общества о деятельности отделений Общества за 1895–1906 гг. и о поступлении вербного сбора в 1896 году, увидел постепенное развитие Пензенского отделения и выразил в словах рескрипта от 31 декабря 1895 г. свою признательность за содействие целям Общества Председате-

лю отделения епископу Павлу (Вильчинскому), а также и всем его сотрудникам [9, с. 233–234].

Число членов Палестинского Общества по Пензенскому отделению, равнявшееся при открытии отделения лишь 34, в течение пяти лет возросло до 173 человек.

Среди них к 1899 году епископ Пензенский и Саранский Павел (Вильчинский) состоял почетным членом, 12 человек – действительными членами и 160 – сотрудниками. Наибольший процент составляли представители белого духовенства. Увеличение числа членов отделения было следствием, главным образом, личных бесед епископа Павла с разными людьми, особенно со священниками, о религиозном состоянии и материальном положении православных жителей Святой Земли. По письмам, с которыми владыка получал заявления и денежные взносы от новых членов, можно судить, что ими в данном случае руководило исключительно осознание значения целей и деятельности Палестинского Общества и искреннее желание послужить его преуспеванию [8, с. 147].

В период 1902–1907 гг. председателем отделения был епископ Пензенский и Саранский Тихон (Никаноров). К 1 марта 1906 года отделение насчитывало 118 членов (1 почётный, 8 действительных и 109 сотрудников).

Пензенское отделение, осознавая важность дела, взятого на себя Императорским Православным Палестинским Обществом, по мере своих средств и сил стремилось содействовать осуществлению высоких задач на пользу дорогой для всего христианства Святой Земли [10, с. 644–654].

В период 1907–1915 гг. отделение находилось под председательством епископа Пензенского и Саранского Митрофана (Симашкевича).

К 1 марта 1913 г. отделение насчитывало 73 члена (2 почётных, 6 действительных и 65 сотрудников). Главной заботой отделения по-прежнему оставалось распространение по епархии сведений о Святой Земле и деятельности Палестинского Общества путём народных чтений о Святой Земле [11, с. 509–510].

Стоит отметить, что в 1914 г. председатель ИППО княгиня Елизавета Фёдоровна Романова выразила в рескрипте сердечную благодарность епископу Митрофану за проведённый в Пензенской епархии в вербную неделю 1913 г. тарелочный церковный сбор на Святую Землю и русских богомольцев, давший, как и в прежние годы, очень утешительные результаты [12, с. 121].

Уменьшение числа членов отделения в сравнении с предыдущими годами было следствием того, что многие выбыли из отделения частично из-за смерти, частично из-за перемещения из Пензенской епархии из-за недостатка средств для взноса и по другим причинам, в том числе связанным с войной.

Пензенское отделение ИППО публиковало свои отчёты в Пензенских Епархиальных Ведомостях. Из них видно, что отчётный год по Обществу, ранее исчисляемый с 1 марта до 1 марта, в 1913 г. изменён на гражданский год, т. е. с 1 января до 1 января [5, с. 5–6].

Председателями отделения на протяжении дореволюционного периода были правящие архиереи Пензенской епархии, Товарищами Председателей были преимущественно Пензенские губернаторы.

Следует подчеркнуть, что количество денежных поступлений в ПОИППО на протяжении рассматриваемого периода в среднем составлял

5–6 тыс. руб. в год [11, с. 525], большая часть этих денег отправлялась в Хозяйственное Управление при Святейшем Синоде на «поклонников» Палестины [2, л. 1–1 об.], в пользу Гроба Господня [1, л. 1–1 об.], для монастырей на о. Крит [4, л. 1–1 об.], непосредственно в Санкт-Петербургское Императорское Палестинское Общество [3, л. 1–1 об.] и др.

После 1918 г. Общество стало называться Российским Палестинским, а его отделения в губерниях прекратили свою работу.

В 2018 г. было воссоздано Пензенское Региональное отделение Императорского Православного Палестинского Общества.

11 мая 2018 г. в Пензе в здании Пензенского епархиального управления состоялось учредительное собрание Пензенского отделения.

Воссоздание отделения ИППО на Пензенской земле инициировал и благословил митрополит Пензенский и Нижнеомовский Серафим (Домнин), который вошёл в совет отделения ИППО и поддержал деятельность отделения во всех его начинаниях.

Литература

1. Об отсылке 121 р. 86 к. в Хозяйственное Управление при Св. Синоде в пользу Гроба Господня // ГАПО. – Ф. 182. – Оп. 1. – Д. 2428; Указы Духовной Консistorии. – 1984. – № 188. – 1 л.

2. Об отсылке 276 р. 61 коп. в Хозяйственное Управление при Св. Синоде на поклонников Палестины // ГАПО. – Ф. 182. – Оп. 1. – Д. 2428; Указы Духовной Консistorии. – 1984. – № 187. – 1 л.

3. Об отсылке 2887 р. 23 к. в С. Петербургское Православное Палестинское общество // ГАПО. – Ф. 182. – Оп. 1. – Д. 2439; Указы Духовной Консistorии. – 1985. – № 318. – 1 л.

4. Об отсылке в Хозяйственное Управление при Св. Синоде 408 р. 49 к. для передачи в Аркадийский монастырь на о. Крите // ГАПО. – Ф. 182. Оп. 1. – Д. 2439; Указы Духовной Консistorии. – 1985. – № 219. – 1 л.

5. От Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // ПЕВ. – 1914. – №1. – С. 5–6.

6. Отчёт о деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за первый отчетный 1894–95 г. его существования (с 13 мая 1894 г. по 1 марта 1895 года) // ПЕВ. – 1895. – № 11. – С. 111–124.

7. Отчёт о состоянии и деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за истекший год, с 1 марта 1895 г. по 1 марта 1896 г. // ПЕВ. – 1896. – №11. – С. 161–167.

8. Отчёт о состоянии и деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за период времени с 1-го марта 1898 по 1 марта 1899 года // ПЕВ. – 1899. №16. С. 146–157.

9. Отчет о состоянии и деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за истекший год, с 1 марта 1895 года по 1 марта 1896 года (продолжение) // ПЕВ. – 1896. – № 20. – С. 231–237.

10. Отчёт о состоянии и деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 1 марта 1905 года по 1 марта 1906 года // ПЕВ. – 1906. – № 12. – С. 644–654.

11. Отчет Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1913 год // ПЕВ. – 1914. – № 18. – С. 509–525.

12. Рескрипт Председателя Императорского Православного Палестинского Общества Ея Императорского Высочества Великой Княгини Елисаветы Феодоровны на имя Преосвященнейшего Митрофана, Епископа Пензенского и Саранского, от 23 января 1914 года №12 // ПЕВ. Пенза, 1914. – № 5. – С. 121–122.

13. Соколов С., прот. История восточного и западного христианства (IV–XX века): учебное пособие. – М.: Изд-во Московского института духовной культуры, 2007. – 258 с.

УДК 882-3

Функционирование сакрально-богослужебной лексики и грамматики в исторической прозе Д. Л. Мордовцева

Л.А. Мещерякова
Пензенская духовная семинария,
Пензенский Государственный Университет
И. Садилов
Пензенская духовная семинария

Предметом исследования является функционирование церковнославянского языка в исторической прозе Д. Л. Мордовцева. Рассматриваются приёмы использования сакрально-богослужебной лексики и грамматики для создания речевой характеристики героев, обращается внимание на отражение в произведениях писателя процесса десакрализации церковнославянского языка, его взаимодействия с устной формой русского языка.

Ключевые слова: повесть «Фанатик», роман «Лжедмитрий», исторический колорит, литургический дискурс.

Functioning of the Sacred Liturgical Vocabulary and Grammar in the Historical Prose by D. L. Mordovtsev

L. Meshcheryakova
Penza Theological Seminary,
Penza State University
I. Sadilov
Penza Theological Seminary

The object of the research is the functioning of the Church Slavonic language in the historical prose by D. L. Mordovtsev. The article considers the methods of using sacred liturgical vocabulary and grammar to create the characters' speech characteristics, draws attention to the reflection of the process of desacralizing the Church Slavonic language, its interaction with the oral form of the Russian language in the writer's works.

Keywords: novel "Fanatic", novel "PseudoDimitry", historical color, liturgical discourse.

Языковая специфика жанра исторического романа (повести) предполагает в числе прочих способов создания исторического колорита и историческую языковую стилистику, использование функционально-ограниченных и устаревших форм языка. При изображении далёкого прошлого в русской литературе большое значение имел и имеет до сих пор церковнославянский язык.

Для славянских народов церковнославянский язык является сакральным. На нём было изложено и распространено христианское вероучение, записаны священные тесты, лексический и грамматический строй которых в дальнейшем был воспринят в том числе художественной литературой. Сакральные лексика и грамматика в XVIII–XIX столетиях становятся в том числе средством стилиобразования, исполняя культурную функцию языка «высокой» литературы в ситуации диглоссии [1, с. 15]. И. А. Королёва в работе «Православная сакрально-богослужебная лексика в современном русском языке и в художественном тексте» определяет сакральную лексику как слова, связанные с понятием веры, религиозными обрядами [3].

В исторической прозе Д. Л. Мордовцева литургический дискурс нередко представлен фрагментами из Священного писания. Причём хотелось бы отметить начитанность писателя и хорошее знание церковнославянского языка. Так, повесть «Фанатик» (1891) начинается с описания службы в Александро-Свирском монастыре, во время которой сам Пётр Первый по благословению настоятеля читает несколько стихов из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (1 Кор.: 14:6–8): «Ныне же, аще приду к вам, языки глаголю, какую вам пользу сотворю, или в разуме, или в пророчестве, или в научении?..» [426], что и подчёркивает истовую веру русского царя. Противостояние Петра Первого и отца-архимандрита, желающего уличить царя в отступничестве, вынуждает настоятеля во время монастырской трапезы прибегнуть к словам евангелиста Иоанна (Ин: 13: 27) о том, «Иисус Христос на тайной вечери омочил свой хлеб в солило и подал его Иуде Искариотскому, «и по хлебе тогда... вниде в он сатана» [5, с. 428].

Использование сакрально-богослужебного языка – центральный приём при создании речевых характеристик многих героев в исторических произведениях Д. Л. Мордовцева, в том числе Дмитрия Самозванца, Гришки Отрепьева, Ксении Годуновой, монахини Новодевичьего монастыря из романа «Лжедмитрий» (1879), тогда как другие категории героев, в основном простой народ, изъясняются преимущественно на разговорном языке своего времени.

До первого появления Лжедмитрия на страницах романа о нём говорит Гришка Отрепьев. Его рассказ богат церковнославянскими словами: «кладезь», «очей», «единожды», «крилы», «аки», «мя», «преподобнаго», «единою ракою». Он пересказывает в том числе подслушанную у Дмитрия Самозванца молитву: «Боже все-сильный! Молитвами святых угодников zde лежащих, молитвами великомученика Димитрия Солунскаго, молитвами ангел и архангел и всего невидимаго чина небеснаго, возврати мне, Боже, царство мое, царство отцов и дедов моих, великое царство Московское, Борисом у меня, аки татем ношным, похищенное...» [4, с. 14].

Мордовцев строит монолог в соответствии с правилами церковнославянского языка: использует однотипные многосоюзные синтаксические конструкции («Возврати мне, Господи, скифетро мое, и престол мой, и державу мою, и венец отцов моих...»), специфическую лексику («тать», «укрух», «смерд», «дондеже»), формы слова («вселенная», «царскаго», «добраго», «руце», «моя», «се», «повеждь») и т. д.

В речевой характеристике Лжедмитрия сказалося детство, проведённое в монастырях. Но этот факт не делает его ревностным поборником православной веры, как и использование церковнославянизмов – главной речевой характеристикой героя. Он принял католичество в Риме, дал обет «насадить» его в Москве, слить её с Сибирью и Польшей, чтобы остались «только два великих народа в мире – поляки и французы» [4, с. 35]. Поэтому его язык, за исключением упомянутой молитвы, по преимуществу являет образцы устной разговорно-бытовой речи с очень незначительным включением в неё церковнославянизмов.

У Мордовцева, в отличие от многих современных ему писателей и историков, Гришка Отрепьев и Дмитрий Самозванец не одно и то же лицо. Гришку Отрепьева характеризуют в романе как человека, все «книжные хитрости» постигшего, так что святейший патриарх Иов «взял его к себе письма ради». «Он прилепился к книжному-то делу аки клещ...», – рассказывает с давних пор знавший его Офеня [4, с. 103]. «Принадлежа к тем москвичам... которые уже вкусили и эллинской и латинской мудрости, Отрепьев не мог дышать в затхлой атмосфере старины и через это должен был показаться чернокнижником, магом, еретиком...».

Как и Лжедмитрий, Отрепьев ориентирован на Запад, решил сделаться эмигрантом, подобно Курбскому, но «явление необыкновенного юноши под именем Димитрий и отождествление этого имени с его собственным именем... заставило... снова воротиться в Москву» [4, с. 198]. Создавая речевую характеристику Гришки Отрепьева, автор подчёркивает «книжность» его речи: «Ночь-то какая благодатная, Господи Боже! Очи твои всевидящи, сей Вседержителю, с умилением и любовью взираю на сие дело рук Твоих, Боже Всесильный... Да, давно я таких ночей не видывал, когда, внимая дыханию Бога в сем тихом плескании воды, в сем благом веянии духа Божия над землею, плакать хочется слезою молитвенною» [4, с. 5]. Церковнославянская лексика и грамматика являются здесь средством создания возвышенно поэтического стиля, способом передачи восторженного душевного состояния героя.

Мордовцев показывает себя знатоком древнерусской литературы. В романе «Лжедмитрий» писатель приводит отрывок из «Слова Даниила Заточника» (одной из двух редакций произведения), включающего в себя в том числе афоризмы из книг Священного писания: Псалтири, притч Соломона, притч Иисуса Сираха и др. Не удивительно, что именно «Слово...», а не «Моление Даниила Заточника» использует Мордовцев для характеристики Ксении Годуновой, так как именно в нём теме «женской злобы» уделено наибольшее внимание. В уста осиротевшей Ксении Годуновой писатель вкладывает достаточно большой отрывок из этого произведения. Несмотря на то что «Даниил Заточник не похваляет монашеской жизни» [4, с. 164], она всё же намерена уйти в монастырь. Изречение «Слова Даниила Заточника» о том, что «Богу нельзя лгати», воспринято ею всей душой. «... я и не буду такою черницею, чтобы мною бесы играли, яко обещенною птицею... не солгу Богови» [4, с. 165], – говорит она подругам, несколько переиначивая оригинал.

Умелое владение Мордовцевым церковнославянским языком, умение использовать его для характеристики героев особенно проявилось в эпизоде разговора Бориса Годунова с заживо замурованной в Новодевичьем монастыре женщиной. Её слова о всемирном потопе, Ноевом ковчеге, бесовской мыши и мудром

уже, спасшем ковчег, а также о настоящем незавидном положении Бориса, изнемогающего от страха и неизвестности, оказывают на царя сильнейшее впечатление прежде всего потому, что наполнены высочайшей патетикой, строятся по законам «высокого» церковнославянского стиля: «И будет на Русской земле плач и скрежет зубов. И поплелят Русскую землю языцы иноплеменные, и осквернят они храмы Божии... И будут невернии из сосудов священных вино пить... И снимут драгие покровы с гробов царей московских... И застучат копыта коней их о священную землю кремлевскую, иде же ходили смиренные стопы святителей Русской земли. И будет ржание конское тамо, где же гласи молитвении ко Господу возносилися...» [4, с. 82]

Помимо однотипных синтаксических конструкций, обладающих большой экспрессивной силой, созданию особого колорита в данном отрывке способствуют разнообразные формы церковнославянских глаголов: аорист (*впаде, умре, венча, помаза, возопи, вниде, бысть*), неопределённая форма (*оплака-ти*), глаголы с приставкой *из-* на месте русской *вы-* (*изыдет*). А также глаголы в сложном будущем времени - «И *враны* дикие российскими *телесами* питатися *имут*». Данный пример, кроме того, содержит слово с характерным для церковнославянского языка неполногласием, а также неточную форму творительного падежа множественного числа существительного четвертого склонения «тело» (надо «телесы»). Церковнославянским происхождением объясняются и формы таких существительных, как «*пред лицем*» (творительный падеж существительного «лице», склоняющегося по смешанной разновидности первого склонения) и «*домы*» (множественное число существительного мужского рода твердой разновидности первого склонения), чередования согласных в именительном падеже множественного числа в словах «*друзи*» и «*языцы*».

В речи героини используются и более «тонкие» церковнославянизмы, известные во времена Мордовцева лишь немногим знатокам сакрально-богослужебного языка. Например, в предложении «...понеже рождение ему бысть *девятаго на десять* дня...» используется церковнославянская форма числительного «девятнадцать», в предложении «...*юже* ископа десница твоя» – винительный падеж церковнославянского относительного местоимения «яже» («которая»), а в предложении «Это одна яма, в *ню* же *впадеш*» – винительный падеж местоимения третьего лица женского рода «она», сросшегося с предлогом «в». Применяет Мордовцев и звательный падеж: «*Господу всевидящу*» (мягкая разновидность существительного первого склонения), «*Владыко всеильный*» (твёрдая разновидность того же склонения).

Собственно коммуникативную функцию литургический дискурс выполняет в диалогах священнослужителей между собой. Примером может стать диалог инока Изосимы и чернеца Ириарха:

– Аминь...

– Аминь...

– Се крест честный и Евангелие Господа нашего Иисуса Христа... подобает нам, братие, на сем Евангелии клятися и ротитися, яко да сохраним нам тайну цареву и на том крест целовати...

– Клянемся именем Бога живаго!

– Ротистесь ли такожде?

– Ротимося Господом!.. [4, с. 94–95]

В своих произведениях Мордовцев отражает процесс взаимодействия устной формы русского языка с церковнославянским языком, когда в активный языковой запас неграмотного простого народа входят церковнославянизмы: «...немой стал, *аки бы человек...*», «ударю *челом*», «*очами* намизает», «*зело* заартачившись», «не так *слагает персты*». Перед нами примеры десакрализации, живой «церковно–бытовой» речи, о чём свидетельствует и сравнительно простой синтаксис высказываний, и другие элементы разговорного стиля, например употребление церковнославянизмов в соседстве с исконно русскими словами. Писатель сохраняет чувство меры, понимание того, что в речи низших слоев общества начала XVII столетия было меньше славянизмов в сравнении с речью высших сословий. Мордовцев в речевых характеристиках своих героев отражает социальные и культурные различия между людьми, проявляющиеся прежде всего в частотности употребления книжной, а также сакрально–богослужебной лексики.

Мы не можем утверждать, что Мордовцев при написании своего романа «Лжедимитрий» опирался на письменные памятники Смутного времени (произведения Авраамия Палицына, Ивана Тимофеева, Катырева–Ростовского, «Прения с греками о вере» Арсения Суханова, «Русскую грамматику» Генриха Вильгельма Лудольфа, а также «Проскинитарий» Арсения Суханова, «Повесть о Марфе и Марии», «Повесть о Тверском Отроче монастыре», «Повесть о Карпе Сутулове», «Сказание о куре и лисице» и др.), которые могли дать писателю образцы устной и письменной речи того периода. И тем не менее, сравнение речевых характеристик героев романа Мордовцева «Лжедимитрий» с текстом «Повести о Карпе Сутулове», возникшей в XVII столетии, позволяет судить о специфике взаимодействия старославянизмов с древнерусской фразеологией и народно–разговорными словами, а также о достоверности исторической стилистики языка в произведении Мордовцева. Сравним: «И в то же время прииде ко вратам поп, отец ея духовны, по приказу ея, и принесе ей с собою денег двести рублей и начал толкаться во врата, она же скоро возре в окошко и всплеска рукама своима («Повесть о Карпе Сутулове») и «И глубока яма сия, ох как глубока!.. Горе великое, горе изыдет из ямы той... И враны дикие российскими телесами питатися имут... Прииде на тя лихолетье великое» («Лжедимитрий»). В обоих отрывках наблюдаем соединение некоторых языковых форм старославянской книжности (неполногласных сочетаний, утратившихся в живой речи аориста и имперфекта глаголов, церковнославянских местоимений) с разговорно–просторечными явлениями.

Таким образом, для создания исторических произведений Д. Л. Мордовцев широко привлекает церковнославянский язык прежде всего как средство речевой характеристики героев, что немало способствует созданию в его романах и повестях исторического колорита XVII–XVIII вв.

Литература

1. Баич Р., Кончаревич К. К вопросу о коммуникативных функциях литургического дискурса // Церковь и проблемы современной коммуникации. Нижний Новгород, 2007. – 300 с.

2. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – М.: Российское Библейское Общество, 1993. – 1374 с.
3. Королёва И. А. Православная сакрально–богослужебная лексика в современном русском языке и в художественном тексте. Автореф. дис... канд. филолог. наук. – Волгоград, 2003
4. Мордовцев Д. Л. Лжедмитрий: Романы / Подготовка текста, послесл. И примеч. Ю. Н. Сенчурова. – М.: Современник, 1994. – 400 с.
5. Мордовцев Д. Л. Фанатик / Сочинения: В 2 т. – Т.1. Великий раскол; Фанатик / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Лебедева. – М.: Худож. лит., 1992. – 510 с.

Духовно-нравственные ценности в творчестве Ф. М. Достоевского

Д. Минер, диакон
Николо-Угрешская духовная семинария

В статье предпринимается краткий анализ духовно-нравственных ценностей Ф. М. Достоевского в контексте аксиологии религии. Рассматриваются ценностные ориентиры Ф. М. Достоевского на основе творчества писателя, дневниковых записей, материалах исследователей его творчества. В качестве главных нравственно-аксиологических ценностей Ф. М. Достоевского указываются личность Христа, красота и человек.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, аксиологические ценности, духовные ценности, человек, красота, нравственность.

Spiritual and Moral Values in F. M. Dostoevsky's Works

Deacon Dmitry Miner
Nikolo-Ugreshskaya Theological Seminary

The article provides a brief analysis of F. M. Dostoevsky's spiritual and moral values in the context of axiology of religion. The article deals with F. M. Dostoevsky's value orientations on the basis of the writer's works, diary entries, and materials by researchers of his works. F. M. Dostoevsky's main moral and axiological values are the personality of Christ, beauty and man.

Keywords: F. M. Dostoevsky, axiological values, spiritual values, man, beauty, morality.

Прежде чем приступить к анализу нравственных ценностей Ф. М. Достоевского, следует определить, что представляет собой ценность как философское понятие. В аксиологии под ценностью понимается форма проявления определённого рода отношения между субъектом и объектом или предметная форма проявления социального отношения [1]. В основе ценностного сознания лежит идеал, а окружающий мир рассматривается человеком через призму этого идеала. Предметом исследования в настоящей статье являются духовные ценности Достоевского как фундамент всего творчества писателя, отстаиванию и распространению которых, на наш взгляд, автор стремится в своих произведениях. Поступки героев, их целеполагания оцениваются автором с позиции добра и зла, истины, красоты, нравственности, справедливости.

Духовные ценности – основа духовной жизни человека. В основе духовных ценностей Достоевского, безусловно, находится личность Христа: «Нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа» [2, с. 176], «...Если исказишь Христову веру, соединив её с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская

башня» [4, с. 198], «Если мы не имеем авторитета в вере и во Христе, то во всем заблудимся» [3, с. 85]. Обращаясь к богоборцам, Достоевский говорит: «Устраняя Христа, вы уничтожаете в роде человеческого недостижимый идеал красоты и доброты. И какие подобные ценности вы можете предложить взамен?» [8].

Преподобный Иустин (Попович) пишет о Достоевском: «Его свидетельство о Божественной силе Христовой по-апостольски сильно и по-исповеднически неопровержимо» [8]. «Для него Богочеловек Христос больше и выше истины, справедливости, любви, более всего того, самого возвышенного, что люди могут представить». «Для Достоевского, который пережил крах всех человеческих мерил, чудесный Лик Христов – единственное, непогрешимое мерило всего видимого и невидимого».

Как отмечает Л. В. Баева, одной из центральных в творчестве Ф. М. Достоевского является тема красоты как ценности. Красота понимается им как истинное творение божественной воли, данное человечеству для приобщения к высшей радости и спасению через любовь [2]. Через красоту человек может и спастись («красота добрая»), и погибнуть. Будучи фундаментом человеческой жизни, красота ведёт человека к добру и истине, она нормальна и не уникальна по своей сути. В свою очередь, добро и истина наполняют красоту изнутри. Гибель для человека, по мнению Ф. М. Достоевского, проистекает из упования на один из постулатов красоты – истину (в романе «Братья Карамазовы» данной позиции придерживались Смердяков и Иван Карамазов), в то время как гармония возможна лишь при принятии нераздельности этих трёх категорий. Нравственность также является неотъемлемым атрибутом красоты, поскольку тоже является выразителем добра и истины. В произведениях писателя прослеживается идея о спасающей силе красоты («Идиот», «Братья Карамазовы»).

Достоевский пишет: «Христос – 1) Красота...» [5, с. 188]. Следовательно, в мире возможна лишь красота добра. Зло само по себе безобразно, но человек по-разному может определить его источник. «Если причина зла – вне меня (в обществе, в других людях), то я сам являюсь мерилем красоты и добра в мире; возникает романтический аморализм с принципом «всё позволено». Если я признаю, что источник добра находится вне меня, то делание добра оказывается естественным служением; красота оказывается внешним образом, обликом добра. Отсюда ясно, что «красота мир спасёт», – слова, которые произносит в «Идиоте» князь Мышкин, следует понимать, как сказано в рукописях к «Бесам»: «Мир станет красота Христова» [3, с. 27]. Очищенный от находящихся в нём грехов человек олицетворяет красоту Достоевского. Как пишет Н. О. Лосский, «красота есть великая абсолютная ценность, завершающая остальные абсолютные ценности, святость, нравственное добро, истину, мощь и полноту жизни, когда они достигают совершенного конкретного выражения во вне. Через красоту открывается ценность всех остальных видов добра в особенно увлекательной форме» [7].

Христос – это указание на такую точку зрения человека на мир, в которой максимально полно может быть принята добрая истина, основанная на красоте [3]. То есть цельность человека может быть оценена в зависимости от его реального приближения к этой точке, а отклонение (включающее борьбу за одно добро или одну только истину) – рассматриваться как нарушение гармонии.

Достоевский осуждает в своих героях отрыв от красоты, приводящий к порче их личности и духовного состояния, одержимости разрушительными идеями.

Как отмечает Иустин (Попович), Христос больше, чем истина, ибо Он Отец истины, Он больше, чем жизнь, ибо Он Податель жизни, Он больше, чем космос, ибо Он Творец космоса. В Нём даны все вечные ценности для нашего человеческого мира, поэтому Он может дать и подаёт ценности всем и каждому [8].

Человек как ценность. Достоевскому было присуще христианское отношение к человеку как к образу Божию. «Человек есть тайна... я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком», – писал он своему брату. Относясь с уважением к этой тайне человеческой души, Достоевский не идеализировал человека, полагая, что «зло таится в человеке глубже, чем предполагают обычно» [5, с. 122]. Падшая после грехопадения природа человека может исправиться исключительно после осознания своего падшего положения, своей повреждённости и обращения к Спасителю. В связи с этим необходимость Христа является абсолютной истиной, без которой человеку невозможно спастись. Благовестие Достоевского было основано на собственном опыте, после прохождения его личного каторжного «горнила сомнений», где и возникла его живая вера. Пройдя тернистый путь к Богу, писатель стремился в своих произведениях распространить Евангельскую весть через художественное слово.

Изображение дна русского общества Достоевским лишено осуждения. Словами старца Зосимы автор призывает: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его». Вера в живущее в человеке добро, образ Христов выводит каждого описываемого им грешника, преподносит возможность спасения даже самому низко павшему человеку. Достоевский подчёркивает, что даже в лице самой ничтожной особи человек является абсолютной ценностью [2]. О народе Достоевский говорит: «Грех есть дело преходящее, а Христос вечное. Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. ... идеал народа – Христос.» [5, с. 55]. По мнению русского религиозного философа Н. О. Лосского, исследовавшего творчество Достоевского, «христианство Достоевского было светлое. Идеальное христианство, согласно его пониманию, есть действительно религия любви и потому свободы, религия благостного отношения ко всякому человеку и ко всему миру» [7]. Поэтому спасти человека, возродить его душу возможно только любовью, и данная цель пронизана все произведения писателя.

Итак, Ф. М. Достоевский, будучи светским писателем, проповедующим в своём творчестве евангельские ценности, основывает на них главные идеи своих произведений. Антропоцентричность творчества писателя роднит его учение с Евангелием, поскольку, как и последнее, высшей ценностью Достоевский признаёт человека и его бессмертную душу. Личный духовный путь писателя ко Христу дал ему возможность увидеть низины человеческого духа, при этом сохранив любовь к человеку как созданию Божьему. В связи с этим каждое произведение писателя с момента обретения им веры становится проповедью любви, красоты и гимном человеку как высшей ценности.

Литература

1. Абдигалиева Г. К. Религиозная этика и аксиология. Учебное пособие. Алматы, 2003. // URL: <http://diss.seluk.ru/m-filosofiya/1082084-1-religioznaya-etika-aksiologiya-uchebnoe-posobie-almati-2003-oglavlenie-vvedenie-priroda-cennostey-religioznaya-aksiologiya-spes.php> (дата обращения: 10.02.2019).
2. Баева Л. В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории. Монография. – Асрахань: Изд-во АГУ, 2004. // URL: <https://scicenter.online/sotsialnaya-filosofiya-scicenter/aksiologicheskaya-traditsiya-rossii-63446.html> (дата обращения: 10.02.2019).
3. Баршт Ка. О внутренней «почве» Ф. М. Достоевского. К проблеме типологии персонажей Достоевского // Достоевский и современность. Материалы XXI Международных Старорусских чтений 2006 года. –Н. Новгород, 2007.
4. Достоевский Ф. М. Вступительное слово, сказанное на литературном утрене в пользу студентов С.–Петербургского университета 30 декабря 1879 г. перед чтением главы «Великий инквизитор». XV.
5. Достоевский Ф. М. Дневник 1881. XXVII. // URL: http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0530.shtml
6. Достоевский Ф. М. Письма. XXVIII/1. // URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/pisma-dostoevskogo/index.htm>
7. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. // URL: <http://www.odinblago.ru/dostoevskiy/7> (дата обращения: 10.02.2019).
8. Преподобный Иустин (Попович), Челийский. Достоевский о Европе и славянстве. // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/dostoevskij-o-evrope-i-slavjanstve/ (дата обращения: 10.02.2019).

Преподавание риторики в системе православного образования

С. Г. Павлов

С. Н. Сухомлин, иерей

Нижегородская духовная семинария

В статье обсуждается специфика учебного процесса в духовных образовательных учреждениях и предлагаются методические рекомендации по преподаванию риторики. Основное внимание уделяется мировоззренчески значимому аспекту преподавания.

Ключевые слова: гуманитарное знание, риторика, духовность, миссионерство, инвенция, аргументация.

Teaching Rhetoric in the Orthodox Education System

S. Pavlov

S. Sukhomlin, priest

Nizhny Novgorod Theological Seminary

The article discusses the peculiarities of the educational process in spiritual educational institutions and offers methodological recommendations for teaching rhetoric. The main attention is paid to the significant aspect of teaching from the worldview point.

Keywords: humanitarian knowledge, rhetoric, spirituality, missionary work, intervention, argumentation.

В традиции русской педагогики учебный процесс всегда преследует образовательные и воспитательные цели. Их реализация в конкретных предметах, однако, значительно варьируется. Гуманитарные дисциплины несут основную нагрузку по воспитанию личности. Это общепринято и обычно не дискутируется. Проблема состоит в пропорциональном представительстве образовательного и воспитательного компонента.

Гуманитарное знание весьма чувствительно к человеческому фактору. Дело не только в субъективизме исследователя или преподавателя, но и в целевой аудитории. Из курса математики, кому бы он ни читался, ни при каких условиях невозможно изъять таблицу умножения. А вот её приблизительный лингвистический аналог – учение о частях речи, – когда речь не идёт о базовом образовании и профильной дисциплине, иногда не просто можно, но и нужно игнорировать. На наш взгляд, гуманитарный курс в православных образовательных проектах, целью которых является прежде всего религиозное образование и конфессиональная социализация учащихся, с необходимостью требует целесообразной минимизации научных сведений и адаптации к мировоззренческой специфике аудитории.

Цель и задачи учебной дисциплины, её проблематику и научно-методические приоритеты необходимо согласовать с традициями русской научной школы и православной педагогики. В риторике, работающей с языком и текстом, естественным образом совмещаются общегуманитарные и филологические знания со специфически конфессиональными. Поэтому риторика, читаемую в православных учебных заведениях и на приходах, легко развернуть в сторону реальных нужд слушателей. И это не профанация науки, а ровным счётом наоборот – в некотором смысле её сакрализация.

В самом общем виде содержание православного курса риторики можно представить как минимум теоретических знаний и доминирующую прикладную компоненту, включающую самые острые и злободневные проблемы современности.

Материал должен быть ориентирован на использование в пастырской, миссионерской, катехизаторской, учебно-педагогической деятельности, а также в повседневной жизни (в семье, на работе, во время случайной встречи и т. п.).

Цель православной риторики как речеведческой дисциплины с конфессиональным акцентом – дать теоретическое и практическое руководство по эффективному употреблению языка в различных коммуникативных ситуациях, и прежде всего – мировоззренчески значимых. В риторике, которую обыденное сознание склонно отождествлять с красноречием, факты и логика значат всё-таки больше, чем *figura ornata*, а прикладной аспект важнее теоретического. Учащийся, не знающий, что такое элокуция, но умеющий найти достойный ответ на словесный выпад атеиста (протестанта, мусульманина, пацифиста, либерала и т. п.), безусловно, предпочтительнее филологически эрудированного «теоретика», умеющего бойко отвечать на экзамене, но не владеющего должной аргументацией, полемической смекалкой и теряющегося в реальной ситуации спора.

Основные задачи курса:

- 1) познакомить с историей и теорией риторики;
- 2) сформировать речевые навыки и умения (работа с текстами, отбор и творческая обработка материала; умение вести корректную полемику и т. п.);
- 3) совершенствовать навыки письменной речи;
- 4) повысить читательскую культуру;
- 5) раскрыть специфику коммуникации в разных областях человеческой деятельности;
- 6) развить критическое мышление;
- 7) содействовать духовному росту и повышению уровня богословской образованности учащихся.

Для решения поставленных задач целесообразно выстроить курс на следующих научно-методических и мировоззренческих положениях:

- 1) язык – апологетический и сотериологический инструмент;
- 2) изучение риторики – учебно-воспитательное средство формирования личности;
- 3) чёткие критерии добра и зла, основанные на корреспондентской (традиционной) концепции истины и православном вероучении;
- 4) приоритет практических навыков перед теоретическим знанием;
- 5) акцент на аргументацию, а не на красноречие;

б) реализация междисциплинарных связей.

Проиллюстрируем предложенную концепцию конкретным материалом.

Язык и речь в аспекте православной антропологии

Язык не просто главное средство общения людей. Язык – специфический, отсутствующий в животном мире способ бытия, форма функционирования человеческого типа сознания и познания мира. С точки зрения поверхностной структуры язык представляет собой систему единиц фонетического, морфемного, словообразовательного, лексического и грамматического уровней. Как концептуальная (ментальная, психическая) структура язык – это хранимая в душе система знаков, оценок и правил их употребления. Концептуальное содержание языка (души) репрезентируется в знаковых единицах его поверхностной структуры благодаря тому, что человек обладает возможностью перекодировки внешних стимулов в биохимические и нейрофизиологические сигналы мозга и в мысль, а ментального «языка» в звуки. Уникальное содержание и конфигурацию единиц ментального лексикона человека определяют разум, чувства и воля во взаимодействии с духом и совестью.

Традиционно язык рассматривается как схема, наполняемая конкретным содержанием в речи, которая представляет собой последовательность языковых единиц, организованных в связное высказывание по правилам языка. В аспекте православной антропологии и аксиологии язык – содержание «сердца», а речь – репрезентация этого содержания: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца говорят уста его» (Лк. 6:45).

В известном смысле человек – это его язык, рассматриваемый как концептуальное содержание души. Такое понимание объясняет чрезвычайную важность слова в сотериологическом плане, «ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься» (Мф. 12:37). Слова употребляются в соответствии с общим состоянием души: «Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо от избытка сердца говорят уста. Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое» (Мф. 12:34–35). «Злые» и «добрые» слова свидетельствуют о духовном и душевном облике человека.

Выбор слов говорящим определяется уровнем образованности, языковой компетенции и общим устроением души. Но не менее важно и её актуальное состояние в момент речи: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф. 5:21–22). Русского читателя поражает несоответствие между деянием (коммуникативным актом) и наказанием. Однако инвективы Христа и пророков в адрес своих слушателей не менее энергичны: «Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?» (Мф. 3:7). Следовательно, запрещаются собственно не обличительно-бренные слова, а саморазрушительные гнев и нена-

висть: «Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей» (1 Ин. 3:15). Если Господь и пророки были способны употреблять подобную лексику без вреда для своей души, то страстный человек этого не может и должен быть в данном отношении крайне воздержан.

Риторика как инструмент миссионерской деятельности

Античная риторика возникла как средство влияния на слушателей и достижения социальных и политических целей. Таковой она и остаётся по сей день – и в конструктивном, и в деструктивном своём варианте. В Книге Деяний описано, как иудеи использовали услуги ритора Тертула для обвинения апостола Павла (Деян. 24:1–10). Апостол, нейтрализуя эффект от льстивой речи Тертула, обращается к Феликсу со скупым комплиментом: «...Зная, что ты многие годы справедливо судишь народ сей, я тем свободнее буду защищать мое дело» (Деян. 24:10). Цель риторического приема *комплимент* – повисить эмоциональное состояние адресата и тем самым расположить его к последующим словам.

Используя комплимент, следует помнить, что он, во-первых, не может компенсировать слабость аргументации, а во-вторых, не исключает критики собеседника. Миссионеру так или иначе приходится прибегать к критике, что требует от него особого такта и душевного равновесия. Прп. Силуан Афонский указывал на главное условие успешности миссионерской риторики – любовь. Архимандрит Софроний (Сахаров) пишет о нём: «Мы знаем о беседе старца с одним архимандритом, который занимался миссионерской работой среди инославных. Архимандрит этот очень уважал старца и неоднократно приходил беседовать с ним во время своих пребываний на Святой Горе. Старец спросил его, как он проповедует? Архимандрит, ещё молодой и неопытный, жестикулируя руками и двигаясь всем телом, возбужденно отвечал:

– Я им говорю: ваша вера – блуд, у вас всё извращено, всё неверно, и нет вам спасения, если не покаетесь.

Старец выслушал это и спросил:

– А скажите, отец архимандрит, веруют ли они в Господа Иисуса Христа, что Он истинный Бог?

– Это-то они веруют.

– А Божию Матерь чтут они?

– Чтут, но они неправильно учат о Ней.

– И святых почитают?

– Да, почитают, но с тех пор, как они отпали от Церкви, какие же могут быть у них святые?

– Совершают ли они богослужения в храмах, читают ли слово Божие?

– Да, есть у них и церкви и службы, но посмотрели бы Вы, что это за службы после наших, какой холод и бездушие.

– Так вот, отец архимандрит, душа их знает, что они хорошо делают, что веруют во Иисуса Христа, что чтут Божию Матерь и святых, что призывают их в молитвах, так что когда вы говорите им, что их вера – блуд, то они вас не слушают... Но вот если вы будете говорить народу, что хорошо они делают, что веруют

в Бога; хорошо делают, почитая Божию Матерь и святых; хорошо делают, что ходят в церковь на богослужения и дома молятся, что читают Слово Божие и прочее, но в том-то у них есть ошибка, и что её надо исправить, и тогда всё будет хорошо; и Господь будет радоваться о них; и так все мы спасёмся милостию Божиею... Бог есть любовь, а потому и проповедь всегда должна исходить от любви; тогда будет польза и тому, кто проповедует, и тому, кто слушает, а если порицать, то душа народа не послушает вас, и не будет пользы» [8, с. 70–71].

Апостол Павел показывает ставший хрестоматийным пример начала миссионерской беседы. Дух апостола возмутился в Афинах «при виде этого города, полного идолов» (Деян. 17:16). В афинском ареопаге перед ним встала задача благовествовать о Христе, не оскорбляя религиозных чувств язычников, но и не унижая собственных убеждений. Апостол и здесь начинает свою речь комплиментарно: «Афиняне! по всему вижу я, что вы *как бы* особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая *ваши* святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедаю вам» (Деян. 17:22–23). Апостол Павел подчёркивает их ложную веру так, чтобы это было незаметно: *как бы набожны, ваши святыни*. Слово *δεισιδαιμονεστερος*, переведённое словосочетанием ‘особенно набожны’, образовано от *δαιμων* ‘божество (злое и доброе), бог’, в греческом языке означало ‘богобоязненный, суеверный’ [2, с. 290] В устах апостола *δεισιδαιμονεστερος* получает христианский смысл – ‘ложно богобоязненны, язычески суеверны, идолопоклонники’. Эта ситуативно спонтанная риторическая находка некоторое время удерживала внимание язычников, но надмываемый плотским мудрованием разум не позволил им расслышать главное – весть о воскресении мёртвых.

Таким образом, в курсе православной риторики важно показать её миссионерский потенциал и одновременно предостеречь от иллюзии её всемогущества.

Инвенция (лингвобогословский анализ текста)

Язык реализуется в текстах, прочтение которых требует не только владения языком, но и определённой читательской культуры. Эллинистическая риторика включала пять частей и начиналась инвенцией (лат. *inventio*, букв. «нахождение», «обретение») – систематизацией речи и используемых в ней аргументов. Классическая инвенция означала не поиск предмета речи, а работу над уже имеющимся текстом (судебным случаем и т. п.). Инвенция состоит в выделении в анализируемом тексте ключевых проблем, микротем, аргументов. Текст, удовлетворяющий задачам ратора, используется им в подготовке собственной речи. В противоположном случае подвергается критике или становится доказательством от противного.

Важнейшим источником православного учения, а следовательно, и границ риторического вдохновения является Библия. Согласно святым отцам, глубокое понимание библейского текста достигается сердечной чистотой, а не интеллектом и многознанием. В частности, авва Феодор пишет: «...Монах, желающий понимать Священное Писание, должен заниматься не столько чтением толкователей, сколько очищением сердца от плотских пороков» [Цит. по: 6, с. 69]. Стре-

мясь уложить библейское содержание в привычные логические схемы и категории, человек встаёт на ложный путь, ибо Господь предупредил: «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55: 8–9).

Другим важным условием понимания текста является знание особенностей его организации, системы образов, языка. В абсолютно любом тексте, даже в рецепте из поваренной книги или в инструкции по эксплуатации стиральной машины, содержится фактуальная информация. Она легко прочитывается и составляет тему и / или сюжетно-событийную сторону текста. Но в религиозном тексте обязательно присутствует и концептуальная (идейная) информация, обусловленная религиозным учением. Именно оно, а не словари и грамматики, обуславливает способ употребления языковых знаков. Языковые единицы в рамках библейского текста семантически и функционально трансформируются. Пределом трансформации является омонимия по отношению к единицам национального языка. У неподготовленного читателя возникает иллюзия понимания. На самом деле он оказывается в положении человека, столкнувшегося с «ложными друзьями переводчика», но не подозревающего об этом. В лучшем случае, правильно понимая некоторые факты и события, он просто не видит глубинного смысла. В худшем – делает из прочитанного ложные выводы.

Работа над аргументацией с источниками

Помимо текстуальной работы, предполагающей длительный анализ и поиск контраргументации, важнейшим риторическим навыком является мгновенная реакция на утверждение оппонента. Основа полемической подготовки – глубокое знание предмета разговора, умение видеть слабые места противника и эвристическая способность актуализировать информацию наиболее эффективным в данном случае образом. Отработке этих навыков служат импровизированные диспуты различной формы, в соответствии с которыми даются задания: 1) ответить оппоненту кратко, в жанре реплики; 2) подготовить ответ в течение нескольких минут;

3) поработать с источниками и дать по возможности исчерпывающее разрешение проблемы. Ниже предлагается материал для третьего варианта.

В последнее время всё чаще высказывается мнение о конечности *вечных мук*. В качестве домашнего задания учащимся предлагается прослушать аргументацию профессора А. И. Осипова (<http://www.youtube.com/watch?v=Qv0mLW2i-mw>) и подготовить речь на данную тему (В качестве руководящей методологической идеи следует указать на понятие *consensus patrum* – согласие отцов).

Приведём некоторые источники, которые можно использовать при выполнении домашнего задания:

1. «Если кто (говорит), что наказание демонов и нечестивцев временное и будет иметь после некоторого срока свой конец, т. е. что будет восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей, – анафема»

(9-й анафематизм V Вселенского Собора).

2. Прп. Ефрем Сирин: «Что станем делать, братья, если осуждены будем во тьму кромешную, где плачь и скрежет зубом (Мф. 22:13), где нет надежды увидеть свет в бесконечные века? Подобно и изгнанник считает дни, ночи и годы, ожидая окончания срока, а в будущем веке осуждённому должно считать не дни, не ночи, не месяцы, не годы, потому что там – беспредельные и бесконечные века, в которые плачущие и проливающие ныне слезы утешатся» [9, с. 194–195].

3. Прп. Иоанн Лествичник: «Все, а в особенности падшие, должны беречься, чтобы не допустить в сердце своё недуг безбожного Оригена; ибо скверное его учение, внушая о Божием человеколюбии, весьма приятно людям сластолюбивым» [7, с. 152].

4. Свт. Игнатий Брянчанинов: «Спаситель сказал, что есть ад, есть вечные муки – к чему твоё возражение!» [3, с. 830].

5. Свт. Иоанн Златоуст: «Это показывает только, что Им разрушена сила смерти, а не истреблены грехи умерших прежде пришествия Его. В противном случае, если Он освободил от геенны всех прежде умерших, то почему же сказал: “Отраднее будет земле Содомской и Гоморрской”? Этим дано уразуметь, что и они, хотя легче, однако всё же будут наказаны. И хотя они здесь уже понесли крайнее наказание, однако это их не избавит» [4]; «А что она (геенна – С. П., С. С.) не временна, послушай, что говорит здесь Павел о людях, не ведущих Бога и не верующих в Евангелие, именно, что они подвергнутся наказанию, вечной гибели. Итак, каким образом вечное может соделаться временным?» [5].

После знакомства с этими словами святителя Иоанна (как, впрочем, и без них) вполне понятно, что в Пасхальном послании, на которое ссылается А. И. Осипов, говорится о всеобщем воскресении, а не о всеобщем спасении: «Смерть! где твоё жало?! Ад! где твоё победа? Воскрес Христос, и никто не мертв во гробе! Ибо Христос, восстав из гроба, – первенец из умерших».

Подробнее разберём апостольский фрагмент, часто используемый для обоснования отрицания вечных мук: «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасётся, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3: 13–15).

Данное место, традиционно относимое толкователями к «неудобовразумительным» (2 Петр. 3:16), служит языковым аргументом сразу двух ересей – католического учения о «чистилище» и оригеновского апокатастасиса. Современный читатель синодального перевода понимает апостола Павла примерно так. Огонь испытает христиан, и совершившие добрые дела спасутся сразу и безболезненно, а те, чьи дела окажутся несовершенными, пострадав в огне, всё-таки спасутся. Казалось бы, как ещё можно это понимать. Однако православная экзегеза придаёт выражению *спасется, но так, как бы из огня* диаметрально противоположный смысл – не спасётся, а погибнет.

Греческое *σωθησεται*, переведенное как «спасётся», – это форма страдательного залога будущего времени, 3 л. полисемантического глагола *σωζω* ‘спасать, сохранять, сберегать, хранить’ [2, с. 1221]. В форме страдательного залога *σωζω*

означает 'спасаться' и 'оставаться в живых' [2, с. 1221]. Различное контекстуальное окружение актуализирует две разные семы «сохранится» и «спасётся», нейтрализующиеся в семантически слабой позиции, что как раз и имеет место во фразе апостола Павла. Те, у кого греческий язык родной, способны уловить её семантические нюансы. По указанию Вейсмана, особенно часто *δια* эквивалентен предлогам «среди», «в» при глаголах бытия *εχειν* 'быть, находиться', *ειναι* 'быть, существовать'. Очевидно, что контекстуальным синонимом этих глаголов может быть слово *σωθησεται* в значении «сохранится». Тогда «спасётся (*σωθησεται*) в огне» должно означать «пребудет, останется живым, сохранится в огне», т. е. будет гореть, не сгорая, испытывая вечную муку, о которой прямо говорит Писание: «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46). Именно на такое прочтение указывали греческие отцы в полемике с католиками на Флорентийском соборе (1438 г.): «Ибо «спастись» и «быть спасённым» у греков в обыденном нашем языке означает не иное что, как – «пребывать» и «быть». Но это-то и есть смысл слов Апостола...» [1, с. 80].

Так понимали это место греки – свт. Иоанн Златоуст, свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Марк Эфесский и завершающий экзегезу первого тысячелетия блаженный Феофилакт Болгарский, который пишет: «Сам он не погибнет так, как его дела, не перейдёт то есть в ничтожество, но спасётся, то есть сохранится целым, чтобы гореть ему в огне» [10, с. 229].

В свете всего сказанного слова стихиры Страстной Пятницы – «Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим» – истолковываются следующим образом. «Не вечнует» над теми, кто принял Христа и жил по Его заповедям, но не дожил до Воскресения, как ветхозаветные праведники, или не сумел в должной мере обжиться во время земной жизни и теперь в аду ожидает молитв Церкви и милосердия Божия на Страшном Суде.

Богослужебная практика является авторитетнейшим источником Священного Предания. Вошедшие в неё тексты отрефлексированы соборным церковным сознанием и не вызывают сомнений в своей догматической и канонической чистоте. И если определённое место допускает альтернативные интерпретации, следует найти недвусмысленные фрагменты, исключаящие всякое разномыслие. Таковым в данном случае будет, например, текст Синаксаря: «Господь ныне из адовых сокровищ человеческое естество исхитив, на небеса возведе и к древнему достоянию приведе нетления. Обаче сошед во ад, не всех воскреси, но елицы веровати Ему изволиша. Души же от века святых, нуждею держимыя, от ада свободи» (Синаксарь по 6-й песни Пасхальной заутрени).

Таким образом, на основании Священного Предания легко убедиться, что интерпретация и риторические приёмы апологетов идеи апокатастасиса искажают церковное учение.

В заключение следует подчеркнуть, что православное преподавание риторики – не подготовка специалиста-филолога, а учебно-воспитательное средство формирования личности. Повышение интеллектуального и образовательного уровня учащихся не должно мешать их духовно-нравственному росту. Апостол Павел предостерегает: «...Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8:1). Аналитическая работа рассудка иссушает душу, препятствуя стяжанию покаян-

ного плача, смирения и любви. При отсутствии должного душевного устроения приобретённые знания становятся причиной гибели человека.

Греческие софисты говорили: «Поэтами рождаются, риториками становятся». Мера красноречия и интеллекта, при всей их способности к развитию, всё равно ограничена дарованным талантом. Нет практической необходимости всем православным быть риториками, но каждый призван именно словесно засвидетельствовать состоятельность своей веры: «Господа Бога святите в сердцах ваших; [будьте] всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Петр. 3:15). Вот к этой цели и должно направляться православно ориентированное изучение риторики.

Литература

1. Амвросий (Погодин), архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – М.: «Посад», 1994. – 270 с.
2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1991. – 1370 с.
3. Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетическая проповедь. Письма к мирянам. Электронный ресурс // URL:<http://www.christian-spirit.ru/303-otvet-somnevayuschemusya-v-suschestvovanii-ada.html>.
4. Иоанн Златоуст, святитель. Иоанн Златоуст. Беседы на Матфея-Евангелиста. Электронный ресурс // URL: <https://religion.wikireading.ru/174049>.
5. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на 2 послание к Фессалоникийцам. (2 Фес. 1:9,10). Электронный ресурс // URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/11_2/2_3.
6. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 652 с.
7. Иоанн, прп. Лествица. – М.: «Лествица», 1999. – 672 с.
8. Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2006. – 464 с.
9. Творения иже во святых Отца нашего Ефрема Сирина. – Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. – издание 5. – Том № 2. Поучение 45 «О страхе Божиим». Электронный ресурс // URL: http://pagez.ru/lbn/338_4.php.
10. Толкование блж. Феофилакта Болгарского на Апостол: В 3-х кн. – 2-е изд., испр. – М., 2004. – Кн. 2: Толкование на послание апостола Павла. –Том I. // URL: <http://rusbible.ru/sinodal/1kor.3.15.html>.

Проблема стереотипов в формировании социального восприятия Церкви

Л. В. Шварева

Пензенский государственный университет

А.Е. Дубровин

Пензенская Духовная Семинария

Целью данной статьи является описание стереотипов восприятия обществом Церкви. Она также направлена на уточнение представлений о способах снижения барьеров восприятия образа священника. Исследование вписывается в сферу работы, ориентированной на снижение имеющихся в социуме негативных установок по отношению к священникам и необходимость повышения более тесного общения между обществом и Церковью с целью избавления от предрассудков в восприятии Православия.

Ключевые слова: *стереотип, предрассудок, образ священника, восприятие, Церковь, Православие.*

The Problem of Stereotypes in the Formation of the Church's Social Perception

L. Shvareva

Penza State University

A. Dubrovin

Penza Theological Seminary

The purpose of the article is to describe the stereotypes of the Church's perception by the society. It also aims at clarifying the ideas of the ways to reduce barriers in the perception of the priest's image. The study fits the scope of work aimed at reducing the existing negative attitudes towards priests in the society and the need to encourage closer communication between the society and the Church in order to get rid of prejudices in the Orthodoxy's perception.

Keywords: *stereotype, prejudice, priest's image, perception, Church, Orthodoxy.*

На протяжении почти двух тысячелетий христианство является для человечества негасимым маяком, который не только указывает путь в Царствие Небесное, но и позволяет достичь высокого нравственного совершенства в этой, временной жизни. Основные идеи христианства дали рождение многим философским направлениям, сделали человеческую жизнь несоизмеримо более ценной, чем в языческом мире. И всё же, с самого момента возникновения в обществе эта вера вызывает отрицание, неприятие, сопротивление и, даже, открытую борьбу.

Божественная истина не могла не входить в противоречие с теми нормами, по которым существовало человечество – слишком разные системы ценностей

предлагали эти две картины мира. Неспособность понять, недостаточность информации о православной вере приводил к возникновению отрицательных стереотипов. Иудеи преследовали христиан за богохульство, греки считали безумием известие о Боге, Который не может спасти Себя от позорной крестной смерти, но через эту смерть и спасает весь мир. В среде римлян, казалось, знакомых с самыми разнообразными верованиями, ходили слухи о том, будто христиане используют в своих ритуалах плоть и кровь младенцев, рожденных вне брака. «Просвещённый» коммунистический мир XX века пытался доказать всю несостоятельность религии как таковой, называя её обманом наивных и неграмотных людей ради богатства и власти.

Как мы видим, стереотипы и ложные обвинения неотрывно сопровождают Истину с самого начала. Предупреждение об этом противостоянии христианства и мира есть уже в первоисточнике: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир.» (Ин. 15:18-19), «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23). И всё же, противостояние не в силах умалить Истину или повредить Церковь, основанную на камне веры и неподвластную адовым вратам (Мф. 16:18).

Поскольку сейчас, в XXI веке, Церковь активно участвует в общественной жизни, всеми силами пытаясь оградить человечества от падения в бездну греха, грамотная работа со стереотипами восприятия позволит большему числу людей серьёзнее отнестись к её призывам и увещаниям. Мы предполагаем, что существование большого числа стереотипов, направленных против священнослужителей, является достаточно серьёзным ограничивающим фактором для восприятия истин Православия. Поэтому для успешной работы с ложными представлениями необходимо решить несколько задач:

- 1) понять принципы формирования стереотипа;
- 2) дифференцировать понятия «стереотип» и «справедливая критика»;
- 3) исследовать способы борьбы со стереотипными суждениями.

Христианство с самого начала призвано противостоять мудрствованиям века, показать принципиально иную цель существования – не в собирании и бездумном накоплении богатств мира сего, а в приобретении иных ценностей, которые именуется «сокровищем небесным» - т.е. развитие тех качеств души, которые приближают человека к тому идеальному образу, который заложен в нём Богом. Стереотипы, особенно ошибочные, серьёзно ограничивают индивидуальность каждого человека, подменяя его личный опыт неким образом, чаще всего отображающим реальность искажённо.

Интересно, что в период Своего общественного служения Господь также боролся с определёнными стереотипами в иудейском обществе. Среди наиболее явных стереотипов следует отметить отношение к богатству как к благословению Господнему, презрительное отношение к иным народам и особый статус самих иудеев, особое отношение к субботе, превалирующее даже над милосердием к человеку.

Вообще, стереотип не следует считать чем-то плохим изначально. Это определённый метод оценки, позволяющий человеку реагировать однотипно на схо-

жие ситуации с минимальными затратами ресурсов. Однако исходя из того, что стереотип как правило формируется на основании искажённой (в результате сильной аппроксимации) или изначально ошибочной информации, и возникает тот негативный эффект, с которым нужно бороться. Наоборот, примером положительных стереотипов могут служить правила этикета, принятые в обществе.

Стереотип формируется только внутри определённой социальной группы, нормы и правила в большинстве случаев не являются общечеловеческими, а возникают внутри той или иной культуры. Часто стереотип – это ошибочное логическое заключение из нескольких утверждений, силлогизм, ошибка в индуктивном мышлении, однако на возникновение стереотипов влияет и круг общения.

К примеру, если первый опыт общения не очень церковного человека со священником оказался неудачным (а это весьма возможно: например, если с батюшкой пытаются поговорить после продолжительной службы или во время исповеди на Литургии), может возникнуть обобщение, что абсолютно все священники в любой момент времени не очень склонны к разговорам. Или, наоборот, если в близком окружении нецерковного человека оказывается уважаемый им человек, который положительно отзывается о некоем священнике, то вполне вероятно распространение этой положительной характеристики на всех людей в сане.

Особое место в формировании стереотипов занимают средства массовой информации (СМИ). Благодаря особым эффективным приемам воздействия на сознание людей, как, например, использование совпадения интересов, внешнее сходство события с внушением, подмена стереотипов, смещение фокуса внимания, стимулирование столкновений между отдельными группами людей и т. д., легко формируются новые удобные стереотипные формы мышления. Авторитетность источника и простота навязываемых установок легко заменяет индивидуальное восприятие человека шаблонным. Обратим также внимание, что большинство сюжетов центральных каналов, затрагивающих тему священства, как правило, имеют скандальный характер и связаны либо с каким-то вопиющим нарушением канонических норм, либо с деятельностью людей, имеющих весьма опосредованное отношение к Церкви.

Вместе с тем, практически полностью игнорируется повседневная социальная, миссионерская и добровольческая положительная деятельность Церкви. Трагизм ситуации заключается в том, что российская культура на протяжении V-VI веков является одной из наиболее влиятельных носителей православных норм и? при этом, поддаваясь навязанным извне стереотипам, относится собственно к Православию как к красивому автомобилю, который стоит в гараже и используется только лишь для демонстрации собственного статуса, а не по назначению. Мы можем сколь угодно долго строить и украшать храмы, говорить о важности элементарного религиозного образования, но до тех пор, пока у общества не возникнет ключевой потребности в поиске Бога, христианство останется только лишь номинальным.

Стереотип следует отделять от реально существующих проблем в Церкви. То есть, отрицая стереотип о том, что все духовники полностью контролируют лич-

ную жизнь всех своих чад, мы признаём (в отдельных случаях) наличие такой проблемы как младостарчество и прочее.

Принципиально важно удерживать некоторый баланс в информационном пространстве, сделать повседневную деятельность священников более открытой, развивать религиозную грамотность населения – причем как за счёт традиционных площадок катехизаторской и миссионерской деятельности при храмах, так и с помощью современных информационных технологий (сайты, персональные блоги и видеоканалы), расширять взаимодействие Церкви и социальных институтов в рамках общественно значимых площадок, объективно и корректно реагировать на ситуации с нарушением канонических норм, предоставляя полную и своевременную информацию относительно официального мнения иерархии по данной проблеме.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Минск: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2013. – 1519 с.: ил.
2. Белая Е. Н. Механизмы формирования стереотипов // Теория и практика межкультурной коммуникации: учебное пособие / Е. Н. Белая. - М.: ФОРУМ, 2011. - 208 с. – (Высшее образование).
3. Мельник Г. С. Стереотип, формирование стереотипов в процессе массовой коммуникации. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://psyfactor.org/lib/stereotype1.htm> (Дата обращения – 25.03.2019).

Наши авторы

М. А. Антипов – к. ф. н., доцент Пензенской духовной семинарии

К. Г. Аристова – к. и. н., доцент Пензенской духовной семинарии

А. В. Горайко – кандидат богословия, доцент Пензенской духовной семинарии

И.И. Маслова – д.и.н., профессор Пензенской духовной семинарии

Л.А. Мещерякова – к.ф.н., доцент Пензенской духовной семинарии

Д. Минер, диакон – магистрант Николо-Угрешской Духовной Семинарии

С.Д. Морозов – д.и.н., профессор Пензенского государственного университета архитектуры и строительства

С. Г. Павлов – преподаватель Нижегородской духовной семинарии

В. Э. Пицентий – магистрант Пензенской духовной семинарии

Д. В. Прахт – диакон, заведующий кафедрой церковной истории Тобольской духовной семинарии

И. Садилов – студент Пензенской духовной семинарии

М. Ю. Садырова – к.и.н., доцент Пензенского государственного университета архитектуры и строительства

С. Н. Сухомлин, иерей – преподаватель Нижегородской духовной семинарии

Д. Б. Филатов – магистрант Николо-Угрешской духовной семинарии

А. Ю. Фадеев, протоиерей – доцент Пензенской духовной семинарии

иеромонах Ферапонт (Широков) – преподаватель Вологодской духовной семинарии

Я. Г. Хижняк – преподаватель Пензенской духовной семинарии

Л. В. Шварёва – к.п.н., доцент Пензенского государственного университета

**Требования
к оформлению рукописей для публикации в журнале
«Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии»**

Журнал является рецензируемым изданием, зарегистрированным в Федеральной службе по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций РФ (свидетельство ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019, ISSN 2410-0153). Территория распространения журнала – Российская Федерация. Издается четыре раза в год.

Материалы журнала размещаются на сайте Пензенской духовной семинарии: <http://seminariapenza.ru> и на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки.

Основные рубрики журнала:

- Библистика
- Религиоведение
- Богословие
- Религиозная философия
- Церковь и история России
- Православие и русская культура
- Православие и русская образованность
- Церковь и современная Россия
- Жизнь духовного учебного заведения

Редколлегия приветствует участие в журнале представителей различных научных и научно-богословских школ и направлений, учреждений духовного и светского образования, культуры, общественных организаций.

1. Материал, предлагаемый для публикации должен быть оригинальным, не опубликованным ранее в других изданиях.

2. Электронный вариант рукописи выполняется в текстовом редакторе Microsoft Word и сохраняется с расширением «.doc» или «.rtf». В имени файла указываются фамилия, имя, отчество автора.

3. Параметры компьютерного набора статьи: формат – А4; поля – по 2 см со всех сторон; гарнитура – Times New Roman; кегль – 14; межстрочный интервал – 1,5; выравнивание по ширине; абзацный отступ – 1,25 см.

4. Структура рукописи:

- Индекс УДК.
- Инициалы и фамилия автора (авторов) – строчный полужирный шрифт (по центру). Число авторов статьи не должно быть более трех человек.

- Название статьи – строчный полужирный шрифт (по центру). Название не должно превышать трех строк.
- Аннотация - не более 7 строк.
- Ключевые слова - не более 6 терминов.
- Основной текст статьи не должен содержать лишних пробелов, ручных переносов, разрывов строк. Нежелательно использование таких способов выделения, как разрядка и подчеркивание. Внутренние заголовки выделяются полужирным начертанием и отбиваются на 1 интервал. При использовании дополнительной гарнитуры, ее файл необходимо предоставить в редакцию.
- Сведения об источниках приводятся нумерованным списком в алфавитном порядке после заголовка Литература (автор, название книги, место издания, издательство, год, число страниц).
- Наименование организации, из которой исходит рукопись.
- УДК, название статьи, инициалы и фамилия автора, аннотация и ключевые слова на английском языке.

5. Ссылки в тексте даются в квадратных скобках. Указывается номер цитируемой книги и номер ее страницы, например: [3, с. 5].

6. Рекомендуемый объем рукописи – не более 15 страниц. Статьи методологического характера могут иметь объем до 20 страниц. Редакционная коллегия оставляет за собой право подвергать статьи редакционной правке.

7. Вместе с рукописью необходимо предоставить сведения об авторе (авторах): фамилия, имя и отчество, место работы и должность, ученая степень и звание, телефон, почтовый (с индексом) и электронный адреса для переписки.

8. Текст статьи, сообщения, рецензии предоставляется в электронном и в распечатанном виде. Рукопись должна быть подписана авторами и направлена по адресу: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 8 (8412) 20-95-05, 20-94-99; e-mail: science@seminariapenza.ru, редакция журнала «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» (протоиерей Вадим Ершов; 8-903-324-09-03)

**Нива Господня.
Вестник Пензенской Духовной Семинарии**

научно-богословский журнал

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС 77 – 75143 от 19.02.2019
Периодичность издания – четыре номера в год

Выпуск 1 (11) 2019



Ответственный редактор: протоиерей Вадим Ершов
Корректор номера: Моисеева Е.С.

Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Адрес издателя и редакции: 440023 г. Пенза, ул. Перекоп, 4; телефон 20-95-05,
20-94-99
e-mail: science@seminariapenza.ru
Тираж: 300 экземпляров

Журнал распространяется бесплатно

Подписано в печать 07. 05. 2019. Формат 60x84 1/8.
Бумага ксероксная. Печать трафаретная.
Усл.печ.л. 18,14. Заказ № 24/12. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А. Ю.
440600, г. Пенза, ул. Кирова, 49, оф. 3.
Тел.: (8412) 56-37-16.