

Московский Патриархат  
Русская Православная Церковь  
Пензенская Митрополия  
Пензенская Духовная Семинария

Научно-богословский журнал

ISSN 2410-0153  
ISSN 2411-6556 (Online)

23 декабря 2019

# Нива Господня

Вестник Пензенской Духовной Семинарии

Выпуск 4 (14) 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., д.ф.н., профессор кафедры «Литературы и методики преподавания литературы» Пензенского Государственного Университета

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

иеромонах Феодосий (Юрьев Д.Н.), преподаватель кафедры Библистики и Богословия ПДС

протоиерей Андрей Фадеев, преподаватель кафедры Библистики и богословия ПДС  
иеромонах Фаддей (Голосных А.В.), магистр богословия, преподаватель кафедры

Библистики и богословия ПДС, куратор рубрики «Практическая миссиология»

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»

Шигурова 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

<i>А.А. Федин, иеромонах Феодосий (Юрьев)</i> Понятие <b>פָּזַר</b> в Псалтири .....	4
<i>Иеромонах Феодосий (Юрьев), П.Д. Мельников, диакон</i> Учение о Премудрости Божией в учительных книгах Ветхого Завета.....	17

## ЦЕРКОВЬ И ИСТОРИЯ РОССИИ

<i>Е. П. Белохвостиков, В.К. Ершов, протоиерей</i> Святитель Иннокентий Пензенский – ученик Перервинской духовной семинарии .....	26
<i>Иеромонах Тимофей (Ясеницкий)</i> Прозелитическая Активность Галицкой греко-католической митрополии на канонической территории Российской Православной Церкви в первой четверти XX века.....	35

## ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

<i>Г.Е. Горланов, Н.Г. Кузнецова</i> Великая Отечественная война в творчестве пензенских писателей: «Юность» Николая Почивалина .....	45
<i>Д. С. Каткова</i> Своеобразие рождественских рассказов А. П. Чехова .....	52
<i>О. В. Макеева</i> Специфика рождественских рассказов А. И. Куприна.....	58
<i>В. А. Сухов</i> Поэты Пензы о Великой Отечественной войне.....	64

## ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ

<i>Л.П. Перепелкина</i> Нравственное воспитание учащихся в процессе изучения устного народного творчества.....	69
<i>Я. Г. Хижняк</i> Профессор Киевской духовной академии М. А. Олесницкий: жизненный путь и научное наследие .....	73
<i>Наши авторы</i> .....	82

УДК 27-242

## Понятие $\text{פְּדָה}$ в Псалтири

А.А. Федин,  
иеромонах Феодосий (Юрьев)  
Пензенская духовная семинария

*В статье предлагается исследование одного из ключевых терминов Танаха –  $\text{פְּדָה}$  <хэсед> в Книге Псалмов, произведённое методом количественного контент-анализа и сравнения семантики переводов термина, а также освещается его богословское наполнение в данной Книге и в связи с этим предлагается альтернативный вариант перевода термина.*

**Ключевые слова:** Псалтирь, перевод Библии, Септуагинта, Масоретский текст, Вульгата, Современный перевод, Славянский текст, Иудейский перевод, термин  $\text{פְּדָה}$  <хэсед>, любовь, милосердие, милость, истина, верность.

## The Concept of $\text{פְּדָה}$ in the Psalter

A. Fedin,  
Hieromonk Theodosius (Yuriev)  
Penza Theological Seminary

*The article presents a study of one of the key terms of Tanah –  $\text{פְּדָה}$  <khesed> in the Book of Psalms, carried out through the method of quantitative content analysis and comparison of the semantics of translation of the term. It also highlights its theological content in this Book and therefore offers an alternative translation of the term.*

**Keywords:** Psalter, Bible translation, Septuagint, Masoretic text, Vulgate, Modern Translation, Slavic text, Hebrew translation, term  $\text{פְּדָה}$  <khesed >, love, mercy, grace, truth, fidelity.

Псалтирь – любимая книга христиан после Евангелия, самая используемая Книга Священного Писания за богослужением. Ею постоянно молятся, ею выражают чувства, ею отвечают на вопросы. Читая эту «микробиблию», можно заметить, что вся понятийная система псалмов вращается вокруг единого центра – верности Бога в Его любви. О ней, этой верности, более тринадцати раз говорится, что она – «навсегда», что она вечна. О ней учит и апостол Павел, говоря, что она большая из трёх постоянных (1 Кор. 13:13). Поэтому данное исследование является намерением обратить внимание читателя Псалтири на богословскую тему, необходимую не только

для чтения псалмов, но и для всего библейского богословия – от Ветхого Завета до Нового.

Божественную любовь в псалмах выражает полисемантический термин **פֶּדַח** <hesed> – один из ключевых в Танахе. Во всём Ветхом Завете он употребляется 245 раз и не имеет постоянного слова для выражения своей семантики, так как в принципе перевести этот термин на русский язык одним словом невозможно. Изменяя свой перевод от контекста к контексту и меняя своё богословское наполнение от одного к другому корпусу книг, термин представляет собой некий ключ, приобрета (узнав) который человек открывает по-новому смысл ветхозаветных отрывков, а иногда и смысл всей библейской книги. Если мы желаем описать богословие псалмов, то нам для этой цели достаточно лишь прояснить этот термин, поскольку именно он лучше всякого другого выражает и резюмирует отношение *человек – Бог* в Псалтири [20, с. 4]. Но данная обрисовка термина не просто помогает понять богословие и вероучение Псалтири, она представляет нам мировосприятие и богомыслие людей на протяжении почти 1000 лет, так как Псалтирь писалась и составлялась от пророка Моисея до пророков Аггея и Захарии (XIII–V вв. до н. э.), а сочинение псалмов-поэм продолжалось и в христианскую эпоху [23, с. 84].

Прояснить термин помогает использование различных переводов Псалтири, так как переложение термина из одного дискурсного поля в другое показывает его понимание авторами. Подборка слов и выражений для перевода полисемантических терминов всегда трудна, но результатом является не просто семантическая единица, дающая представление о слове оригинала и закреплённая за тем или иным термином, а плод понимания и восприятия термина, его авторская интерпретация в собственном дискурсном поле, результат поиска аналога, максимально ёмко выражающего семантику термина [16 с. 351–352]. С этой целью мы рассматриваем термин **פֶּדַח** <hesed> в LXX – христианском Ветхом Завете и в Vulg, пытающейся отразить оба мира Ветхого Завета (LXX и МТ). Нельзя обойти и нашу литургическую версию Псалмов – Церковнославянский перевод. Несмотря на то, что он посредственный и довольно неточный, он является и будет являться излюбленным вариантом Псалтири большинства христиан. Более всего вызывает интерес перевод термина на русский язык. Мы использовали самые распространённые варианты перевода Псалтири на русский язык: Синодальный, современный перевод РБО, авторские переводы П. А. Юнгера, Бируковых, а так же С. С. Аверинцева (к сожалению, в его переводе существуют только избранные псалмы). Безусловно, для раскрытия понимания термина, важно видеть какое слово употребляют для перевода термина на **פֶּדַח** <hesed> сами носители еврейского языка и семитской культуры. Поэтому мы рассматривали в качестве основного перевода термина с еврейского на русский язык перевод, выполненный раввином Дов-Бер Хаскелевичем, потому что он при создании данного перевода книги Псалмов руко-

водствовался, помимо оригинала, уже существующими еврейскими переводами на русский язык, использовавшимися нами ранее (в частности Давида Йосифона).

Изучив различные переводы термина и проведя контент-анализ библейского текста, совершив небольшой экскурс в работу по сравнению переводов **פָּדָה** <хесед> в Псалтири (работа представлена в сравнительной таблице: см. Таблица 1, см продолжение статьи в следующем номере).

Употребляется термин в Псалтири 127 раз. Это ≈ 51,8 % всего употребления в еврейском Ветхом Завете. Очень показательно, что больше половины использования термина приходится только на одну книгу Священного Писания. Помимо этого, производное от него **פָּדָה** <хасид>, *друг* (LXX переводят также как *святой*), появляется в Библии 32 раза, из которых 25 раз – в Псалтири.

Касательно переводов термина, можно сказать, что все переводчики стараются придерживаться только одному слову, которое выбрано ими для передачи смысла **פָּדָה** <хесед> в Псалтири. Для LXX – это *ἔλεος*<sup>1</sup>, для Vulg – составное слово *misericordia*<sup>2</sup>. В иудейском переводе на русский язык было выбрано слово, тождественное Vulg – *милосердие*. Церковнославянский, синодальный и остальные русские переводы, кроме современного перевода РБО, в основном придерживаются классического перевода термина: *милость*.

Если мы представим отхождения от выбранного слова в качестве исключений, то их будет мало<sup>3</sup>. LXX имеет только два таких исключения, и только там, где идёт разночтение с МТ<sup>4</sup>: «*Ἐνεκεν τοῦ ὀνοματός*»<sup>5</sup> (Пс. 43:27), «*ἀνομιᾶν*»<sup>6</sup> (Пс. 51:3). Vulg также строга в своём выборе и имеет расхождения в тех разночтениях, которые переводит с LXX: «*propter nomen*» (*iuxta* Hebr.: *misericordiam*) (Пс. 43:27), «*iniquitate*»<sup>7</sup> (*iuxta* Hebr.: *misericordia*) (Пс. 51:3). Однако Vulg имеет и собственное исключение: «*voluntas*»<sup>8</sup> (*iuxta* Hebr.: *misericordia*) «*Бог мой, милующий (voluntas) меня, предварит меня; Бог даст мне смотреть на врагов моих*» (Пс.

<sup>1</sup> Словарное определение *ἔλεος* милость, милосердие, жалость, сострадание, сочувствие. Подчёркивает сострадание или оказание милости и доброты человеку в жалком состоянии [26].

<sup>2</sup> Словарное определение: *misericordia*: милосердие, сожаление, сострадание, участие, жалость; 2) жалоба, вопли; 3) жалкое состояние, достойное сострадания [15, с. 640].

<sup>3</sup> Сразу оговоримся, что **פָּדָה** <хесед> в 108:12 – общее исключение для всех переводов и о нём подробнее будет сказано позже.

<sup>4</sup> Подробнее о **פָּדָה** <хесед> в разночтениях мы скажем позже.

<sup>5</sup> Словарное определение *ὄνομα*: имя, название; имя в Библии представляет всё, что может быть правдиво сказано о человеке: его природа, характер, положение, интересы, желания, дела [26].

<sup>6</sup> Словарное определение *ἀνομία* беззаконие [26].

<sup>7</sup> Словарное определение *iniquitas*: 1) неровность, пересечённость; 2) трудность, тягость; 3) неравномерность, чрезмерность, неумеренная требовательность; 4) несправедливость, чрезмерная строгость, суровость [15, с. 527–528].

<sup>8</sup> Словарное определение *voluntas*: 1) воля, желание, хотение; 2) охота, готовность, усердие, рвение; 3) согласие, позволение, разрешение; 4) стремление, тенденция; 5) настроение, отношение; 6) подлинное настроение, искреннее отношение; 7) благосклонное отношение, благоволение, симпатия [15, с. 1091].

58:11)<sup>1</sup>. И хотя такое отступление кажется верным, в другом стихе этого же псалма Vulg переводит такую же форму термина оригинала **חַסְדִּים** <חסדי> своим обычным misericordia: «Сила моя! Тебя буду воспевать я, ибо Бог – заступник мой, Бог мой, **милующий** (misericordia) меня» (Пс. 58:18). Синодальный перевод, в силу своей непосредственности, отходит от выбранного слова только дважды, передавая **חַסְדִּים** <חסדי> словом *благодать* (Пс. 20:8; 47:10). Для иудейского перевода Дов-Бер Хаскелевича также не характерны исключения. Они имеются только в вышеприведённых 2 стихах (Пс. 58:11, 18). Здесь форма **חַסְדִּים** <חסדי> передаётся отглагольным прилагательным *благодетельствующий*. А также в 85-м псалме, где привычное нам *многомилостивый* заменяет «умножающий *благодать*»: «Но Ты, Господь, Всесильный [Бог] *жалующий и милующий, долготерпеливый и **умножающий благодать** (חַסְדִּים בְּרֹדֶף <верав-חסדי>) и истину*» (Пс 85(86)<sup>2</sup>:15)<sup>3</sup>. Церковнославянский перевод, а также все, следовавшие традиции Септуагинты (переводы Бируковых и П. А. Юнгера), имеют исключения только в местах разночтений LXX с МТ (Пс. 43:27; 51:3). Авторский перевод избранных псалмов С. С. Аверинцева, выполненный в стремлении передать хотя бы нечто от фонической сжатости, плотности и разительной краткости древнееврейского текста, имеет только одно исключение в 102-м псалме, где **חַסְדִּים** <חסדי> выступает в качестве одного из аспектов катафатического Божественного свойства в многократно повторяющейся керигматической формуле: «*щедр и милостив Господь, долготерпелив и **благ весьма** (חַסְדִּים בְּרֹדֶף <верав-חסדי>)*» (Пс. 102:8)<sup>4</sup>.

Весьма сильно выделяется из всех переводов современный перевод РБО. Он самый непостоянный, и не всегда понятно, чем обуславливается такая пёстрая палитра понятий. Например, какой смысл имеет смешение понятий одного термина с понятием другого? Дважды РБО переводит **חַסְדִּים** <חסדי> словом *вера* (Пс. 24:10; 60:8). Однако эта семантика твёрдо закреплена за словом **אֱמֵן** <аман> и имеет пересечение с **חַסְדִּים** <חסדי>, судя по контекстам употребления термина **אֱמֵן** <аман>, только в значении верности. Как можно наблюдать, в контексте нет намёка на верность: «*Пусть всегда перед Богом на престоле сидит; да хранят его **вера** (חַסְדִּים <חסדי>) и правда*» (Пс. 60:8)<sup>5</sup>. К тому же все прочие переводчики воспринимают данные места одинаково – в основном значении. Если у переводчиков РБО есть потребность выражать **חַסְדִּים** <חסדי> даже иными терминами, то почему в 140-м псалме для его перевода не нашлось ни единого слова (Пс. 140:5)? Итак, современный перевод РБО является самым непостоянным и разнообразным в отношении **חַסְדִּים** <חסדי>. Относительно него даже нельзя сказать, что переводчики выбрали определённое слово для отражения семантики термина в Псалтири, потому что

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты приводятся по Синодальному переводу; выделенные слова – перевод слова **חַסְדִּים** <חסדי>; в скобках указана форма слова в языке оригинала. Цитирование по другому переводу будет отмечено.

<sup>2</sup> Нумерация псалмов в МТ и LXX в большинстве случаев не совпадает. В скобках указан номер псалма в МТ.

<sup>3</sup> Здесь цитата приводится по иудейскому переводу Б. Хаскелевича [7].

<sup>4</sup> Здесь цитата приводится по авторскому переводу С. С. Аверинцева [4].

<sup>5</sup> Здесь цитата приводится по современному переводу РБО [3].



данный перевод имеет слишком много исключений из «сделанного выбора»: *милосердный* (Пс. 6:5; 50:3; 102:8), *верен* или *верность* (Пс. 17:51; 58:11; 102:17; 142:12; 51:3; 99:5; 100:1), *добр* или *доброта* (Пс. 24:7; 25:3; 30:8; 30:17; 32:5; 39:11; 39:12; 47:10; 58:17; 58:18; 68:17; 76:9; 105:7; 106:8; 106:15; 106:21; 106:31; 106:43; 108:16; 108:21), *опора* (Пс. 143:2) и, наконец, *любовь* (Пс. 22:6; 88:34; 118:64). Такой вольный подход, на наш взгляд, рушит возможность говорить о чётком вероучении Псалтири. Напротив, отдавая предпочтение одному, но ёмкому слову, мы имеем возможность проследить многоуровневое раскрытие одного термина в различных контекстах и на данной основе проводить богословский анализ.

Завершая этот краткий экскурс, можно сказать, что если в других книгах Библии один и тот же перевод имеет вариативность в используемых словах для передачи смысла этого неоднозначного термина, то в Псалтири, где он используется больше, чем во всех вместе взятых книгах, он имеет стабильность во всех переводах (кроме РБО), что заставляет говорить о его строго богословском понятии.

Мы не ставим перед собой задачи полноценного экзегетического анализа данного термина в Псалтири. Но для очертания его богословского наполнения необходимо сказать о контексте его употребления. Если в других Книгах Священного Писания **פֶּדַד** <*хесед*> употребляется в различных значениях и контекстах, то в Псалтири, при всём её наполнении данным словом, значение практически не изменяется. Всего три употребления термина представляют собой исключение (которое подробнее будет рассмотрено нами позже) из следующего положения: 124 раза (из 127) **פֶּדַד** <*хесед*> используется для многоуровневого и многогранного изображения одного из катафатических свойств Божиих, которое нельзя выразить одним словом (как и **פֶּדַד** <*хесед*>). В православном богословии его обычно выражают три аспекта – благодать, любовь и милость<sup>1</sup>. То есть почти всегда говорится о любви Бога, а не о любви к Богу. В Псалтири редко человек говорит Богу «люблю тебя» (Пс. 17:2), причём для этого используется не **פֶּדַד** <*хесед*> и даже не **אַהֲבָה** <*а́вава*> – слово с единственным значением – *любовь*,

---

<sup>1</sup> «Любовь есть не что иное, как благодать, но по отношению к личностным существам. Когда речь идет об отношении Бога к миру вообще и к безличным вещам, то говорят о благодати, когда же – об отношении к существам, обладающим личным бытием (Лицам Пресвятой Троицы, людям и ангелам), тогда говорят не о благодати, а о любви» [Цит. по: 14, с. 122]. Свв. отцы очень часто говорят о любви как о Божественном свойстве по преимуществу. Например, свят. Григорий Нисский пишет: «Жизнь высшей природы есть любовь, потому что прекрасное непременно любимо для знающих. Бог же знает Сам Себя, и это знание становится любовью, потому что познаваемое прекрасно по природе» [13]. Милость есть **проявление** благодати и любви Божией к падшему человечеству: «*Ты всех милуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи людей ради покаяния*» (Прем. 11:24). Как правило, под милостью понимается любовь по снисхождению, по отношению к тем, кто этой любви не заслуживает» [Цит. по: 14, с. 124]. У псалмопевцев же такого точного разграничения не видно, они употребляют эти термины как синонимы [25, с. 68].



а парадоксальный глагол **רָחַם** <рахам><sup>1</sup>, имеющий в своём основном значении уничижительный оттенок (все контексты употребления данного глагола говорят далеко не о любви, скорее о помиловании, пощаде). Интересно, что Песнь Песней, воспевающая любовь, никогда не пользуется термином **חֶסֶד** <хесед>, в то время как Псалтирь очень редко, почти никогда не использует термин **אָבָוָה** <а́вава>, столь любимый Песнью Песней. Но эти две Книги раскрывают для нас любовь Божью с разных сторон. Итальянский библеист Альберто Мелло говорит об этом следующее: «Псалтирь и Песнь Песней говорят нам о любви с двух совершенно разных точек зрения, хоть и привязаны обе книги к единой богочеловеческой тайне. Настаиваю на этом! Ведь, хотя и верно, что супружеская метафора, начиная от пророков, стала богословски наиболее значимой в изображении отношения «Бог – человек» (создавая собою «образ» Божий), у богословия завета есть своё собственное основание, свой «фон» – царская идеология, «царский завет», максимально представленный в Псалтири: дружба и преданность указывают на отношения между царём и его доверенными, теми, кто «видят лице его». В определённом смысле эта перспектива – более древняя и более основательная, чем та, что в Песни Песней» [20, с. 6–7].

Исходя из вышесказанного, мы предлагаем альтернативный вариант перевода термина **חֶסֶד** <хесед> в Псалтири. На наш взгляд, будет вернее переводить **חֶסֶד** <хесед> в псалмах именно через *любовь*. В пользу этого говорят следующие факты. Помимо однозначности контекста, на возможность переводить **חֶסֶד** <хесед> в псалмах через *любовь* указывает то, что среди глаголов практически не существует деноминативного глагола от **חֶסֶד** <хесед><sup>2</sup>, а потому и в Псалтири присутствует глагол **אָבָוָה** <а́вава>, употребляемый в Песни Песней. Но такой глагол не имеет строго богословского значения: можно, например, «любить суету» (Пс. 4:3). Ему свойственна двойственность, тогда как **חֶסֶד** <хесед> исключает её. Когда в псалмах говорится о любви, невозможно ошибиться. Словно в качестве доказательства этого, **חֶסֶד** <хесед> по меньшей мере раз десять сопровождается термином **אֱמֶת** <эмет> (*истина, верность*) – для того, чтобы подчеркнуть, что говорится о «любви верной, крепкой», а такой любовью вряд ли может являться любовь человеческая.

Итак, решив вдохнуть *любовь* в поэзию Ветхого Завета, мы откроем для себя многогранное изображение Божественной любви и изумимся, как по новому откроется нам её ветхозаветное видение. С этой целью мы кратко рассмотрим смысловые контексты некоторых особо значимых или затруднительных (имеющих разночтения) мест, где встречается **חֶסֶד** <хесед>.

<sup>1</sup> Словарное определение **רָחַם** <рахам> любить: 1) миловать, быть милостивым, сжалиться, щадить, быть помилованным, быть предметом сострадания [26].

<sup>2</sup> Только один раз в Пс. 17:26 // 2 Цар. 22:26 зафиксирован возвратный глагол **חָסַד** <титхасад>: «с милостивым Ты милостив», то есть благорасположен к нему, благосклонен. Эта демонстрация дружественности параллельна чистоте намерений и противоположна испорченности. Поэтому можно говорить здесь о «верности» [20, с. 85].

В следующем корпусе рассуждений мы практически не прибегаем к прямому цитированию книги, поэтому рекомендуем для чёткого понимания тем псалмов и смысловых нагрузок терминов, соотносящихся с **פָּרַד** <хесед>, иметь перед глазами сам текст Псалтири.

Пс. 5:8; 6:5. Первые псалмы дают нам интересную разницу восприятия человеком Божьей любви утром и вечером, днём и ночью. Сначала, с утра, Божественная любовь позволяет нам войти в храм свой, но она не строгий привратник у входа в храм, она – условие должного человеческого состояния созерцания её. Утром, переживая любовь, которая обновляет и возвращает к жизни, человек способен созерцать (Пс. 47:10) и восхвалять эту любовь в храме. Вечером она – лишь помилование (Пс. 50:3), в ней нет утренней полноты, она – лишь действие Того, Кто спасает от смерти плачущего ночью о своих грехах.

Пс. 12:6; 16:7; 20:8. Любовь Божия есть предмет твёрдого упования человека, уверенности в её исключительности к нему, в «твёрдости тени» её крыльев. Это упование обязательно не должно быть напрасным, проявление особой любви Бога – спасение, которое должны увидеть враги и недоброжелатели, понимая, Кто есть Союзник ненавидимого ими. Но любовь Бога – не единичный случай спасения, а постоянное охранение не только избранного человека, но и его потомков (Пс. 17:51). И тогда спасённый человек не может не благодарить и не восхвалять благость Божию, не радоваться ей и не благословлять за неё Бога (Пс. 30:8, 17:22).

Пс. 22:6. Преследование любви – странный оксюморон, но именно он выражает в этом псалме её бесплатность, её «не-долженствование». Божья любовь буквально гонится за человеком всю его жизнь, именно так, потому что используемый здесь глагол **רָדַף** <радаф><sup>1</sup> (в Синодальном переводе: «*да сопровождает*») почти всегда имеет значение враждебности.

Пс. 24: 6–7, 10. Здесь любовь Бога противопоставляется греху человека. Вечность любви – давности греха. Грехи юности вспоминает каждый человек, но просит их не вспоминать Бога, потому что Божественная любовь древнее любого греха. Сожалея о прошлых падениях, человек смотрит в будущее, и в этой перспективе не хочет быть отлучённым от Любви, поэтому и просит Бога научить его Своим путям, чтобы, ходя по стопам Бога, уподобиться Ему. Пути же Господни и есть *любовь и истина (верность)*.

Пс. 25:3. Когда человека, ходящего пред Богом, не обличает совесть, он имеет дерзновение сказать Ему: «Господи, я вижу очень близко Твою любовь и стараюсь ходить в истине Твоей. Я не делаю того, что Ты мне запретил и делаю то, что Ты заповедал мне. Я вижу это праведным путём, но лучше Ты Сам *«испытай меня; расплавь внутренности мои и сердце мое»* (Пс. 25:2), чтобы мне видеть, правильно ли я вижу и правильно ли хожу. В этом

---

<sup>1</sup> Словарное определение **רָדַף** <радаф>: 1) преследовать, гнаться; 2) стремиться, охотиться; 3) быть выгнанным [26].

стихе LXX словом εὐπρεστίᾱ<sup>1</sup> «вносит» разночтение с МТ и не просто допускает (как МТ), а констатирует факт угодности человека Богу.

Пс. 32:5, 18:22. В этом «провиденциальном» и не менее «креациональном» псалме можно видеть, что Промысел Божий обо всём мире имеет своим основанием любовь, так как она наполняет весь мир, иначе и быть не может, ибо разумно, чтобы причина бытия наполняла само бытие.

Пс. 35:6, 8, 11; 56:11. Человек не может совершенно познать Бога, но может идти по этому пути. Выражая свои даже самые сложные знания о Боге, мы пользуемся ограниченным языком и понятиями, но при этом начинаем надмеваться в своих знаниях. Иную ситуацию, удивляющую своей простотой, мы видим в Ветхом Завете. В этих псалмах человек подобен ребёнку, который, не зная, как точно выразить что-либо большое, высокое, восхищающее своей масштабностью, говорит, что оно «до неба». Ветхозаветный человек – такой же ребёнок, который, чувствуя драгоценную любовь Бога (Пс. 35:8), не умея выразить всей её силы и необъятности, говорит, что она до неба, достаёт до облаков (Пс. 35:6), и в тоже время боится её неожиданного прекращения и молит продлить её (Пс. 35:8), как ребёнок, получив что-то заветное, вместе с радостью испытывает небольшую тревогу: «Вдруг отнимут?!».

Пс. 43:27. К этому псалму привлекает внимание его различное прочтение 27-го стиха в LXX и МТ. Смысл изменяется буквально из-за одного слова. Ради (из-за) чего просит человек помиловать его? **רַדְּפֵנִי יְיָ אֱלֹהֵי** <лемма'ан хасд-деха> – ради **люви** Божией? Или: «Ἐνεκεν τοῦ ὀνοματός σου» – ради **имени** Его? Разночтение кажется серьёзным из-за разных терминов. Однако оно не столько вносит противоречие между смыслами, сколько собирает смысл пассажа воедино. В Библии имя означает всё, что может быть правдиво сказано о ком-либо: его природа, характер, желания, дела. То есть имя может включать в себя свойства его носителя. Поэтому человек вполне оправданно может сказать: «Спаси меня, ради имени Твоего, которое есть Любовь». Учитывая контекст всего псалма – человек жалуется Богу на богооставленность своего народа – и проследив употребляющиеся в нём теонимы, можно сказать о том, что прочтение МТ даёт более углубленный смысл, нежели LXX. Септуагинта выражает одним словом θεός оба имени: **יהוה** <YHWH> (Яхве) и **יהוה אלהים** <Эло́гим> (Бог, божество). Однако употребление каждого имени в определённом контексте имеет богословское значение. Имя **יהוה אלהים** <Эло́гим> содержит идею силы и могущества, а в **יהוה** <YHWH> заключается мысль о близости Бога к человеку [18, с. 146]. На протяжении всего 43-го псалма человек буквально причитает и жалуется о бывалом могуществе Божиим, явленном народу, которое теперь он не видит и не ощущает. При этом употребляются подходящие по смыслу имена: **יהוה אלהים** <Адонай><sup>2</sup> и **יהוה אלהים**

<sup>1</sup> Словарное определение εὐ – ἀρεστέω: удовлетворять, нравиться, быть по душе; страдательный залог – быть удовлетворенным или довольным [26].

<sup>2</sup> Словарное определение **יהוה אלהים** <Адонай>: Адонай, Господь, Владыка, Вседержитель [26].

<Эло́им>. Получается, что, заканчивая свои воздыхания, человек просит Бога (могущества, власти, суда – מִיְהוָה <Эло́им>) спасти их ради Его любви. Признавая Бога на протяжении всего псалма трансцендентным могущественным Судией и Владыкой, он лишь в конце добавляет эту тёплую прибавку, имеющую уже имманентный характер – «Ты же любишь нас, спаси...».

Пс. 51:3. Сильный хвалится злодейством своим, но какая может быть у него сила на того, с кем всегда Божья любовь? Здесь также различие касается непосредственно самого термина חֶסֶד <hesed>. Псалмопевец, говоря о тщетности надежды коварного на свою силу, противопоставляет его силе Божью любовь: הַמְלִיחָהּ לְבָהֱעֵר רֹבְנָה דָּסָה לֹא לִכְבוֹדָהּ <ма-тиг'аллель бе-ра'а га-ггиббор хесед эль коль-гаййом> (Пс. 51(52):3)<sup>1</sup>. Однако в LXX ничто не противопоставляется злодейству сильного, а просто говорится: «...ανομιαν ὅλην τὴν ἡμέραν» – «**беззаконие** весь день». Прочтение по LXX представляется более логичным с точки зрения композиции псалма – «сначала о беззаконнике, потом обо мне». Читая этот стих по МТ, где на месте *беззакония* стоит *любовь*, мы имеем логичность больше не в композиции, а в смысловом наполнении стиха: сильный хвалится злодейством своим, но какая разница человеку, с кем всегда Божья любовь?

Пс. 60:8. Различие этого стиха одной только логикой заставляет встать на сторону еврейского текста. LXX к пожеланиям царю «многая лета» добавляет вопрос: кто постигнет (ἐκζητήσει – буквально: *найдёт, изыщет*) *любовь* и истину Господню? МТ в этом восхвалении Бога за Его постоянное присутствие в жизни человека не задаёт лишних вопросов, а продолжает «многотлетие» пожеланием: חֶסֶד וְיִתְּנָא נְמִ וְהִרְצֵנִי <hesed ve-emet man inzeru'gu> – «*заповедуй любви и истине хранить его*» (Перевод наш. – А. Ф.). В пользу такого прочтения говорит подобная формулировка в 39-м псалме (Пс. 39:12), которую переводят однозначно и LXX, и МТ. Не претендуя на достоверность гипотезы, мы предполагаем, что данное различие могло появиться по причине двусмысленности слова נֶמַּן <ман><sup>2</sup>, которое, помимо семантики назначения, имеет (даже в большинстве случаев употреблений) значение счёта, исчисления. А исчисление чего-либо может быть тождественно постижению.

Пс. 61:13. В данном псалме возникает желание заменить חֶסֶד <hesed>, на другой противоположный термин – דִּין <дин> (*суд, справедливость*). Однако, оставив всё как есть, мы получим лучший смысл. Основание Божьего суда – Его любовь, без неё суд невыносим и очевиден в своём исходе. Раввин Илель Бродский говорит, что в этом мудром соотношении двух «противоположных» атрибутов больше всего проявляется Божье величие: «...величие Всевышнего в том, что Его милосердие справедливо, а справедливость – милосердна» [21, с. 184].

Пс. 62:4. Мы привыкли думать, что для человека Ветхого Завета характерна надежда на получение земных благ от Бога, в этом для него и видится Божья любовь. Но не всё так примитивно. 62-й псалом рушит это представление краткой, но

<sup>1</sup> «Что хвалишься злодейством, сильный? Милость (חֶסֶד) Божия всегда со мною» (Пс. 51:3).

<sup>2</sup> Словарное определение נֶמַּן <мана>: 1) считать, исчислять, причислять, быть исчисленным или причисленным; 2) начислять, определять, назначать, прич. назначенный [26].

настолько новозаветной фразой, что кажется, будто это восклицает мученик Христос: **בוט חסדדחא мехайим** <тов хасддеха мехайим> – «лучше **любовь** Твоя, чем жизнь» (Перевод наш. – А. Ф.). Если человек предпочитает жизни Божью любовь, то, значит, отсутствие в нём надежды на этот мир очевидно.

Пс. 68:17. Человек может много пытаться сказать о любви Божьей – что она бесконечна, всепрощающая, всеобъемлющая, однако апостолы, на горе Преображения узрев «якоже *можашу*» Воплотившуюся Любовь, никак больше не могли выразить то, что переживали, как только простым «*хорошо*». Когда человек чувствует, он не расположен рассуждать, он говорит, возможно, даже и не связанные слова, которые первые приходят на ум для выражения его чувства. В этом псалме человек не обрисовывает красками и витиеватыми выражениями то, что чувствует, он просто говорит, что Божья любовь – это **בוט** <тов>, это *хорошо*.

Пс. 135. Мы не выделяем здесь какой-либо стих, потому как **חסד** <хесед> присутствует тут во всех 26-ти стихах. Каждый стих этого псалма заканчивается одинаковым рефреном: **יכ פלועל ודסה** <ки ле-'олам хасддо> – «...ибо вечна **любовь** Его» (Перевод наш. – А. Ф.). Этот псалом являет нам не просто прекрасную ветхозаветную поэзию хваления, он даёт ответ, которым можно было бы отвечать на все богословские вопросы. Почему нужно молиться (1–3 ст.)? Зачем Бог творит этот мир (4 – 9 ст.)? Почему Он так жесток с одними (детьми Египта и языческими царями) и так милостив с другими (Израильским народом) (10 – 24 ст.)? На всё лишь один комментарий. Человек, не знающий ответа на какой-либо вопрос, либо переводит тему разговора, либо, иронизируя, отвечает обыкновенным «потому что». Мы не проникаем в судьбы Божии, это невозможно и не нужно, но мы знаем, что все они праведны, и лишь восхваляем Его промысление обо всех. И в этом благоговейном незнании лишь только отвечаем на всё не зияющим пустотой «Потому что», а полным уверенности: «Потому что любовь Его вечна».

Пс. 143:2. Супруги обычно называют друг друга не только по имени, часто они называют друг друга чувством, которое они испытывают сами и ощущают по отношению к себе: «радость», «любовь» и т. п. В этом псалме используется «многосоставная» антономазия, и в ряду прочих «имён нарицательных», которыми человек называет Бога, присутствует *любовь*. Если мы посмотрим на прочие следующие друг за другом «имена»: «твердыня моя», «ограждение мое», «прибежище мое», «избавитель мой», «щит мой», – то сделаем вывод, что если приложить брачную метафору пророков к этому отрывку, то она будет выглядеть довольно стройно, так как все «имена» являются синонимами одного имени нарицательного – муж (супруг). Ведь главный образ мужа для женщины – это любящий защитник. Для Израиля Господь – любящий Муж и Защитник, поэтому здесь от лица всего народа царь говорит Богу: «Ты моя *Любовь*».

Обрисовав кратко богословие Божественной любви в псалмах, необходимо сказать о неординарных случаях употребления термина. Шесть раз **חסד** <хесед> используется без какого-либо притяжательного местоимения и



в Синодальном переводе выступает как вполне самостоятельная сила, которая: окружает человека (Пс. 31:10); охраняет его по повелению Божьему (Пс. 60:8); является наградой от Бога (увенчанием внешними благами [19]) (Пс. 102:4) и воспевается Богу вместе с судом (Пс. 100:1). Как персонифицированный образ она идёт на встречу с истиной (Пс. 84:11) и вместе с ней предходят пред лицом Божиим (Пс. 88:15).

Анализируя различные переводы контекста, текст оригинала, а также толкования святых отцов, можно заключить, что и в этих 6 случаях «отдельного» употребления **פֶּדַת** <хесед> говорится о Божественном свойстве – любви. Она для человека – венец, она подаёт все земные блага, она окружает, буквально обступает человека и не отходит от него в течение всей его жизни. Её-то благодарный человек и воспекает Богу вместе с Божественной справедливостью (Пс. 100:1). Особенного внимания здесь заслуживает употребление **פֶּדַת** <хесед> в 88 псалме, где **יְהוָה פֶּדַת** <хесед ве-эмет><sup>1</sup> предшествуют пред лицом Божиим<sup>2</sup>. Первая половина псалма, в которой и употребляется **פֶּדַת** <хесед>, построена в виде хвалебной песни о величии Бога, Его Божественных свойств. Примечательно же то, что в интересующем нас стихе: «*Правосудие и правда – основание престола Твоего; милость (פֶּדַת) и истина предходят пред лицом Твоим*» (Пс.88:15) – возможно видеть даже паламизм, различие сущности Божией и Его энергий. Сущность Божия не исчерпывается никаким из свойств, Бог не может называться только любовью, или только истиною, но любовь и истина предходят пред лицом Божиим (сущностью Божией – А. Ф.). То есть, Его силы, имманентные этому миру, по проявлению которых мы и называем Бога именами Его свойств, различны с Его трансцендентной сущностью.

Ещё один стих из данного списка более остальных заставляет смотреть на **פֶּדַת** <хесед> как на персонифицированный образ: «*Милость (פֶּדַת) и истина сретятся, правда и мир облобызаются*» (Пс. 84:11). Здесь ради осмысления значения термина в таком сложном для понимания стихе позволим себе (в качестве исключения) немного отступить от основного метода исследования и привлечь толкования святых отцов, так как в экзегезе данного стиха открывается совершенно новый уровень понимания **פֶּדַת** <хесед>. На данный отрывок есть (кроме прочих достойных толкований) толкование христологическое. Помимо Афанасия Великого и Иоанна Златоуста, христологически толкует его и Евфимий Зигабен: «... лучше сказать, что *милость* есть божественное естество, как имеющее власть отпускать грехи и исцелять болезни; истина же есть человеческое естество, потому что «не обретется», сказано, «лесть в устех Его» и потому что по справедливости Он только один сохранил достоинство человеческой природы, и потому что Он истинный человек, а не призрак. А что сказано «сретостесь», то это значит, что составили одно, т. е. соединились в одном лице» [24, с. 865]. Из данной интерпретации следует, что **פֶּדַת** <хесед> в христологическо-экзегетической парадигме может означать Божественную природу Иисуса Христа.

<sup>1</sup> «Милость и истина».

<sup>2</sup> В иудейском переводе: «Предваряют лик (Божий – А. Ф.)» (Пс. 88(89):15) [7].

*Продолжение в следующем номере*

## Литература

1. Аверинцев С. С., проф. Псалмы Давидовы. Дух и литера. [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Averincev/psalmy-davidovy-duh-i-litera/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/psalmy-davidovy-duh-i-litera/) (дата обращения: 27.11.2019).
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. 4-е. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 1376 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. – М.: Российское Библейское общество, 2015. – 1662 с.
4. Библия. Современный русский перевод: [Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч.] – М.: Российское Библейское общество, 2015. – 2-е изд., перераб. и доп. – 1408 с., цв. карты.
5. Псалтирь: перевод с греческого П. Юнгера. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – 239, [1]с.
6. Псалтирь с параллельным переводом на русский язык. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012. – 512 с.
7. Тегилим в переводе Б. Хаскелевича «Шатер Йосефа-Ицхака»: С новым русским переводом и кратким комментарием / Пер. и ком. р. Дов-Бер Хаскелевич. Под общ. ред. проф. Г. Брановера – Иерусалим: «Ш А М И Р», 1999. [Электронный ресурс] // URL: <http://chassidus.ru/library/tehilim2/> (дата обращения: 20.11.019).
8. הרות מיאיבנ מיבותכו Biblia Hebraica Stuttgartensia. Fünfte, verbesserte Auflage. – Regensburg. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – 1572 с.
9. Biblia sacra vulgata. Editio quinta. verbesserte Auflage. – Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. – 1984 с.
10. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. THE OLD TESTAMENT. Септуагинта с английским подстрочником. – 1242 с.
11. Большой библейский словарь. Под редакцией Уолтера Элуэлла и Филиппа Камфорты. – СПб.: БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ, 2012. – 1520 с.
12. Греческо-русский Библейский словарь. [Электронный ресурс] // URL: <https://ekzeget.ru/all-about-bible/dictionaries/grechesko-russkiy-bibleyskiy-slovar/antilemptor/> (дата обращения: 14.11.019).
13. Григорий Нисский свят. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/o\\_dushe\\_voskresenii/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii/) (дата обращения: 18.11.019).
14. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
15. Дворецкий И. Х. Литинско-русский словарь. Издание второе перераб. и доп. – М.: Изд-во «Русский язык», 1976. – 1096 с.



16. Десницкий А. Современный библейский перевод: теория и методология. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 432 с.
17. Древнегреческо-русский словарь. [Электронный ресурс] // URL: [https://greek\\_russian.academic.ru/6313](https://greek_russian.academic.ru/6313) (дата обращения: 09.11.019).
18. Кашкин А. С. Священное Писание Ветхого Завета. Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учеб. Пособие для II курса духовной семинарии / Саратовская Православная духовная семинария. Кафедра библеистики. – Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. – 447 с.
19. Лопухин А. П., проф. Толковая Библия: Толкование на Псалтирь. [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_22/6](https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_22/6) (дата обращения: 08.11.019).
20. Мелло Альберто. Божья любовь в псалмах / Пер. с ит. (Серия «Современная библеистика»). – М.: Издательство ББИ, 2014. – х + 92 с.
21. Рав Илель Бродский. Тринадцать качеств милосердия // Мир Торы. – 2018 – 54. – С. 177 – 185.
22. Селёзнев М. Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? / Российское Библейское общество, Институт восточных культур и античности РГГУ [Электронный ресурс] // URL: <https://azbyka.ru/evrejskij-tekst-biblii-i-septuaginta-dva-originala-dva-perevoda> (дата обращения: 23.11.019).
23. Скобелев М. А. Введение в Учительные книги Ветхого Завета: учебное пособие / М. А. Скобелев, И. А. Хангиреев. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. – 368 с., илл.
24. Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена. – М.: Эксмо, 2017. – 1472 с.
25. Юнгеров П. А. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. – К.: Пролог, 2006. – 176 с.
26. Biblezoom – Углубленное исследование библейского текста. [Электронный ресурс] // URL: <http://biblezoom.ru/> (дата обращения: 27.11.019).

## Учение о Премудрости Божией в учительных книгах Ветхого Завета

*Иеромонах Феодосий (Юрьев)  
П.Д. Мельников, диакон  
Пензенская духовная семинария*

*В данной работе мы постараемся разграничить два понимания слова «ḥōkmaḥ» для более точного определения, когда речь идёт о Лице Сына Божия согласно новозаветной традиции толкования, а когда речь идёт о той или иной характеристике Божией. Данное исследование охватывает не только канонические, но и неканонические книги.*

***Ключевые слова:** Премудрость, Иисус Христос, Иоанн Богослов, апостол Павел, Ветхий Завет, Новый Завет, употребление, значение, канонические книги, неканонические книги.*

## Teaching on the Wisdom of God in the Wisdom books of the Old Testament

*Hieromonk Theodosius (Yuriev)  
P.D. Melnikov  
Penza Theological Seminary*

*In this paper we will consider two interpretations of the word חָכְמָה (ḥōkmaḥ). This word is usually translated into Russian as “мудрость” or “премудрость”. In the Wisdom books of the Old Testament, ḥōkmaḥ sometimes acts as an independent person, in whose speeches even New Testament authors see the revelations of the Second Hypostasis of the Holy Trinity. This study covers both canonical and non-canonical Wisdom books of the Old Testament.*

***Keywords:** Wisdom, Jesus Christ, John the Theologian, Apostle Paul, Old Testament, Proverbs of Solomon, Wisdom books, New Testament, Logos, canonical books, non-canonical books.*

Слово «Премудрость» (далее – ḥōkmaḥ) неоднократно встречается среди комплекса учительных книг Ветхого Завета. В канонических книгах оно встречается 87 раз.

Особенность употребления слова **ḥōkmaḥ** заключается в том, что его можно понимать в 2-х аспектах одновременно:

Качественная характеристика, обозначающая высшую степень мудрости, либо ловкость движений или профессиональную сноровку, политическое чутьё, пронизательность, а также хитрость, умение [4, с. 1923–1924];

Олицетворённая Премудрость, выступающая, например, в качестве глашатая на площади (Притч. 8: 2–36).

В Новом Завете мы имеем слова апостола Павла, которые определяют понимание **hōkmaḥ**. Однако самой цепочки рассуждений, как новозаветные писатели приходит к этому, мы не имеем. Поэтому актуальность изучения слова **hōkmaḥ** состоит в том, чтобы определить логику рассуждений апостолов во взгляде на Премудрость.

Для достижения данной цели необходимо провести анализ употребления слова **hōkmaḥ** в учительных книгах Ветхого Завета. При изучении мы будем использовать как оригинальные тексты (MT, LXX и Vulgata), так и переводы (Синодальный, перевод РБО 2015 года, церковнославянский).

Сначала изучим употребление **hōkmaḥ** в книге Иова. В данной книге слово используется 18 раз, среди которых в большинстве случаев – в первом значении. Есть исключительные места, на которые стоит обратить внимание. Займёмся их изучением.

В Иов 12:13 автор пишет: *«У Него премудрость и сила; Его совет и разум»*. Из буквального смысла можно понять, что автор имеет в виду наличие мудрости у Самого Бога, однако, следуя христианскому прочтению, можно предположить, что это Сын Божий, Который говорит: *«Я и Отец – одно»* (Ин. 10:30). Данное прочтение, впрочем, невозможно понять в каком-либо ином смысле, не имея текста Нового Завета.

Такое же понимание можно увидеть и в 28 главе, когда Иов рассуждает: *«Откуда же исходит премудрость? И где место разума?»* (Иов 28:21), а затем отвечает: *«Бог знает путь её, и Он ведаёт место её»* (Иов 28:23). Кто может знать путь Бога, кроме Него Самого? Исходя из такого понимания, можно предположить, что здесь говорится о Сыне Божиим.

Итак, два эти места могут вызвать сомнения относительно употребления слова **hōkmaḥ** и не исключают, а наоборот, дополняют рассуждения автора, описанные в книге.

Рассмотрев понятие **hōkmaḥ** книге Иова, стоит отметить, что обычно оно употребляется в первом значении.

В Псалтири слово **hōkmaḥ** употребляется всего 5 раз, в основном в первом значении. Однако есть место, которое вызывает определённый интерес при прочтении в оригинале – Пс. 103:24. В синодальном переводе он звучит так: *«Всё соделал Ты мудро; земля полна произведений Твоих»*. Современный русский перевод: *«Как же мудро ты всё устроил! Твои создания наполнили землю»*, церковнославянский перевод: *«всѣ̑ прѣмѣростію сотвори́лхъ ѣ́си: ѣсполни́лхъ землѣ́ твѣ́ри твоеѣ́»*. В масоретском тексте изучаемое нами слово употребляется в следующей форме – **בְּחָכְמָה** (**бэ хохма**).

В еврейском оригинале Премудрость выступает орудием, с помощью которого Бог сотворил мир. Из новозаветной традиции похожую мысль мы можем найти у апостола Иоанна Богослова: *«Всё через Него [Слово] начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3).*

Теперь изучим употребление **hōkmaḥ** в книге Притчей. В ходе буквально-го прочтения не возникло каких-либо вопросов понимания, однако, в ходе анализа употребления слова **hōkmaḥ** была обнаружена интересная деталь. В книге Притчей оно используется ещё и во множественном числе (**חִכְמוֹת** - **hōkmoth**). Исследователи почти во всех случаях переводят его не во множественном числе, а в единственном, что видно из следующей таблицы:

Таблица 1

Ссылка	Притч. 1:20	Притч. 9:1	Притч. 14:1	Притч. 24:7
Перевод				
<b>Син[1]</b>	Премудрость	Премудрость	Мудрая	Мудрость
<b>РБО[2]</b>	Премудрость	Премудрость	Мудрая (Sg.)	Мудрость
<b>Слав[3]</b>	Премудрость	Премудрость	Мудрыз (Pl.)	Премудрость
<b>MT[5]</b>	חִכְמוֹת (Pl.)	חִכְמוֹת (Pl.)	חִכְמוֹת (Pl.)	חִכְמוֹת (Pl.)
<b>LXX[6]</b>	Σοφί᾽α	Σοφί᾽α	Σοφαι᾽ (Pl.)	Σοφί᾽α
<b>Vulg[7]</b>	Sapientia	Sapientia	Sapiens (Pl.)	Sapientia

Среди этих мест мы можем отметить особенный момент. Для этого подробно изучим отрывок Притч. 1:20–33.

*«Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой» (Притч 1:20).* Неодушевлённое свойство Божие явно не может возглашать на улице и площадях. Следовательно, здесь Премудрость – некая личность, которая призывает всех прохожих. Однако она призывает не к Богу, а к поиску мудрости, т. е. к самой себе! Мало того, смотря из масоретского варианта, представленного в таблице, она по отношению к себе использует *pluralis majestatis*, который в Писании также используется по отношению к имени Божию (см. Быт. 1:26) и к **hōkmaḥ**. К тому же Премудрость, помимо обличительной речи дарует изливание духа всем, кто будет её слушать – *«вот, я изолью на вас дух мой, возведу вам слова мои» (Притч. 1:23).* В контексте Ветхого Завета можно подумать, что здесь представлена своего рода притча, которая имеет целью вразумить глупцов. В контексте Нового Завета нельзя не вспомнить слова Христа, Который говорит своим ученикам: *«Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26).* И здесь мы можем утверждать, что Премудрость – никто иной, как Сын Божий – Вторая Ипостась Святой Троицы.

Далее рассмотрим следующее место, где Премудрость стоит в форме *pluralis majestatis*.

«Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино своё и приготовила у себя трапезу» (Притч. 9: 1–2). Для нас, связавших своё понимание Премудрости со Христом, очевидно, что здесь вновь речь идёт именно о Нём, а не о ком-то другом. Что же ещё Премудрость делает далее? «Послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: "кто неразумен, обратись сюда <...> Идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворённое, оставьте неразумие, и живите, и ходите путём разума"» (Притч. 9: 3–5). Итак, если Премудрость это Христос, то кто же тогда Его слуги, которые выступают с «возвышенностей городских»? Очевидно, что это апостолы, которых Спаситель посылает на проповедь. Что апостолы призывали делать? «Оставить неразумие и ходить путём разума». Что такое путь разума и как его обрести? На это отвечает Христос в прощальной беседе с учениками: «Я есмь путь и истина и жизнь: никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6). Итак, Христос-Премудрость призывает к Себе ищущих истину. Если Христос – путь, истина и жизнь, следовательно, Он Бог, ведь если это не так, то слишком опрометчиво было делать такое громкое заявление. Раз Христос Бог, значит Он призывает нас к Самому Себе!

Слова «идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино» с большей долей вероятности также указывают и на Евхаристию, предлагаемую Христом на Тайной Вечере. Для этого стоит подчеркнуть необычный характер жертвоприношения Премудрости. Она закалывает жертву (по Закону закалывали животное) и растворяет вино, а далее предлагает для вкушения не мясо жертвенного животного, а хлеб и вино. Можно не увидеть здесь ничего удивительного, если не вспомнить описание событий Крестного страдания Спасителя. «Один из воинов копьем пронзил Ему ребра» (Ин. 19:34). А хлеб, Которым Христос кормил учеников, Он назвал Своим Телом (Мф. 26:26) Следовательно, заклятие «хлеба» как жертвы может указывать и на Крестную жертву Христа (!) а вино – на евхаристическую чашу. Вот какое огромное значение для понимания Писания Ветхого Завета имеет новозаветный комплекс книг!

Таким образом, получается, что Христос ещё в Ветхом Завете в виде олицетворённой Премудрости выступает к человеку с призывом к Самому Себе. Именно это увидели и отметили в своих произведениях апостолы Иоанн и Павел.

Следующее место ограничивается одним стихом (Притч. 14:1) и не представляет интереса для нашей работы, это же касается и отрывка Притч. 24:7.

В ходе исследования мест, где употребляется слово **hōkmoth** был обнаружен так называемый хиазм – особое построение мыслей и слов текста, заключающееся в крестообразной форме последовательности двух и более элементов, которые напоминают греческую букву «х». Подробное описание данное явление получило в книге Джона Брека «Хиазм в Священном Писании».

При сопоставлении всех мест, где в книге Притчей используется **hōkmoth**, мы нашли четыре места: Притч. 1:20, Притч. 9:1, Притч. 14:1 и Притч. 24:7.

Для удобства понимания хода мысли обозначим данные места соответственно как *A*, *B*, *B'* и *A'*.

Подробно распишем и сопоставим стихи *A*, *A'* и *B*, *B'*, чтобы понять, в чём заключается хиазм:

*A*: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой»

*A'*: «Для глупого слишком высока мудрость; у ворот не откроет он уст своих»

*B*: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его»

*B'*: «Мудрая жена устроит дом свой, а глупая разрушит его своими руками»

Взглянув на места *A* и *A'*, можно рассудить над тем, что, несмотря на общедоступность Премудрости, которая выходит на улицу и зовёт всех к себе, глупец даже у ворот не заговорит с ней, не поймёт, к чему призывает Она.

Взглянув на места *B* и *B'*, можно увидеть, что Премудрость созидает, а глупость расточает.

Сопоставив буквы в том порядке, в каком они должны стоять по тексту, мы получим следующее: *A*, *B*, *B'*, *A'* – в данном случае противопоставление внутри противопоставления и будет являться хиазмом в книге Притчей. Принимая гипотезу, что данная книга не полностью написана одним автором и является составной, можно сослаться на то, что данные стихи были специально расположены составителем в определённых частях книги. Использование хиазма не является случайным. Это подчёркивает целостность книги, её композицию.

Теперь нам необходимо провести исследование 2-х неканонических книг: Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова, в которых тоже встречается Премудрость.

Для начала рассмотрим некоторые отрывки в книге Премудрости Соломона. Начнём с 6-й главы, в которой написано: «Премудрость светла и неувыдающа, и легко созерцается любящими её, и обретается ищущими её, она даже упреждает желающих познать её» (Сир. 6: 12–13). Слова «Премудрость светла» можно вполне связать с новозаветным преображением Господним, где евангелисты описывают свет, исходящий от Христа, чистоту его одежд. Если вспомнить, что Христос отвечал фарисеям на их каверзный вопрос: «Прежде, нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58), то вполне можно объяснить, почему Премудрость неувыдаема. Самое необычное в этих стихах, пожалуй, то, что Премудрость ищет встречи первой, опережает всех, кто будет её искать. И если обратить взгляд на евангельское повествование, то здесь мы увидим, что сначала Христос ходит за апостолами, и только потом апостолы – за Христом.

Читаем далее: «Бодрствующий ради неё скоро освободится от забот» (Прем. 6:15). Рассматривая данный стих, невольно вспоминаем слова Христа, Который говорит: «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные»,



<...> «возьмите иго Мое на себя» <...> «ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11: 28-30). Здесь мы понимаем, что «иго» Христа освобождает нас от всех прочих забот, которые занимают место в нашем разуме, делая его кладовым помещением. В свете Нового Завета становится понятно, почему в данных словах Павел, вероятно, увидел Премудрость именно в личности Христа.

Далее читаем: «Начало её есть искреннейшее желание учения, а забота об учении – любовь, любовь же – хранение законов её, а наблюдение законов – залог бессмертия, а бессмертие приближает к Богу» (Прем. 6: 17-19). Началом премудрости является желание учения, это желание можно обозначить здесь как страх Господень (ср. Пс 110:10). Из этого получается, что страх Господень – любовь, хранение законов, залог бессмертия. Все эти понятия, по сути, равны словам «страх Господень». Он, в свою очередь, приводит нас к бессмертию и приближению к Богу. Этот смысл отображён и в общественном служении Христа, Который говорит: «Не нарушить пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5:17). Снова мы видим, что поучения Премудрости одинаково равны учению Христа.

В 7-й главе автор приводит пространную похвалу Премудрости, здесь мы отметим лишь некоторые моменты.

«Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего» (Прем. 7:21). Для того чтобы понять, кто же всё-таки здесь понимается под Премудростью, обратимся к словам апостола Иоанна Богослова, который пишет: «Все через Него [Слово] начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3). Руководствуясь данной цитатой, Церковь делает вывод, что через Сына Отец сотворил видимый и невидимый мир. Если Сын является творцом мира вместе с Отцом, тогда Сын же и художник творения. А если Он художник, то, в соответствии с Прем. 7:21, Он же и является Премудростью. Здесь становится понятно, что речь идёт о Христе только с помощью слов апостола Иоанна. Снова мы видим, как апостол видит во Христе воплощение таинственной Премудрости.

«Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его» (Прем. 7:25-26). Данная цитата отчасти напоминает христологический гимн в послании к Колоссянам, где апостол Павел пишет о Христе: «Который есть образ Бога невидимого, рождённый прежде всякой твари» (Кол. 1: 15). Если сравнить эти два места и задать вопрос: «Кого Павел мог увидеть в данном отрывке из книги Премудрости?» – то ответ приходит сам собой, стоит только вчитаться. Помимо этой новозаветной цитаты, есть ещё несколько мест, которые подтверждают данную точку зрения: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Фил. 2:6) и «Сей [Христос], будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей...» (Евр. 1:3).

«Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью» (Прем. 7:28). Для того чтобы обосновать мысль, что речь здесь именно о Христе, вспомним от-



рывок из Евангелия от Иоанна: *«Никто не приходит к Отцу, как только через Меня»* (Ин. 14:6). Если человек живёт с Премудростью (Христом), то получает тем самым любовь Божию (приведение к Отцу). Вновь и вновь, обращаясь к Новому Завету, мы видим, как апостолы видят Христа в Премудрости. Далее автор продолжает рассуждать о Премудрости в главах 8–11. Мы уже выяснили, чью личность видят новозаветные авторы за таинственной Премудростью, на основании книги Премудрости Соломона, поэтому не будем продолжать дальнейший разбор этих глав.

Перейдём к изучению книги премудрости Иисуса, сына Сирахова. В данной книге нас интересуют конкретные места – Сир. 1:11–21 и Сир. 24.

Начнём с анализа отрывка Сир. 1:11–21. Автор пишет: *«Любовь к Господу славная премудрость»* (Сир. 1:14). Очевидно, что здесь не подразумевается олицетворённая Премудрость. Далее мы видим то же самое: *«Начало премудрости – бояться Бога»* (Сир. 1:15), *«Полнота премудрости – бояться Господа»* (Сир. 1:16), *«Венец премудрости – страх Господень»* (Сир. 1:18). Все эти места свидетельствуют о том, что здесь Премудрость употребляется в выше описанном первом значении – некая качественная характеристика.

Перейдём к изучению 24-й главы книги премудрости Иисуса, сына Сирахова. Она начинается следующими словами: *«Премудрость прославит себя и среди народа своего будет восхвалена. В церкви Всевышнего она откроет уста свои, и пред воинством Его будет прославлять себя»* (Сир. 24: 1–2). Рассматривая данную цитату можно прийти к следующим выводам: во-первых, если мы отождествляем ветхозаветную Премудрость со Христом, то невозможно не вспомнить, как несколько раз в Новом Завете упоминается, что Христа хотели сделать царём люди, которые за ним всегда следовали. И на этом основании можно утверждать, что в народе Христос-Премудрость прославился, был восхвален им. Во-вторых, на память приходят некоторые места из Евангелий, которые говорят, что Христос проповедовал в синагогах (см. Мф. 4:23, Лк. 4:15). Известен даже конкретный случай, где Христос, придя в назаретскую синагогу, открывает свиток Закона и читает отрывок из пророка Исаии (см. Лк. 4:15–28 и Ис. 61: 1–2). Так Христос-Премудрость открывает Свои уста в храме и тем самым приоткрывает таинственную завесу одной из целей Боговоплощения.

Читаем далее: *«Я вышла из уст Всевышнего и, подобно облаку, покрыла землю»* (Сир. 24:3). Из уст Бога исходит Слово – Христос, в понимании апостола Иоанна Богослова. Размышления о подобного рода местах уже изучены в данной работе, поэтому мы не станем вдаваться в дальнейшее рассуждение.

Далее нас заинтересовали стихи 8–9: *«Тогда Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище и сказал: поселись в Иакове и прими наследие в Израиле»* (Сир. 24:8–9). На основе Нового Завета мы можем сделать вывод, что здесь Христос-Премудрость говорит о том, как библейская история доносит до нас исполнение пророчеств Адаму и Еве, Аврааму, Исааку, Иакову, другим патриархам и благочестивым женщинам. Эти проро-

чества исполнились в Израиле в виде обетования победы над змеем (см. Быт. 3:15), обещания наследия земли потомству Авраама и др.

Далее автор книги пишет о Премудрости: *«Я – как виноградная лоза, произрастающая благодать, и цветы мои – плод славы и богатства»* (Сир. 24:20). Упоминание виноградной лозы однозначно приводит нас к тому, чтобы вспомнить прощальную беседу Христа с учениками. По дороге в Гефсиманию Он говорит им: *«Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой – Виноградарь»* (Ин. 15:1). Здесь мы снова видим сходство Премудрости из рассматриваемой книги и Христа из Нового Завета.

Читая следующие стихи, мы видим, как автор изображает распространение славы и учения Премудрости по всему свету, что видно из современной статистики христиан по всему миру.

Итак, мы провели исследование по изучению учительных книг Ветхого Завета с целью разъяснить употребление слова **hōkmaḥ (hōkmoth)** в зависимости от контекста книг. Сделав анализ необходимых отрывков, мы можем сделать ряд следующих выводов, относительно каждой рассмотренной книги.

В книге Иова **hōkmaḥ** присутствует как некая неолицетворённая божественная характеристика. Все изученные места могут употребляться как в указанном выше первом значении, так и во втором значении.

В Псалтири мы видим, как Премудрость выступает в роли орудия Бога, с помощью которого Он творит мир. Такую же мысль мы встречаем у апостола Иоанна.

В книге Притчей обширно представлено употребление **hōkmaḥ** в различных значениях. Конкретно мы выделили форму **hōkmoth**, которая употребляется в тех местах, где Премудрость олицетворена как особенное указание на Божественность Премудрости. Вот эти места: Притч. 1:22–33, Притч. 8:2–36 и Притч. 9:1–6, 10. Помимо этого, в ходе работы над текстом книги Притчей была обнаружена интересная особенность, которая в текстологии называется хиазмом.

Изучая неканонические учительные книги Ветхого Завета, мы нашли много общего у олицетворённой Премудрости и Христа. Мы наблюдаем сходство учений Премудрости и Христа.

### ***Литература***

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Иерусалимское издание, 2006.
2. Библия. Современный русский перевод: [Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч.] – М.: Российское Библейское общество, 2015. – 2-е изд., перераб. и доп. – 1408 с., цв. карты.

3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. – М.: Российское Библейское общество, 2015. – 1662 с.
4. Письменность мудрых Израиля: Краткий комментарий к книгам Ветхого Завета // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в рус. переводе с прилож.). – Брюссель, 1989.
5. הרות מיאיבו מיבותכו Biblia Hebraica Stuttgartensia. Fünfte, verbesserte Auflage. – Regensburg. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – 1572 с.
6. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. THE OLD TESTAMENT. Септуагинта с английским подстрочником. – 1242 с.
7. Biblia sacra vulgata. Editio quinta. verbesserte Auflage. – Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. – 1984 с.

УДК 281.9

### Святитель Иннокентий Пензенский – ученик Перервинской духовной семинарии

*Е. П. Белохвостиков,  
В.К. Ершов, протоиерей  
Пензенская духовная семинария*

*Статья посвящена тому периоду в биографии святителя Иннокентия Пензенского, когда он обучался в Перервинской духовной семинарии под Москвой; дается не только обзор его успехов в учебе, но и сведениях об изучавшихся им предметах, его учителях, порядке обучения в русской духовной школе рубежа XVIII–XIX вв.*

**Ключевые слова:** *Русская Православная Церковь, история Церкви XVIII–XIX вв., Иннокентий Пензенский, Перервинская духовная семинария*

### Saint Innocent of Penza as a Student of Perervinskaya Theological Seminary

*E. Belokhvastikov,  
Archpriest Vadim Ershov  
Penza Theological Seminary*

*The article is devoted to a particular period in the biography of St. Innocent of Penza when he studied at the Perervinskaya Theological Seminary near Moscow; it gives not only an overview of his success in learning, but also information about the subjects he studied, his teachers, educational procedures at the Russian Theological School at the turn of the XVIII- XIX<sup>th</sup> centuries.*

**Keywords:** *Russian Orthodox Church, Church history of the XVIII-XIX<sup>th</sup> centuries, St. Innocent of Penza, Perervinskaya Theological Seminary*

Святитель Иннокентий Пензенский (в миру Иларион Смирнов), выдающийся церковный историк, богослов, педагог начала XIX в., получал образование в лучших духовных школах своего времени: начальной Перервинской, а затем в Лаврской духовных семинариях. В общей сложности его обучение в них заняло 12 лет – треть короткой жизни святого. Однако во всех исследованиях, посвящённых биографии святителя Иннокентия, называются лишь названия этих учебных заведений, даже без указания дат обучения в них. Но именно в этих семинариях святитель получил богословские

знания, позволившие ему стать одним из ведущих деятелей церковной науки своего времени; именно в эти годы он сложился как личность. Богословские знания, полученные им, были, несомненно, востребованными и научными [1]. Все это обязывает нас отнестись внимательнее к ученическому периоду в жизни святителя Иннокентия.

### **1. Перервинская семинария: педагоги и предметы**

1 сентября 1793 г. девятилетний пономарский сын Иларион Смирнов поступил в Перервинскую семинарию. И сразу же по поступлении (во всяком случае, до конца календарного года) он получил свою фамилию – Смирнов. Она отражала личные качества девятилетнего отрока: в то время как его земляки получили фамилии Павловский (по селу) или Воскресенский (по церкви), Илариону сочли возможным дать прозвание, характеризующее его самого.

Предание относит основание Николо-Перервинского монастыря ко временам благоверного князя Димитрия Донского или даже Даниила Московского, однако в документах обитель впервые упоминается в 1623 г. Богатые вклады сюда делал царь Алексей Михайлович. В 1669 г. в принадлежавшей монастырю часовне при Неглинских воротах была поставлена принесённая с Афона Иверская икона Божией Матери – с этого времени история обители на Перерве неразрывно с ней связана. По одной из версий на Перерву в ноябре 1568 г. был отправлен после низложения святитель Филипп Московский; этот эпизод позже упомянул Иннокентий в своем «Начертании церковной истории...»: «К умножению скорбей его великий князь в заключение к нему на Перерву или к Николе Старому прислал *отрубленную голову брата его*» [2].

После секуляризации монастырских земель в 1764 г. многие обители были закрыты, а те, что остались, весьма обеднели. Перервинской обители оставили доходы от Иверской часовни, и именно поэтому, как полагают, архиепископ Платон (Левшин) добился в 1775 г. учреждения новой духовной семинарии именно здесь: монастырь имел финансовую возможность её содержать. На тот момент в Москве имелось лишь два духовных учебных заведения – Славяно-греко-латинская академия и Лаврская семинария; появление третьего должно было удовлетворить потребности Московско-Калужской епархии в грамотном духовенстве. Создавалась Перервинская школа, прежде всего, ради детей низшего, беднейшего духовенства, для которых поступление в первые два учебных заведения было порой непосильным – и в материальном плане, и в смысле предварительной подготовки.

Курс в Перервинской семинарии был неполный: без высших классов, философского и богословского. Первоначально ученики поступали в класс фары, или аналогии, где учились чтению и письму, затем переходили поочередно в классы инфимы, грамматики (сначала низшей, затем высшей), син-

таксимы, пиитики и риторики. Курс риторики занимал два учебных года, пиитики и синтаксимы – по одному; из прочих классов ученики могли переходить в следующий через полгода или по прошествии трети, смотря по успехам. Преподавали на Перерве грамматику, поэзию, риторику, историю, географию, арифметику и языки – латинский, греческий, немецкий и французский. Церковному пению обучал информатор – учитель младших классов [3].

С богослужебным уставом семинаристы знакомились на практике, для чего была учреждена должность дневального. Начиная с 1790 г. префект назначал учеников в церковь по очереди, «наблюдая только, чтобы не было остановки в учении». Дневальные ходили ко всем церковным службам, прислуживали в алтаре, принимали участие в церковном чтении и пении, иногда исполняли обязанности псаломщиков без помощи кого-либо из братии. К этой практике благоволил митрополит Платон: он не поддержал предложение префекта иеромонаха Евграфа (Музалевского-Платонова), который в 1799 г. полагал полезным упразднить «дневальных», «так как служба церковная, хотя не делает остановки в учении, но несколько хороших для учения часов, особенно в утренние часы, у учеников отнимает». Московский владыка справедливо считал, что богослужебная практика и любовь к храму не менее важны, чем занятия науками [4].

Кто были учителями в Перервинской семинарии на момент поступления сюда святителя Иннокентия?

Учебным процессом руководил префект иеромонах Мисаил (Смирнов; ок. 1755 – после 1794): он окончил Перервинскую и Лаврскую семинарии, с 1784 г. стал учителем истории и географии, а с 1 сентября 1793 г. исправлял должность префекта. Его сменил в этой должности Пётр Соболев, а затем иеромонах Антоний. Учителем латинского языка и штиля был иеромонах Арсений (Зерчанинов; 1752 – после 1800), выпускник Крутицкой семинарии и Московской Славяно-греко-латинской академии, он трудился на Перерве с 1776 г., а с 1784 г. преподавал, в частности латинский штиль и катехизис. Отца Арсения упоминают как любимца митрополита Платона, «проницательного слепца и латинского стихотворца» [5].

Учителем риторики, поэзии и греческого языка с 1790 г. был выпускник Лаврской семинарии Пётр Соболев (ок. 1769 – после 1797); учителем высшего грамматического класса и французского языка с 1792 г. – Алексей Платонов (ок. 1770 – после 1797), выпускник Перервинской и Лаврской семинарий; учителем низшего грамматического класса и арифметики с 1793 г. – Дмитрий Блинецов (ок. 1769 – после 1794) [6].

В фарическом (подготовительном) классе Иларион Смирнов не обучался (читать и писать его научили дома), он поступил сразу в класс информатории (инфимы). В нём с отроками занимался «орфографией», то есть русским языком, информатор, – как правило, ученик высших классов. Таким первым учителем для Илариона и еще 27 учеников информатории, его од-



ноклассников, стал Тимофей Рузский. О нём известно немного: родился около 1772 г., был сыном диакона Ефима Мокиева, клирика церкви Рождества Пресвятой Богородицы в селе Старая Руза, в Перерве учился с 1784 г., а в 1795 г. выбыл в Славяно-греко-латинскую академию [7].

Все поступившие в класс инфимы подростки умели читать и писать. Надо сказать, что лучшим среди них Смирнов стал далеко не сразу. Так, в 1793 г. информатор дал такую характеристику его успехам: «Изрядно успеваает», тогда как другие «превосходно учатся», а некий Иван Ипатов из Боровского уезда – вообще «учением и понятием всех превосходит». Впрочем, у Илариона была не худшая характеристика – ведь кто-то учился просто «средственно» и «не худо». В списке из 28 человек он – на 21-м месте (но нет уверенности, что положение в списке что-то означает) [8].

Первый год Смирнов состоял на своём коште, то бишь на содержании отца. Зная трудное положение семьи и её невеликие доходы, этот факт стоит отметить.

В 1794 г. Иларион с товарищами перешёл в низший грамматический класс, к учителю Дмитрию Близнецову. Здесь обучался он «грамматике и катехизису» и удостоился оценки ещё более скромной: «Не худо учится» (тогда как, к примеру, его земляк Пётр Павловский – «хорошо обучается»). Среди 71 ученика класса он – на 31-м месте [9].

К концу календарного 1794 г. Смирнова перевели на половинный кошт – то есть отец платил за его обучение уже только половину стоимости. Заметим, что по штату в Перервинской семинарии в то время полагалось быть ста казеннокоштным воспитанникам и еще 60-ти – на половинном коште, причём на каждого из таковых расходовалось соответственно по 20 и 10 рублей в год [10]. Всего же единомоментно в семинарии обучалось от 140 до 200 учеников.

В следующем, 1795 г., Иларион Смирнов – уже ученик высшего грамматического класса, обучает его «синтаксии, просодии, географии и катехизису» всё тот же Дмитрий Близнецов. Будущий й Святитель по-прежнему на полуказенном содержании, учатся они с земляком Петром Павловским «не худо», и в списке из 61 ученика он – на 40-м месте [11].

В 1796 г. Смирнов остаётся в высшем грамматическом классе, а вот учитель поменялся: им стал 24-летний Иван Платонов, выпускник Калужской и Лаврской семинарий, с 1795 г. обучавший учеников низшего грамматического класса, а с сентября 1796 г. переведённый в высший. Кстати сказать, префектом с августа 1795 г. был назначен уже упоминавшийся Пётр Соболев. Иларион Смирнов и Пётр Павловский, по характеристике учителя Платонова, обучаются «не худо»; оба переведены, наконец, на полное казённое содержание; и среди 70 учеников класса будущий святитель упомянут на 29-м месте [12].

В 1797 г. юноша по-прежнему обучался в высшем грамматическом классе. Впервые он достаивается от учителя Ивана Платонова по итогам кален-



дарного года характеристики, так скажем, «выше среднего»: «Похвальных успехов» [3].

В 1798 г. Иларион – среди учеников риторики и поэзии. Он обучается «риторике, поэзии, истории и катехизису», занятия ведёт новый префект семинарии Василий Дмитриевский. Заполняя ведомость учеников, в графе «кто к наукам понятен или непонятен» он ограничился о Смирнове отзывом «благонадёжен» [14].

В ведомости по итогам 1799 г. среди учеников риторики и поэзии Смирнов – 20-й, обучается он «с желательными успехами» [15].

Наконец, последняя ведомость Перервинской семинарии, в которой характеризуются успехи Илариона Смирнова, – за 1800-й год. В списке учеников риторики он – на втором месте: выше оценены только успехи некоего Афанасия Крылова, дьяконского сына из Дмитровского уезда; он, как и будущий Пензенский святитель, «при отличных дарованиях превосходные оказывает успехи». По отзыву учителя греческого языка иеромонаха Мисаила (Смирнова), успехи Илариона по этому предмету также были «похвальны» [16]. А утвердил все эти характеристики (и, по сути, тем самым дал ему возможность продолжить учение) последний учитель святителя Иннокентия на Перерве – 30-летний соборный иеромонах Антоний, выпускник Лаврской семинарии, который с 1799 г. был учителем Перервинской семинарии, с 1800 г. – префектом, в 1800 г. был пострижен в монашество и рукоположен во иеродиакона, и в том же 1800 г. стал иеромонахом [17]. Именно Антоний включил в сентябре 1801 г. Илариона Смирнова в список 13 лучших учеников, направляемых «для промоции», то есть продолжения образования, в Лаврскую семинарию, и, в некотором смысле, дал ему тем самым путёвку в жизнь.

## **2. Распорядок жизни учеников Перервинской семинарии**

Мы можем в общих чертах представить себе жизнь семинаристов того времени. Так, «Проект Устава духовных семинарий» 1810 года фиксирует такой распорядок дня в платоновских школах:

- «А. В шесть часов вставать.
- В. Седьмой, по одеянии, на молитву.
- С. Осьмой на приуготовление к урокам.
- Д. Девятой, десятой, одиннадцатой и двенадцатой в классах.
- Е. Первой и второй на обед, отдых и прогулку.
- Ф. Третий, четвёртый, пятый и шестой в классах.
- Г. Седьмой и осьмой на домашние упражнения, на отдых, а летом на прогулку.
- Н. Девятой на вечернюю молитву.
- И. В девять часов спать».

Последний пункт уточнялся: «Не всем, но с некоторым разбором можно позволять оставаться вечером до 11 часов; но в 11 непременно огонь должен быть погашен». Вставать же дозволялось раньше, «по произволу». Время начала богослужений, занятий, трапезы и отдыха обозначалось звоном колокола.

Питание было двухразовым: обед в полдень и ужин в 8 вечера. «Скатерти и салфетки со столов меняются дважды в неделю». Напитки в трапезу не включаются: «Питьё учеников состоит во всякое время из кваса и воды» [18].

Семинаристы выполняли и хозяйственные работы: чистили дорожки в саду, ворошили и складывали в копны сено, поливали и пололи грядки на огородах, собирали лечебные травы, цветы для украшения храмов [19]. Иногда в этих занятиях к ним присоединялся и сам владыка Платон: он любил общаться с воспитанниками, гулять с ними, беседовать. В своих духовных школах архипастырь отдыхал душой.

Казённокоштные получали от монастыря и платье: казакины, кафтаны, халаты и тулупы [20]. Некоторое представление о внешнем виде семинаристов дают воспоминания Н. П. Гилярова-Платонова: они, правда, относятся к Коломенской семинарии, но порядки везде были одинаковыми. «Царствовал Павел, и, несмотря на затрапез и крашенину, в которые облачены были студенты, они обязаны были, подстригая перед и брея бороду, отпустить и заплетать косы по форме, высочайше установленной. На головах обязательно шляпы. <...> Любопытное, должно быть, зрелище представлял этот маскарад молодых людей в затрапезных и крашенинных халатах или понитковых кафтанах, без жилетов и без брюк, но с придворною косою и с форменною шляпою на голове!» [21]

Семинаристы на Перерве были довольно-таки многочисленны. К примеру, в 1797 г. в риторическом классе обучалось 46 юношей, в высшем грамматическом – 54, в низшем грамматическом – 37, в информатории – 31, а всего 168 человек [22].

### **3. Знакомство с митрополитом Платоном (Левшиным)**

Перервинская семинария была одним из любимых детищ митрополита Платона, он регулярно бывал здесь, присутствовал на экзаменах. Известен случай, когда владыка выделил одного из воспитанников Перервы, Алексея Виноградского, прочитавшего своё латинское стихотворение. Это был его преемник на Московской кафедре – архиепископ Августин (Виноградский).

Возможно, в 1798 г. и произошло событие, определившее многое в дальнейшей судьбе святителя Иннокентия, – его личное знакомство с великим иерархом. Дело в том, что 18 ноября, в день памяти мученика Платона Анкирского, высокопреосвященный Платон праздновал свой день ангела, и по традиции ученики и студенты Лаврской, Перервинской, Вифанской се-

минарий, Славяно-греко-латинской академии подносили ему рукописные книги-альбомы со стихами-посвящениями. Причём стихи были не только на русском, но и на других языках, изучавшихся семинаристами: на латинском, древнегреческом, древнееврейском, немецком. Семинаристы могли сами и зачитывать свои вирши высокопреосвященному имениннику.

Смысл таких сборников, конечно, заключался не в том, чтобы польстить маститому архипастырю, столь много потрудившемуся в организации духовного образования. Прежде всего, студенты показывали свои таланты в красноречии (поэзии и риторике, если вспомнить названия младших семинарских классов) и знание языков – то, чему их научили в покровительствуемых высокопреосвященным Платоном учебных заведениях.

Самое раннее участие св. Иннокентия в перервинских стихотворных сборниках относится к ноябрю 1798 г. Сборники 1796 и 1797 гг. также сохранились, но строк Илариона Смирнова не содержат, поэтому можно предположить, что первое известное нам стихотворение и в самом деле было первым. Итак, под предпоследним номером 26, среди кратких творений учеников поэзии и риторики, записано четверостишие «Похвальна жертва та, как Богу Авраам...» [23]. Стихотворение подписано: «[Класса] поез[ии] уч[еник] Иларион Смирнов». Надо заметить, что уже здесь прослеживается рано раскрывшийся талант юноши: все остальные стихи написаны учениками риторики, то есть старшего класса Перервинской семинарии, и произведения лишь двоих из «поэзии», Илариона Смирнова и Николая Речинского, удостоились чести быть помещенными в сборник.

Спустя год, в ноябре 1799 г., в семинарском сборнике посвящений митрополиту Платону мы находим уже целое стихотворение из 18 строф под названием «Истинный нектар», подпись под которым гласит: «Соч[инил класса] рит[орики] учен[ик] Иларион Смирнов» [24].

В ноябре 1800 г. Иларион Смирнов, ученик второго, выпускного в Перервинской семинарии класса риторики, составляет стихотворение-пьесу «Colloquium», то есть «Разговор». На сей раз на латыни. Подпись – «Fecit Rhet. discip. Hilario Smirnow», т. е. «сочинил риторики ученик Иларион Смирнов». Пометка под стихотворением рукой митрополита Платона гласит: «Imprimatur» (прямой перевод с латыни – «да печатается», формула официального разрешения, которое дается высокопоставленным католическим иерархом на публикацию богословского труда; здесь, скорее, – просто знак одобрения) [25].

Обучение в семинариях для Илариона Смирнова, занявшее 12 лет – треть его короткой жизни – в 1805 г. завершилось. В том же году он был посвящён в стихарь, то есть стал церковнослужителем, и стал учителем Лаврской семинарии. В условиях «разрыва межпоколенческих связей и взаимного отчуждения различных поколений» [26] нелишним будет вспомнить вопрос, который любил задавать выпускникам высокопреосвященный Платон: «Вы

ведь прошли все школы, а Христову-то школу прошли ли?» [27] Обучение в Христовой школе проходил святитель Иннокентий, как и все мы, всю свою жизнь. И всегда был в этой школе в числе первых учеников.

### *Литература*

1. Прот. Димитрий Полохов. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа. Часть 1 // Труды Саратовской православной духовной семинарии: Сборник. – Вып. XI. – Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2017. – 400 с. – С. 4
2. Иннокентий Пензенский, свт. Начертание церковной истории... – Отд. 2. – СПб., 1817. – С. 446.
3. Недумов В. С. Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре. 1775–1890 гг. // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1890. – Октябрь. Цит. по: Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. – М., 2005. С. 91.
4. Недумов В. С. Указ. соч. – С. 92.
5. Снегирев И. М. Очерки жизни Московского архиепископа Августина, с приложениями и портретом. – М., 1848. – С. 3–4.
6. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 13. – Л. 1 об.–2.
7. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 14. – Л. 5; д. 18. Л. 10.
8. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 13. – Л. 19 об.
9. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 14. – Л. 17 об.
10. Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. – М., 2005. – С. 89.
11. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 18. – Л. 16 об.
12. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 20. – Л. 12.
13. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 23. – Л. 7 об.
14. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 25. – Л. 4.
15. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 27. – Л. 2 об.
16. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 30. – Л. 5.
17. Там же. – Л. 34 об.
18. Там же. – Л. 1–4.
19. Проект Устава духовных семинарий. – СПб., 1810. – С. 27–28, 67–68. Цит. по: Горячева А.А. Воспитание в духовных школах платоновской эпохи // Платоновские чтения. – 1 декабря 2008. – М., 2009. – С. 91.
20. Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. – М., 2005. – С. 198.
21. Недумов В. С. Указ. соч. – С. 93.
22. Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого. – Т. 1. – М., 1886. – Гл. IV.
23. ЦГА Москвы. – Ф. 235. – Оп. 1. – Д. 23.
24. НИОР РГБ. – Ф. 229 (Платон (Левшин), митр. Московский). – К. 2. – № 1. – Л. 27.

25. НИОР РГБ. – Ф. 229. – К. 3. – № 3. – Л. 19 об.–21.

26. Орлов М. О., священник Николай Генсицкий, прот. Сергей Штурабин. Традиционные ценности как основа социальной стабильности и условие преодоления духовного кризиса: историко-философский анализ // Труды Саратовской православной духовной семинарии: Сборник. Вып. XII. – Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2018. – 400 с. – с. 370

27. НИОР РГБ. – Ф. 229. – К. 2. – № 2. – Л. 11 об.–12 об.

**Прозелитическая Активность  
Галицкой греко-католической митрополии  
на канонической территории  
Российской Православной Церкви в первой четверти XX века**

*Иеромонах Тимофей (Ясеницкий)  
Коломенская духовная семинария*

*В статье содержится оценка прозелитической активности Галицкой греко-католической митрополии на канонической территории Российской Православной Церкви в первой четверти XX в. Первоиерарх галицких униатов митрополит Андрей (Шептицкий) на протяжении многих лет участвовал в создании нелегальных греко-католических структур в Российской империи. Разрушение монархического строя и политический кризис 1917 г. способствовали временному успеху униатов: в это время учреждается Российский экзархат католиков восточного обряда и основываются несколько униатских приходов в Новороссии и Малороссии. Впрочем, в исторической перспективе начавшиеся советские антирелигиозные кампании полностью нивелировали все результаты униатской активности на территории Российской Советской Федеративной Социалистической Республики и Украинской Социалистической Советской Республики.*

**Ключевые слова:** *Галицкая греко-католическая митрополия, прозелитизм, Российская империя, Российская Православная Церковь, Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика, Российская республика, Российский экзархат католиков восточного обряда, Украинская Социалистическая Советская Республика.*

**Proselytic Activity of the Galician Greek Catholic  
Metropolitanate  
on the Canonical Territory of the Russian Orthodox Church  
in the First Quarter of the XX<sup>th</sup> Century**

*Hieromonk Timothy (Yasenitsky)  
Kolomna Theological Seminary*

*The article contains the assessment of proselytic activity of the Galician Greek Catholic Metropolitanate on the canonical territory of the Russian Orthodox Church in the first quarter of the XX<sup>th</sup> century. Metropolitan Andrey (Sheptitsky), the first hierarch of the Galician Uniates, participated in the creation of illegal Greek Catholic structures in the Russian Empire for many years. The destruction of the*



*monarchical system and the political crisis of 1917 contributed to the temporary success of the Uniates: at that time the Russian Exarchate of Catholics of the Eastern rite was established and several Uniate parishes were founded in Novorossiysk and Malorossiysk. However, in the historical perspective, the newborn Soviet antireligious campaigns completely leveled all the results of Uniate activity in the Russian Soviet Federative Socialist Republic and the Ukrainian Socialist Soviet Republic.*

**Keywords:** *Galician Greek Catholic Metropolitanate, proselytism, Russian Empire, Russian Orthodox Church, Russian Soviet Federative Socialist Republic, Russian Republic, Russian Exarchate of Catholics of Eastern rite, Ukrainian Socialist Soviet Republic.*

При написании статьи были задействованы опубликованные на украинском языке документы, освещающие деятельность галицкого греко-католического митрополита Андрея (Шептицкого) и архивные документы из фонда 89 (Ярославский Емельян Михайлович) Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ, г. Москва).

Как известно, в условиях политического кризиса России 1917 г. происходит общее ослабление российской государственности, что отрицательно сказывается и на возможностях Российской Православной Церкви полноценно осуществлять направления своего служения. Наблюдается разрушение выстроенной в позднюю синодальную эпоху так называемой «внутренней миссии» – системы антисектантской и миссионерской работы. Православному духовенству приходится заниматься духовно-просветительской работой с паствой в крайне сложных условиях. Этой непростой для РПЦ ситуацией бесцеремонно воспользовались некоторые инославные христианские исповедания. Остановимся на прозелитической активности в отношении православного населения России одной из них – Галицкой греко-католической митрополии, известной в настоящее время как Украинская Греко-Католическая Церковь (УГКЦ).

К 1917 г. подавляющее большинство русинского населения восточной части королевства Галиции и Лодомерии в составе распадающейся Австро-Венгерской империи принадлежало к Галицкой греко-католической митрополии Римско-Католической Церкви. Указанная церковная юрисдикция исторически связана с Галицкой митрополией Константинопольской Православной Церкви, основанной в 1303 г. К началу XX в. митрополия галицких униатов представляла из себя последний осколок Русской Униатской Церкви – наследия Брестского унионального акта 1596 г., прекратившего своё организационное существование на территории Российской империи вследствие массового возвращения униатов в православие в 1839 г. и 1875 г.

Галицкая митрополия обладала существенным демографическим, финансовым и кадровым потенциалом и состояла из трёх епархий – Львовской архиепископии, Перемышльской и Станиславовской епископий, кото-

рые в сумме насчитывали до 115 деканатов (благочиний), более 1873 приходов и свыше 3 538 296 человек пасомых. Кроме того, общей историей с митрополией были связаны канонически независимые от неё монастыри базилианского ордена, не относящиеся к ведению местного епархиального начальства и имевшие своего главу – протоархимандрита. В указное время в Галиции насчитывалось до 25 базилианских монастырей – 17 мужских и 8 женских [1].

Впрочем, Галицкая митрополия оставалась, скорее, локальным явлением, возникшем на стыке католической ойкумены и Русского мира. Но совершенно иного взгляда на роль славяно-византийского богослужбной традиции в жизни Римско-Католической Церкви придерживался современник святителя Тихона, Патриарха Московского и Всероссийского, первоиерарх Галицкой греко-католической митрополии митрополит Андрей (Шептицкий) (1865–1944). Скажем несколько слов об его происхождении и особенностях личностного становления. В Святом Крещении Роман Мария Александр Шептицкий, он родился в аристократической семье Австро-Венгрии и являлся потомком древнего галицко-русинского боярского рода, который со временем ассимилировался с польским этносом и перешёл в Римско-Католическую Церковь. Известно, что будущий иерарх с детства находился под сильным влиянием своей матери – Софии Шептицкой (1837–1904), отличавшейся глубокой католической религиозностью. Именно религиозное воспитание, полученное от матери, а также интерес к русинским корням собственного рода способствовали формированию интереса к православию и восточному обряду, который в дальнейшем оформился в устойчивое желание юноши стать греко-католическим священником [2]. Приняв монашеский постриг в базилианском ордена с именем Андрей, он достаточно успешно проходит все иерархические ступени и уже в 1900 г. становится митрополитом Галицким и Львовским.

С именем Шептицкого связано начало прозелитической активности Галицкой греко-католической митрополии на территории России, которая отличалась сложностью и имела определённую специфику. Как известно, до принятия закона о веротерпимости (1905 г.) переход из православия в любую другую конфессию строго наказывался. В таких условиях митрополит считал целесообразным сформировать сначала иерархическую структуру католиков восточного обряда в России, вовлекая в эту структуру симпатизирующих католицизму [3].

Иерарх активно поддерживал распространение идей церковного униатства на территории Российской империи с привлечением духовенства и мирян Российской Православной Церкви. Известны его контакты и переписка с будущим экзархом и духовенством русских католиков протопресвитером Л. И. Фёдоровым (1879–1935); священник В. В. Абрикосовым (1880–1966), священник Г. Е. Верховским (1888–1935), священник И. А. Дейбнером (1873–1936), А. Е. Зерчаниновым (1848–1933) и другими [4].

По его приглашению в 1902 г. в Галицию прибыла группа лиц во главе с И. А. Дейбнером, желавших получить священный сан, которые и были рукоположены втайне от русского правительства. С этого времени все русские греко-католические священники или стремившиеся к священству лица тайно рукополагались Шептицким [5].

Отметим, что митрополит Андрей имел определённый интерес к епископу Волынскому и Житомирскому Антонию (Храповицкому) (1863–1936), будущему первоиерарху Русской Православной Церкви за рубежом, с которым состоял в переписке с 1903 г. Письма касались преимущественно богословских проблем. Одной из важнейших тем, которые поднимали архиереи, был вопрос о возможности объединения Церквей. В своих письмах митрополит Андрей обосновывал мысль о необходимости христианского единства, подчёркивая, что греко-католики, как и православные, сохраняют восточный литургический обряд и отличают их только взгляды на устройство Св. Церкви, которая была разделена вследствие неблагоприятных исторических событий [6]. В ответных письмах еп. Антоний (Храповицкий) обращал внимание своего адресата на незнание им реалий настоящей русской жизни и приглашал приехать в Россию, чтобы познакомиться с православием и понять его глубокое отличие от католицизма [7]. Архиереи так и не смогли достичь взаимопонимания в деле церковного сближения, а с 1907 г. их переписка стала более прохладной. В это время митр. Андрей (Шептицкий) сделал первые шаги (при полной, хотя и тайной поддержке Папы Римского Пия X) к созданию Российской Греко-Католической Церкви [8]. В 1908 г. Шептицкий получил подписанную Папой грамоту, которой он утверждался епископом Каменец-Подольской греко-католической епархии и прима-сом католиков восточного обряда Российской империи, и даже получал право хиротонии епископов для России без согласования с папской курией. Осенью 1908 г. митрополит под видом коммивояжера велосипедной фирмы тайно посетил Россию [9].

От прозелитической деятельности митр. Андрей не отказался и в период Первой Мировой войны (1914–1918). Он надеялся, что победа австрийской армии позволит объединить все малороссийские земли и добиться обращения местного населения в католицизм восточного обряда [10]. Когда же эти надежды не оправдались, а части Русской Императорской армии вошли во Львов (1914 г.), митрополит совершил богослужение, где произнёс довольно смелую проповедь: «Братья, христиане! Мы должны горячо благодарить Бога за то, что теперь русский народ, отделённый от нас границей и зная только «казённое православие», увидит истинную Православную Церковь в лице процветающей в Галиции унии» [11].

18 сентября 1914 г. он был обвинён в выступлении против России, арестован и выслан из Галиции. Сначала его этапировали в Киев, потом в Нижний Новгород, а затем в Курск, где он провел два года. После этого митро-

полита перевезли в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь, позже он был отправлен в Ярославль на вольное поселение [12].

Февральская революция 1917 г. принесла свободу митрополиту и позволила значительно оживить деятельность Греко-Католической Церкви в России. Возвращаясь из ссылки, он прибыл сначала в Петроград, где его торжественно встретило римско-католическое духовенство во главе с епископом Яном Феликсом (Цепляком) (1857–1926), а также представители польской и литовской диаспор [13].

Примечательно, что в петроградский период жизни иерархом были сделаны важнейшие шаги по укоренению Брестской унии на русской земле. 29–31 мая 1917 г. в Петрограде под председательством Шептицкого состоялся I Собор русских католиков восточного обряда, проходивший в актовом зале гимназии при соборе св. Екатерины, на котором присутствовали все католические священники восточного обряда, а также представители от мирян. Собором были выработаны «Постановления» из 68 пунктов, важнейшими решениями были: 1) учреждение Российского экзархата католиков восточного обряда в юрисдикции митрополита Львовского и Галицкого; 2) избрание греко-католического священника Л. Фёдорова экзархом с возведением в сан митрофорного протоиерея; 3) утверждение официальных литургических традиций, которыми стали русский синодальный и старый (дониконовский) обряд. В составе экзархата находились 10 священников и около 1000 прихожан [14].

Пребывание митрополита Андрея (Щептицкого) в России стало временем развития его контактов с представителями украинофильствующего движения, считавшими, что наступило удачное время для введения распространения идей унии в Малороссии и России. Впрочем, имелись и трезвые взгляды. А. Лотоцкий пытался опровергнуть эти надежды, утверждая, что «украинские чувства, так торжественно проявившиеся во время встречи митрополита Галицкого, происходили вовсе не из источника конфессионального, а по мотивам национальным и по гуманному чувству, которого не могли не вызвать терпения этого идейного страдальца. Если бы украинские земляки усмотрели некое покушение на их родительскую веру, то те чувства их приобрели бы другой характер. Униатская акция, бесспорно, восстановила бы уродливые картины уже раз пережитого в нашей истории средневековья» [15].

В апреле 1917 г. состоялся приезд митрополита Андрея в Киев, ставший столицей автономной Украинской державы. На заседании Центральной Рады обсуждался вопрос об организации встречи. Примечательно, что деятели органа достаточно настороженно относились к проуниатской деятельности митрополита. Организация торжественного приёма митрополита в Центральной Раде, который состоялся 28 апреля 1917 г., продолжительное время обсуждалась [16]. Во время частного визита к председателю Центральной Рады М. С. Грушевскому (1866–1934) и его семье митрополи-

та принимали довольно прохладно, особо акцентируя его статус как представителя Римско-Католической Церкви [17].

Митрополит значительно активизировал деятельность в Киеве небольшой общины греко-католиков, в которую входили, в основном, переселенцы из Галиции. По его распоряжению была организована официальная структура Галицкой греко-католической митрополии – апостольский викариат в Украине, главой которого в звании генерального викария стал священник М. Л. Цегельский (1848–1944). Уже через год приход существенно численно вырос за счет активной «миссионерской деятельности». Довольно быстро была построена греко-католическая церковь на улице Павловской, где активно действовал священник Н. В. Щепанюк (род. в 1883) [18].

Поэтому Центральная Рада хотя и не определила четкой политики относительно деятельности Галицкой греко-католической митрополии в Украине, но и не оказывала препятствий на пути её развития. Именно в это время разорённые во время войны приходы Подолья остались без священников и были заняты униатами-базилианами [19].

Греко-католические миссии стали функционировать в землях исторической Новороссии. Одна из них, во главе со священником И. Т. Кливаком, начала действовать в Одессе. Сначала, в связи с отсутствием своей церкви, богослужения совершались в помещении католического костела [20].

В июне 1918 г. греко-католики обратились с воззванием о сборе пожертвований на строительство своего храма в городе. Митр. Андрей (Шептицкий) поддержал начинание и оказал материальную помощь [21]. В своих письмах к митрополиту свящ. И. Кливак описывал свою «миссионерскую деятельность». Это и выступления с лекциями в различных учреждениях, в том числе и в университете, и издательство многочисленных статей на религиозную тематику. 22 августа 1918 г. свящ. И. Т. Кливак сообщал митрополиту о том, что власть выделила земельный участок под церковь в очень удобном и красивом месте, а украинский комитет предоставил 10 тыс. руб. на строительство храма и 25 тыс. руб. на создание детского приюта. В связи с этим он просил прислать для работы монахинь Ордена Сестёр Служебниц. Имея достаточно серьёзные намерения относительно развития греко-католической общины, он также планировал открыть впоследствии гимназию или лицей для украинских католиков [22].

Подобная активизация деятельности греко-католиков наблюдалась в 1918 г. практически на всей территории украинского государства. Это стало возможным благодаря лояльному отношению к ним со стороны правительства Украинской державы гетмана П. П. Скоропадского (1873–1945) [23].

Установление советской власти в Приднепровской Украине и подписание 18 марта 1921 г. Рижского мирного договора между РСФСР, Украинской ССР и Польшей, привело к переходу западноукраинских территорий



в пользу последней и поставило крест на деятельности Галицкой греко-католической митрополии в Центральной и Восточной Украине.

Ярко выраженные прозелитические интересы митрополита на Востоке, в частности, проявились в развитии политической концепции украинства. Значительным остается вклад митрополита в разработку концепции сецессии Малороссии с последующей украинизацией территорий. В августе 1914 г. Шептицкий направил правительству Австро-Венгрии свой труд «Мемориал», в котором, учитывая военные, юридические и церковные факторы, изложил план отчуждения Малороссии от Российской Империи [24].

Подробнее остановимся на причинах такого неудачного завершения униатской миссии в Советской России.

Как известно, для советского правительства, официально декларирующего построение атеистического государства, было характерно устремление к полному контролю за религиозной жизнью в стране. Официальная позиция по вопросу функционирования канонических подразделений Римско-Католической Церкви на территории Советского Союза была сформулирована еще в 1925 г. и изложена в отдельном документе. Об установлении полного контроля говорилось в «Основных положениях о католическом вероучении в СССР», которые в качестве проекта были сформулированы Наркоматом юстиции РСФСР: «Ввиду того, что большинство верующих католиков в силу особенности их религиозной организации, имеющей свои центральные органы вне пределов Союза, фактически не применяют выборного принципа при определении лиц своей церковной иерархии, они могут иметь служителей культа, назначаемых из своего заграничного центра (Ватикана), однако, каждый раз не иначе, как с надлежащего разрешения Советского Правительства в лице Наркоминдела» [25].

Кроме того, не допускалась юридическая неприкосновенность католических иерархов «ни под каким предлогом» и они должны были подчиняться «всем законам и распоряжениям Советского Правительства» [26].

В СССР запрещалась деятельность монашеских орденов, католических благотворительных обществ, кооперативов и религиозных школ (§§ 2, 5, 14) [27]. При одобрении Советской власти допускалось назначение и перемещение иерархов и духовенства, вступление в силу папских нормативных актов на территории СССР (§§ 6, 7, 10, 11) [28].

Фактически католическое духовенство в таких условиях лишалось любой самостоятельности и ставилось под всесторонний надзор советского государства.

Собственно, именно в русле озвученных требований советским правительством был ликвидирован Российский экзархат католиков восточного обряда и в продолжении 1922–1926 гг. его духовенство было арестовано, а немногочисленные храмы закрыты [29].

Итак, политический кризис в Российской империи 1917 г. способствовал её реформатированию в ходе Февральской революции и деятельно-



сти Временного правительства, сначала – с 1 сентября в Российскую республику, а затем, после Октябрьской революции, – в Российскую Советскую Федеративную Социалистическую Республику. Тем самым, в течение одного календарного года в России трижды поменялась форма государственного правления.

Названные политические трансформации болезненно сказались на правовом и общественно-политическом статусе Российской Православной Церкви, ранее имевшей господствовавшее положение и разностороннюю поддержку государства. Отныне она стала рассматриваться Советами как оппозиционная, «контрреволюционная» сила, политически опасная. Неудивительно, что в рамках указанной парадигмы большевики последовательно предприняли ряд действий, направленных на ослабление РПЦ: они инициировали процесс разрушения централизованной системы управления РПЦ, провоцируя локальные и фракционные церковные расколы; существенно ограничили её экономическую основу через национализацию и муниципализацию церковного имущества; упразднили систему богословского образования и изъяли из её ведения начальные церковно-приходские школы. Указанные обстоятельства всесторонне ослабили РПЦ и привели к её системному кризису, проявившемуся, в частности, в утрате возможности противодействовать росту иноконфессионального прозелитизма в отношении православного населения.

Неудивительно, что сложившейся ситуацией воспользовались различные религиозные конфессии, как российские, так и иностранные. Как известно, именно в 1917 г. существенно активизировала свою деятельность на канонической территории РПЦ – Галицкая греко-католическая митрополия, возглавлявшаяся в это время видным церковным и политическим деятелем митрополитом Андреем (Шептицким).

Начатая церковным иерархом прозелитическая «миссия» в отношении православного населения осуществлялась по двум направлениям: а) возрождение униатских приходов на территории Белоруссии и Малороссии-Украины, б) создание униатской церковно-канонической структуры для так называемых «русских католиков». В результате уже в 1917–1918 гг. на территории РСФСР образуется и институционно развивается Российский экзархат католиков восточного обряда – восточно-католическая юрисдикция, также известная как «Российская Греко-Католическая Церковь» или «Российская Православно-Кафолическая Церковь славяно-византийского обряда в общении со Святым Престолом». Названной структуре организационную и политическую поддержку оказывала Галицкая греко-католическая митрополия.

Отметим, что антирелигиозная политика советского правительства, изначально инициированная в отношении исключительно РПЦ, была перенесена и на другие религиозные конфессии. Впрочем, она же и помешала развитию католической «миссии» в Советской России. Как видно из вы-

шерассмотренного архивного документа, советское правительство предъявляло достаточно жёсткие требования к деятельности канонических подразделений Римско-Католической Церкви в Советском Союзе, что фактически ставило их под полный контроль «безбожной власти», лишая возможности к самостоятельному развитию.

Таким образом, советские антирелигиозные кампании не только ослабили РПЦ, но и заморозили для любой религиозной организации возможности иноконфессионального прозелитизма на той части её канонической территории, которая оказалась в составе Советского Союза.

### *Литература*

1. Троицкий С. Православие, уния и католичество у славян и румын в Австро-Венгрии с приложением карты. – Пг, 1914. – С. 38.

2. Шептицька Софія з Фредрів. Молодість і покликання о. Романа Шептицького [Текст]. – Львів: [Б. и.], 2001. – С. 34–35.

3. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. – Т. 1 / За ред. А. Кравчука. – Львів: Свічадо, 1995. – С. 38.

4. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899-1917.: У 2-х книгах. – Кн. 1. / За ред. Ю. Аввакумова. – Львів: Б. и., 2004. – С. 12–13.

5. Голованов С., свящ. Католическая Церковь и Россия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.krotov.info/libr\\_min/04\\_g/ol/ovanov\\_07.htm](http://www.krotov.info/libr_min/04_g/ol/ovanov_07.htm), свободный.

6. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899–1917: У 2-х книгах. – Кн. 1. / За ред. Ю. Аввакумова. – Львів: Б. и., 2004. – С. 37–38.

7. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899–1917: У 2-х книгах. – Кн. 1. / За ред. Ю. Аввакумова. – Львів: Б. и., 2004. – С. 88–90.

8. Любомир (Гузар), митроп. Екуменічна місія Східних Католицьких Церков у баченні митрополита Андрея (Шептицького) // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 2. – Львів, 2000. – С. 190.

9. Петрушко В. И. К предполагаемой беатификации униатского митрополита Андрея Шептицкого // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы, 1999. – М.: ПСТБИ, 1999. – С. 374.

10. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. – Т. 1 / За ред. А. Кравчука. – Львів: Свічадо, 1995. – С. 130–131.

11. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899-1917. У 2-х книгах. – Кн. 1. / За ред. Ю. Аввакумова. – Львів : Б. и., 2004. – С. 720.

12. Залесский К. А. Кто был кто во Второй Мировой войне. Союзники Германии – М.: Астрель, 2003. – С. 211.
13. Залесский К. А. Кто был кто во Второй Мировой войне. Союзники Германии – М.: Астрель, 2003. – С. 722.
14. Ульяновський В. І. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної ради) [Текст]. – К. : Б. и., 1997. – С. 86.
15. Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1839-1944 рр.). / За заг. ред. В. Сергійчука. – К. Б. и. , 2005. – С. 4–5.
16. Ульяновський, В. Указ. соч. С. 87.
17. Ульяновський, В. Указ. соч. С. 212.
18. Ульяновський, В. Указ. соч. С. 89.
19. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. – Т. 1 / За ред. А. Кравчука. – Львів: Свічадо, 1995. – С. 157.
20. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. – Т. 1 / За ред. А. Кравчука. – Львів: Свічадо, 1995. – С. 151.
21. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899 – 1944. Церква і церковна єдність. – Т. 1 / За ред. А. Кравчука. – Львів: Свічадо, 1995. – 155-157.
22. Ульяновський, В. Указ. соч. – С. 210.
23. Сапеляк А., єп. Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-єкуменічний аспект. – Львів : ГВС, 2002. – С. 133.
24. РГАСПИ. – Ф. 89. – Оп. 4. – Д. 165. – Л. 7.
25. РГАСПИ. – Ф. 89. – Оп. 4. – Д. 165. – Л. 6.
26. РГАСПИ. – Ф. 89. – Оп. 4. – Д. 165. – Л. 7.
27. РГАСПИ. – Ф. 89. – Оп. 4. – Д. 165. – Л. 6.
28. Волконский П. М. Экзарх Леонид Федоров: некролог // Логос. – М.: Б. и., 1993. – № 48. – С. 42.

УДК 94(470) "1941/1945"+82.09

### Великая Отечественная война в творчестве пензенских писателей: «Юность» Николая Почивалина

Г.Е. Горланов,

Н.Г. Кузнецова

Пензенский государственный университет

*В статье рассматриваются особенности изображения Великой Отечественной войны в произведениях пензенских писателей в жанре прозы. Особое внимание при анализе художественных произведений обращается на повесть Н.М. Почивалина «Юность» в её сопоставлении с другими повестями и рассказами советских писателей, написанных в сходной манере повествования.*

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, Родина, вера, святыня, героизм, патриотизм.

### The Great Patriotic War in the Works of Penza Writers: "Youth" By Nicholay Pochivalin

G. Gorlanov, N. Kuznetsova

Penza State University

*The article deals with the peculiarities of the imagery of Penza writers' works about the Great Patriotic War in the genre of prose. Particular attention is paid to the story "Youth" by N. Pochivalin in its comparison with other novels and stories by Soviet writers, written in a similar manner of narrative.*

**Keywords:** Great Patriotic War, Motherland, Faith, Shrine, Heroism, Patriotism.

Тема Великой Отечественной войны была одной из центральных в советской литературе. Многие писатели из Пензенской области были участниками той войны. Они не могли пройти мимо этой злободневной для читателей темы. Речь в статье идёт только о профессиональных писателях. Назовём А.И. Карасева (1910-1980), автора военных рассказов, дважды тяжело раненого в годы войны, В.С. Стенькина (1918-2007), служившего в годы войны и после (до 1969 года) в Народном комиссариате внутренних дел, автора романов «Без вести», «Среди врагов», «Взойти на костер». С августа 1942 года воевал в звании лейтенанта в составе войск Центрального, Западного, 3-го Белорусского фронтов, командовал взводом, а затем батареей противотанковых орудий Н.И. Катков (1923-2001). Тяжело раненый незадолго до конца войны вернулся на свою малую родину (Кузнецк). Он автор

повести «Командир батареи» (1955), «Если ты не вернешься» (1962), рассказов. С первых дней войны рвался на фронт молодой журналист газеты в Кузнецке «Сталинский клич» Н.М. Почивалин (1921-1988). Однако медицинская комиссия отказывала ему в просьбе из-за сильной близорукости. С третьего раза с помощью друзей ему все-таки удалось попасть на фронт. Мне приходилось общаться с этими участниками войны, набирался у них опыта не только в писательском ремесле, но и в понимании своего гражданского долга. Война, так или иначе, проходила через всё их творчество. Для всех прозаиков характерна правдивость сюжетных линий, откровенность в описаниях событий и такая жанровая черта, как автобиографизм.

Критики хвалили повесть Николая Каткова «Командир батареи» (1955). И было за что хвалить. Читается она с захватывающим интересом. Во многом удался центральный герой Сережа Трофимов, ушедший, как и Коля Катков, со школьной скамьи в артиллерийское училище, а затем – на фронт. Лирическая, добрая получилась книга, несмотря на трагедийное содержание. Да и то сказать – война без крови и смертей не бывает.

Если у Каткова герой Сережа Трофимов, то у Почивалина – Сережа Прохоров. Много в этих повестях, рисующих военные будни, общего, да и написаны они в один год – 1955-ый.

Остановимся подробнее на особенностях повествования Почивалина, мастера военной прозы. Его повесть «Юность» расширяет наше представление о работе военных газетчиков (кроме очерковых рассказов, так полно никто не писал о них) и вносит своеобразную лирическую интонацию в исследуемую тему. В основе своей повесть автобиографична. По крайней мере, в образе ее главного героя Сережи Прохорова, литературного секретаря армейской газеты, от лица которого ведется повествование, воплощены многие характерные черты, присущие самому автору той далекой поры.

«Юность», хотя и ограничивается повествованием о деятельности работников армейской газеты, позволяет читателям ощутить масштабность совершившихся событий на одном из участков Западного фронта, патристический дух советских людей, их стремление к победе. Не пытаясь сопоставлять с этой повестью многие романы писателей на тему войны, скажем лишь, что она написана в ином интонационном ключе, без романтической героики и выделения исключительного волевого настроения советских бойцов.

В изображении фронтовых будней это произведение можно было бы сравнить с повестью «Спутники» В.Ф. Пановой, в которой также главное внимание обращено на повседневное, внешне не героическое исполнение персонажами своего гражданского долга. Война показана здесь как трудная работа. Только у Пановой в центре событий – санитарный поезд, а у Почивалина – армейская газета.

Как и «Спутники», почивалинская повесть привлекает читателя своей правдивостью, точностью описываемых фронтовых событий. «Более десяти-

ти лет назад, – делился своими впечатлениями в «Пензенской правде» (7 апреля 1971 года) известный критик Г.А. Бровман, – когда я с группой литераторов был в гостях у наших пензенских коллег, довелось познакомиться с повестью Николая Почивалина «Юность». Тогда меня смутило одно обстоятельство. Во время войны я служил в редакции армейской газеты «Бей врага!» на Волховском фронте. В повести Н. Почивалина прочитал о жизни и быте военных газетчиков, работавших в редакции... «Бей врага!» Но речь шла не о моей газете. Очевидно, название такое было распространенным. Поразило меня другое: насколько глубоко и точно воссоздал писатель атмосферу труда и войны, горести и радости коллектива журналистов-фронтовиков. Вот тут мне показалось, что речь действительно идет о моих товарищах-однополчанах».

Форма воспоминаний от первого лица в «Юности» соответствует лирическому характеру книги. Особенно это показательно для второй части, где повествователь после тяжелого ранения покидает передовые позиции и, контуженный, поступает в тыл. Немалую роль здесь играют письма, посылаемые и получаемые героями. Они создают какую-то своеобразную интимную обстановку. По деловому, сдержанно, без особых эмоций рассказывает автор о «безбилетнике», который, схитрив, все же попадает на фронт с сотрудником армейской газеты. В повести правдиво изображается атмосфера жизни газетчиков, убедительно показывается мужание героев, овладение ими опытом в тяжелых испытаниях войны. Смерть, стоны раненых, зверства фашистских извергов рождают в их сердцах чувства гнева и мщения захватчикам.

С покоряющей теплотой нарисованы молодые герои, вступившие в войну со школьной скамьи или из вузовских аудиторий. Вот симпатичный, добрый Миша Гуарий, вчерашний выпускник Московского университета, беззаветно влюбленный в древнюю историю, пишущий диссертацию о Пунических войнах в Древнем Риме. «Нервные, тонко очерченные ноздри его смешно оттопыриваются». «По-детски беспомощное лицо его» немножко наивно; симпатичен он даже своей близорукостью и нескладной фигурой. В противоположность словоохотливому Мише литсотрудник Левашов сдержан в словах, нетороплив, подтянут, знает армейскую службу, так как был кадровым военным. Отправившись за очередными материалами для газеты на передовую, он совершает смелый поступок, когда, заменив убитого командира, повел в атаку взвод и выполнил тем самым боевую задачу. Будучи человеком скромным, он умолчал о деталях выполнения задания, а о подвиге Левашова сообщили в редакцию уже из штаба армии.

Вот запоминающаяся сцена – редактор Пресс по-дружески журит переступающего с ноги на ногу Левашова: «Нечего улыбаться, – старается сохранить все тот же грозный тон редактор. – Отвечайте!

– Задание я выполнял, а этот случай считал не относящимся к делу. Да ничего особенного и не было: лейтенанта убило, а я – капитан...



– Видели – скромник! А на этого скромника наградной лист заполнен!

– Вот это зря! Я...

– Ладно, ладно, твоё дело помалкивать! – Пресс встает, протягивает Левашову руку. – Ну, давай я тебя, капитан, поздравлю!..»

Эта сцена запоминающаяся. Через такие диалоги писатель чаще всего и передает самое существенное о своих героях, которые и движут сюжет.

Обаятельным получился в «Юности» образ майора Кудрина, человека, потерявшего в первые дни войны семью. Он направлял запросы во все концы страны, но получал неутешительные ответы. В его характере и привычках много сходного с Левашовым. Такой же сдержанный и спокойный, он никогда не рассказывал товарищам о своих заслугах и личном горе. «У него – густые, спадающие тяжелыми прядями светлые волосы. Майор машинально ворошит их левой рукой, – волосы, словно ручейки, текут между пальцами». Чистое, еще молодое лицо, высокий лоб, голубые глаза выказывают в нем человека мягкого и доброго.

Такое описание внешнего облика можно было бы назвать психологическим, ибо оно предвосхищает характер Кудрина, выливающийся потом в соответствующих поступках. За его внешней мягкостью, голубыми глазами и, «как у девушки, тяжелыми ресницами, скрывается волевая натура, на что намекает крупно обрезанный подбородок. В жизни ведь он тоже человек мягкий, добродушный, даже застенчивый и в то же время целеустремленный и волевой. В самом деле, какую выдержку надо иметь, чтобы носить в себе тревогу и боль за семью целый год. Война не бывает без жертв. И все-таки горько, до обидного горько услышать неожиданное известие о гибели майора Кудрина или, как его называют в редакции, «нашего Семена Андреевича». Гибель его кажется особенно жестокой и несправедливой, потому что несколькими минутами раньше Кудрин получил долгожданное счастливое письмо от нашедшейся семьи с фотографиями жены, сына и дочери, и он делился этой радостью со своими товарищами. Только что были минуты лучезарного семейного счастья – и вот она, нелепая гибель во время налета вражеской авиации.

Тяжесть утраты кажется более острой еще и оттого, что сообщается об этом как-то обыденно просто. В дверях редакции появляется немолодой усатый лейтенант, без стука, не докладывая, проговаривает: «Вашего майора привез. Наповал». А потом уже Сережа Прохоров рассказывает о похоронах майора. В этом как раз и сказывается непридуманная правда о жестокой войне. Люди не то что привыкли к смертям, а как бы интуитивно понимали трагедийную сущность событий. «На маленьком сельском кладбище тихо. Мокро блестит пожухлая трава. Меж старых, потерявших форму могил с ветхими покосившимися крестами белеют новые, еще не успевшие почернеть кресты, кое-как обтесанные руками баб-горемык. Ставим гроб на землю, снимаем пилотки. Навзрыд плачет Машенька».

Все буднично, спокойно. Но в этой кажущейся бесстрастностью скрыта большая эмоциональная сила. Как легко в сценах похорон перейти на пафосное изображение, приподнятый стиль. Здесь же нет ни одного яркого эпитета, подчеркивающего горе товарищей Кудрина, кроме навзрыд плачущей Машеньки.

И тем не менее, видевшие не один раз смерть газетчики-фронтовики сильно опечалены. Вот, похоронив Кудрина, они возвращаются в свою редакцию. Поравнялись с медсанбатом. На них смотрит большими грустными глазами Лена, опечаленная тем, что ей не удалось вместе со всеми проводить в последний путь старшего друга. Она передает письмо Сереже. Товарищи молча проходят мимо. Он остается на крыльце один. Письмо от Оли. «Долго не писала тебе. Не знала. Как об этом сказать. Лучше – прямо. Я вышла замуж за Макарова. Пойми, что я нужна ему сейчас больше, чем тебе. Ему трудно...».

Даже эти откровенные и до боли в сердце неприятные строчки не могли заглушить горечь утраты. И невольно из глубины души вырвалась фраза: «Глупо... Почему погиб Кудрин?». Личное чувство уходит на второй план. Гибель товарища оказалась важнее семейных неурядиц.

«Ветер подхватил клочки письма, понес их по мокрой земле».

Такими словами заканчивается 12-я глава. Сцена эта нарисована без единого фальшивого штриха – в типичном стиле почивалинской прозы.

Серёжа, как и его друзья, весь во власти трагического случая. Молча берет конверт у Лены, безучастно вертит его в руках. Даже измена любимой девушки не выводит героя повести из состояния подавленного духа. Содержание же письма способно было кого угодно бросить в неожиданную ярость. В такой же ситуации, только в мирное время, герой романа «Засуха» Геннадий Вершинин наговорил и натворил немало глупостей. Здесь же Сережу беспокоит не его личная судьба, а горе всего коллектива. Поэтому и произносит эти многосмысловые слова: «Глупо. Почему погиб Кудрин?». Он понимает, что содержание письма никак не вяжется с действительностью: здесь погибают люди – там «выхожу замуж». И однако, мы видим, насколько возмужал герой, возросла его зрелость. Для него главным критерием в оценке возникших коллизий является не частное, а общественное звучание, суть которого сводится к утверждению жизни на земле. Такую правду вынесло из войны фронтовое поколение писателей и поэтов. Прекрасно эту мысль выразил в стихотворении «Дни отрочества угловатого» Л. Ваншенкина: «Косички русые острижены // И от былого ни следа. // Ах, если бы ребята выжили, // Все это было б не беда». Не трагедийная случилась беда, что девушка, не дождавшись фронтовика, вышла замуж за другого (сюжетный конфликт и у поэта, и у писателя одинаковый.): настоящая трагедия – гибель человека.

Правдиво показаны в повести деловой редактор газеты Пресс и рассудительный, умный воспитатель молодежи журналист Кузнецов. Запомина-

ется красивый, всегда подтянутый шофер Леша Зайцев и веселая наборщица Зина. С нескрываемой симпатией рассказывает писатель о добродушном и справедливом корректоре Машеньке Черняковой, дочери генерала, отказавшейся служить в войсках фронта, которым командовал ее отец, чтобы кто-нибудь не подумал: генерал ей покровительствует. Ее взаимоотношения с поэтом Евгением Грановичем, тайная, не высказанная словами любовь к Сергею Прохорову, горе, вызванное гибелью единственно близкого человека – отца, все это вместе взятое создает облик героини такой силы и красоты, что искренне радуешься за нее, когда она, наконец, находит свое большое счастье.

Композиционно цементирует повесть, «скрепляя» всех персонажей в единую образную систему, личность героя-повествователя Прохорова. Читателям симпатичен этот юный журналист. Вместе с ним мы шагаем, а чаще едем по разрушенным немецкими снарядами дорогам, переживаем вместе с ним, прочитывая письма от его любимой девушки Ольги, ощущаем горечь ее последнего письма. Вместе с ней Сережа участвовал в школьных диспутах, любовался вечерними закатами, с ней связаны были все его мечты, кроме нее у него не было близкого человека. И вот любовь была прервана жестоким ходом военных событий. Она встречает другого человека, как ей показалось, более нуждавшегося в ней, раненого фронтовика, потерявшего на дорогах войны жену и дочь. Она отзывчивым на чужую беду женским сердцем почувствовала необходимость помочь ему. А школьный друг ее, думала Ольга, сильный, у него все благополучно. В своих весточках к ней он даже не намекал на трудности и смерти, которые, на самом деле сопровождали его каждую минуту, и та представляла жизнь редакции фронтовой газеты сплошной идиллией. Вина ее, а точнее, может быть, беда в том, что она по свойственному ей, как и многим сильным по натуре женщинам, из-за жалости выходит замуж, продолжая в душе любить Сережу.

Юность! Какая она особенная бывает у людей разных поколений. Юность Маши Черняковой, Ольги, Миши Гуария, Сергея Прохорова пришлось на суровые годы испытаний их человеческого и гражданского долга. Прямо из страны юности шагнули они в кошмарный мир войны, чтобы защитить свой город, родных и любимых от коварных посягательств врага.

Радостные эмоции возникают у читателя, когда он узнает из повествования о несломленном духе газетчиков, о победах советских воинов, пусть даже маленьких победах над врагом. Радостно, что на освобожденной от фашистов территории сразу начинается новая жизнь, восстанавливаются фабрики, заводы, возделываются поля под новые урожаи.

Несмотря на то, что в повести много трагедийных сцен, связанных с разрушениями сел и городов, ранениями и гибелью людей, в целом ее страницы звучат оптимистично. После окончания войны Сергей Прохоров в качестве журналиста отправляется в Сибирь, собирает материал для будущей книги, задуманной еще на фронтовых дорогах. Далеко от Москвы жи-

вет его боевая подруга Машенька Чернякова. Жизнь продолжается, ставя перед бывшими фронтовиками новые проблемы, награждая их мирными радостями за преодоленные трудности и вселяя в их души новые надежды. Счастливо, видимо, сложится и семейная жизнь Сергея и Машеньки.

Вряд ли кто может остаться равнодушным после прочтения рассказа «А война все грохочет». Для многих пензенцев герой-фронтовик дорог вдвойне. Дорог потому, что он известен многим горожанам старшего поколения. Как и автор, мы подолгу с чувством глубочайшего сострадания засматривались на бывшего офицера-танкиста, контуженного в одном из боев с фашистами, на его «черные блестящие волосы с белыми висками и совершенно юношеское розовое лицо»; на его необычную одежду: «незастегнутое короткое пальтецо – в конце войны да и после такие шили из английских шинелей, перекрашивая их; трикотажные шаровары и высокие солдатские ботинки с сыромятными ремешками вместо шнурков. Наискосок, через плечо, на скрученной тесемке висела холщовая котомка...».

Во время войны совершил Василий на своем танке героический подвиг. «И вот уже много лет прошло с той поры, а для него она еще не закончилась – грохочет лязгом гусениц и разрывом орудийных снарядов: после контузии и тяжелого ранения он никого из близких не узнает, ничего не помнит, говорит непонятно скороговоркой и только понятными из его речи остаются слова знаменитой песни «Броня крепка, и танки наши быстры...». Так и хочется воскликнуть: “Не дай, Бог, нам повторений ужасов Великой Отечественной войны”».

## Своеобразие рождественских рассказов А. П. Чехова

*Д. С. Каткова  
Пензенский Государственный Университет*

*В данной работе рассматривается жанр рождественского рассказа, его классификация различными исследователями. Представлен анализ эпических произведений А. П. Чехова с целью выявления трансформации жанра рождественского рассказа.*

**Ключевые слова:** *А. П. Чехов, Рождество, Святки, рождественский рассказ, святочный рассказ.*

## The Originality of Christmas Stories by A. Chekhov

*D. Katkova  
Penza State University*

*The article deals with the genre of the Christmas story, its classification by various researchers. The analysis of A. Chekhov's epic works is presented in order to reveal the transformation of the Christmas story genre.*

**Keywords:** *A. Chekhov, Christmas, Yule, Christmas Story.*

В современной русской литературе возрождается жанр святочного рассказа. Святочный рассказ был одним из самых популярных в русской дореволюционной литературе. Традиции святочного рассказа сохранялись и в советской литературе в описании счастливых перемен, необычных подарков героям, в признании в чувствах под Новый год (В. Каверин "Два капитана"; Р. Фраерман "Дикая собака Динго..." и др.) Интерес к жанру возродился, и вызван он возвращением к христианству, православным традициям, возобновлением церковно-просветительской работы.

Основателем жанра рождественского рассказа принято считать Чарльза Диккенса, который задал основные постулаты «рождественской философии»: ценность человеческой души, тема памяти и забвения, любви к «человеку во грехе», тема детства. В середине XIX века он написал несколько рождественских повестей и стал выпускать их в декабрьских номерах своих журналов «Домашнее чтение» и «Круглый год».

Традиция Чарльза Диккенса была воспринята как европейской, так и русской литературой. Своеобразие диккенсовской традиции требовала благополучного, пусть и необоснованного и неправдивого финала, устанавли-

вающего торжество добра и справедливости, создающего впечатление библейского чуда и рождающего волшебную рождественскую атмосферу.

Сейчас жанр рождественского рассказа воспринимается как жанр, в рамках которого создаются произведения для детского чтения. Рождественскую ночь недаром именовали ночью младенцев, а Рождество праздником детей.

К «рождественскому жанру» относятся: рождественская сказка, рождественская история, рождественское стихотворение [5, с. 32] и многие другие. «Рождество – время чудес и проявления милости Бога к людям», оно «связано с ожиданием чуда, счастья, радости. Ведь рождение Христа – великое чудо, перевернувшее всю жизнь людей и давшее им надежду на спасение души» [2].

Следовательно, для всех «рождественских жанров», будь то рассказ, сказка, стихотворение, сюжетообразующим элементом будет мотив чуда. О приоритете мотива чуда в поэтике рождественской(ого) сказки (рассказа) говорят практически все исследователи.

Рождественский рассказ необходимо рассматривать в контексте календарной литературы, ведь «именно такие произведения, которые спровоцированы временем, обладающие определенной содержательной наполненностью и сюжетно связанные с ним, и следует называть календарными»[2].

Так как в данном случае «само время способно аккумулировать особенные, свойственные только ему тексты» [3, с. 8], поэтому необходимо дать характеристику этого «времени». Речь идет об особом времени – о празднике, под которым В. Н. Топоров понимает «временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике» [11, с. 22].

Понятно, что тексты, приуроченные к разным календарным праздникам, имеют разную проблематику. За каждым календарным праздником закрепляется определенный комплекс сюжетов. Так, для Рождества свойственно напоминание о Божественном Младенце и Пресвятой Богородице, для Крещения – о событиях Богоявления, для Нового года характерны ощущение временной пограничности и евангельская идея грядущей «полноты» времени».

В вопросе о соотношении понятий святочного и рождественского рассказа исследователи делятся на две группы. К первой группе относятся те, которые воспринимают понятия «святочный рассказ» и «рождественский рассказ» как взаимозаменяемые. Не различают святочный и рождественский рассказ, например, Е. В. Душечкина и Х. Баран, О. Р. Торбина, Б. Глебов.

Так, Е.В. Душечкина и Х. А. Баран в предисловии к сборнику «Чудо рождественской ночи» отмечают следующее: «Термины "рождественский рассказ" и "святочный рассказ", по большей части, использовались как синонимы: в текстах с подзаголовком "святочный рассказ" могут преобладать мотивы, связанные с праздником Рождества, а подзаголовок "рождествен-



ский рассказ" отнюдь не предполагают отсутствие в тексте мотивов народных святок» [1, с. 98].

Другие исследователи, наоборот, разводят понятия святочный и рождественский рассказ. Такой подход к проблеме мы находим в работах А.Р. Магалашвили: «Исследователи выделяют три календарных жанра: рождественский и святочный рассказы, посвященные Рождеству и Святкам (послерожественским праздничным дням), и потому зачастую взаимопроникающие, а также пасхальный рассказ, связанный со Страстной неделей и Пасхой» [6, с. 37]. Как правило, в данном случае святочный и рождественский рассказ рассматриваются как родо-видовая пара. Так, А. А. Кретьева отмечает, что «понятие «святочного рассказа» можно расценивать как родовое по отношению к видовым – рассказам рождественскому, новогодному, крещенскому, которые имеют свои отличительные признаки, специфику» [7, с. 61]. Подобное понимание интересующего нас вопроса мы иногда встречаем в вышеназванной монографии Е. В. Душечкиной: «Разновидность святочного рассказа – рассказ с рождественскими мотивами» [3, с. 5].

Интерес А.П. Чехова к святочному рассказу был довольно устойчивым: с 1883 по 1900 годы им было создано более тридцати произведений, так или иначе связанных со святочной традицией. Это объясняется, во-первых, обстоятельствами биографического характера: с детства в семье приученный отмечать церковные праздники Чехов и в зрелые годы не стремился преодолеть в себе чувство праздничного переживания. Во-вторых, писатель начинал свой творческий путь в тех периодических изданиях, которым свойственны циклическое переживание времени и последовательная реакция на даты церковного и народного календаря.

Святочные рассказы Чехов писал только в первый и второй периоды своего творчества. Рассказы, написанные с 1883 по 1885, мы будем считать ранним периодом освоения жанра святочного рассказа (ранние святочные рассказы); рассказы, написанные с 1886 по 1900, будем считать поздним периодом (поздние святочные рассказы).

Все рассказы Чехова, так или иначе соотносящиеся со святочной/рождественской словесностью, можно разделить на две группы. Первую из них составляют те, действие которых приурочено к святкам, Рождеству или Новому году («Кривое зеркало», «Ванька», «Ночь на кладбище», «Елка»). Во вторую входят произведения, не имеющие такой приуроченности, но опубликованные 25 декабря в рождественских номерах газет («Гусев», «Каштанка», «На подводе»). Всего Чеховым было написано 37 рассказов святочной тематики, основная их часть была написана с 1882 по 1887 год.

После выхода в свет монографии Е. В. Душечкиной исследователи стали довольно часто обращаться к изучению поэтики календарной словесности Чехова. Некоторые рассказы сравнительно недавно стали восприниматься в связи со святочной/рождественской словесностью. К таким относятся, например, «На пути», «Ванька», «Каштанка». Это положительно сказалось

на их понимании, так как жанр определяет и смысловые возможности рассказов, и читательские ожидания. Исследователи, изучающие святочно/рождественские произведения Чехова, сходятся в том, что это особые варианты произведений данного жанра. Хотя сама сущность внесенных писателем «поправок» в структуру и концепцию жанра понимается ими неодинаково. По мнению Е. В. Душечкиной, рассказы «На пути», «Ванька» принадлежат к чеховским текстам о несвершившемся рождественском чуде (антирождественские) [2]. Противоположной точки зрения придерживается А. С. Собенников, утверждающий, что рассказ «На пути» о «чуде преображения, любви и понимания...». В интерпретации рассказа «Ванька» этот исследователь солидарен с мнением Е. В. Душечкиной. Иначе воспринял этот рассказ И. А. Есаулов, отрицающий в данном случае какую-либо трансформацию святочного жанра. По его мнению, в рассказе «Ванька» сюжет о светлом рождественском чуде [4, с. 218].

В рождественских рассказах Чехова все мотивировки тоже реальны. При этом христианские заповеди и добродетели вместо того, чтобы стать предметом изображения и, соответственно, определять сюжет, выступают аксиологическим сюжетным фоном. Все это заметно уже в первом рождественском рассказе Чехова «В рождественскую ночь» (1883). В «Ваньке» (1886) происходит усложнение жанра: рождественское чудо приобретает драматический и даже трагический оттенок.

Проанализируем данный рассказ. Сюжетную основу составляет письмо Ваньки Жукова дедушке. В письме отражены те же особенности детского сознания, что и в рассказах «Гриша», «Детвора», «Мальчики» и др. Это особая детская логика, ограниченность кругозора, повышенная эмоциональность. И если бы Чехов ограничился только текстом письма и адресом («На деревню дедушке»), перед нами была бы еще одна юмореска с анекдотическим сюжетом и с социальным подтекстом – тяжелая судьба крестьянских детей, отданных в «мальчики» в город. Однако в рассказе есть и план авторского повествования. В нем-то и происходит усложнение, когда комическое переходит в драматическое. Обратим внимание на то, что далекое прошлое, представляющее деревенскую жизнь Ваньки в феноменах его памяти – в воображении, воспоминании и сне, лишено тех признаков детского сознания, о которых говорилось выше и которые так ярко представлены в плане письма. «Ванька перевел глаза на темное окно, в котором мелькало отражение его свечи, и живо вообразил себе своего деда Константина Макарыча, служащего ночным сторожем у господ Живаревых» [8, с. 5]. Но дальше доминирует точка зрения повествователя, взрослого человека, знающего о людях и жизни неизмеримо больше ребенка. «Это маленький, тощенький, но необыкновенно юркий и подвижный старикашка лет 65-ти, с вечно смеющимся лицом и пьяными глазами, при этом «Каштанка чихает, крутит мордой и, обиженная, отходит в сторону, Вьюн же из почтительности не чихает и вер-

тит хвостом» [8, с. 5]. Кстати, «иезуитское ехидство» Вьюна тоже подмечено взрослым человеком, Ванька едва ли мог отыскать в «феноменах памяти» такое словосочетание.

Как видим из этого описания, «милый дедушка» – это непутевый деревенский старик, пьяница и балагур, едва ли помнящий о внуке. В авторском повествовании корректируется детская точка зрения и на «любимицу Ваньки» барышню Ольгу Игнатъевну. «Милый дедушка, а когда у господ будет елка с гостинцами, возьми мне золоченый орех и в зеленый сундучок спрячь. Попроси у барышни Ольги Игнатъевны, скажи для Ваньки» [8, с. 5]. Барышня выучила мальчика «читать, писать, считать до ста и даже танцевать кадрили», но все это «от нечего делать», а когда мать Ваньки умерла, его спровадили в людскую кухню к деду, а из кухни в Москву к сапожнику Аляхину» [8, с. 5]. Ребенок не знает этих обстоятельств и верит в добро, в рождественское чудо. Эту веру и отражает план письма. Письмо восстанавливает социальные связи ребенка с «милым дедушкой», с Ольгой Игнатъевной, с деревенским миром («кланяюсь Алене, кривому Егорке и кучеру»). Одиночество деревенского мальчика в Москве безгранично, это поистине чужой мир. У Чехова дан «детский» вариант «взрослого» конфликта – несоответствие представлений героя о мире с реальностью. Ведь и деревенская жизнь не так добра по отношению к мальчику, как ему представлялось.

Финал рассказа двойствен. «Убаюканный сладкими надеждами, он час спустя крепко спал... Ему снилась печка. На печи сидит дед, свесив босые ноги, и читает письмо кухаркам... Около печи ходит Вьюн и вертит хвостом» [8, с. 5]. Формально рождественский рассказ Чехова заканчивается счастливо. С другой стороны, финал трагичен и трагическое не ограничивается детской ошибкой. Девятилетний мальчик умоляет деда: «...Увези меня отсюда, а то помру» [8, с. 5]. Смерть становится трагической возможностью. Масштабы трагедии детское сознание не улавливает, они доступны только авторскому сознанию.

В рассказе «Шампанское» Чехов пишет: «При встрече Нового года с бокалами в руках кричат ему «ура» в полной уверенности, что ровно через двенадцать месяцев дадут этому году по шее и начихают ему на голову» [3, с. 7].

И всё же, несмотря на скепсис, страдание от несовершенства жизни, Чехов, испытывая острую тоску по идеалу, сохранил поэтическое ощущение Рождества и святок. «Поздравляю Вас с Рождеством, - писал он Григоровичу в 1888 году. - Поэтический праздник. Жаль только, что на Руси народ беден и голоден, а то бы этот праздник с его снегом, белыми деревьями и морозом был бы <...> самым красивым временем года. Это время, когда, кажется, что сам Бог ездит на санях» [3, с. 6].

Таким образом, обращение Чехова к святочному и рождественскому рассказу не было случайным. Ироническое отношение к жанру сочеталось у писателя со стремлением обновить его. Поэтому в его творчестве есть и пародийное снижение, и перечисление сюжетных и стилистических клише, и

оригинальные интерпретации рождественского чуда. Нет сомнения в том, что мы имеем здесь дело не только с литературной традицией, «памятью жанра», литературной игрой, но и с аксиологическим феноменом русского православия в форме народного христианства, к глубинным символам которого Чехов тяготел на протяжении всей жизни.

### *Литература*

1. Баран, Х. А. Чудо рождественской ночи / Х. А. Баран. – М, 1996. – 123 с.
2. Душечкина, Е.В. Святочный рассказ / Е. В. Душечкина // Первое сентября. – URL: <https://art.1sept.ru/article.php?ID=200702305> (дата обращения: 17.11.2019)
3. Душечкина, Е. В. Русские святки и петербургский святочный рассказ / Е.В. Душечкина // Петербургский святочный рассказ – Л.: Петрополь ЛО СФК, 1991. – С. 3-10.
4. Есаулов, И. А. Пасхальность русской словесности: монография / И. А. Есаулов. – М.: Кругъ, 2004. – 560 с.
5. Кузьмина, М. Ю. Русская поэзия детям / М. Ю. Кузьмина. – М, 1997. – 66 с.
6. Минералова, И. Г. Детская литература: Учебное пособие / И. Г. Минералова. – М., 2002. – 86 с.
7. Кретьова, А. А. «Человек на часах» Н. С. Лескова / А. А. Кретьова // Литература в школе. – 2000. - № 6. – С. 60-62.
8. Сендерович, М. Метаморфозы реальности в лабиринте времени: «Ванька» Чехова / М. Сендерович. – М., 1989. – 478 с.
9. Собенников, А. С. Чехов и христианство / А. С. Собенников // Календарные рассказы А. П. Чехова. – Иркутск, 2001. – 123 с.
10. Торбина, О. Р. Детский святочный рассказ / О. Р. Торбина. – URL: <http://lit1september.ru/article.php?ID=200103584> (дата обращения: 19.11.2019)
11. Топоров, В. Н. Время и пространство / В. Н. Топоров. – М, 1989. – 57 с.

## Специфика рождественских рассказов А. И. Куприна

*О. В. Макеева*

*Пензенский Государственный Университет*

*В данной работе даётся краткий обзор развития рождественского рассказа, представлены точки зрения исследователей по вопросу разграничения рождественского и святочного рассказов, а также анализируются два произведения данного жанра А. И. Куприна.*

**Ключевые слова:** *А. И. Куприн, Рождество, Святки, рождественский рассказ, святочный рассказ, пасхальный рассказ.*

## The Peculiarities of Christmas Stories by A. Kuprin

*O. Makeeva*

*Penza State University*

*The article gives a brief overview of the development of the Christmas story, presents the views of researchers on the question of the distinction between Christmas and Yule stories, and analyzes two works of this genre by A. Kuprin.*

**Keywords:** *A. Kuprin, Christmas, Yule, Christmas story, Yule story, Easter story.*

Вопрос о специфике рождественских рассказов А. И. Куприна в русском литературоведении остается малоизученным. Возможно, это связано с тем, что в XX веке популярность жанра стала спадать в связи с двумя революциями и антирелигиозной политикой советской власти в целом. Безусловно, особенности поэтики А. И. Куприна всегда исследовались литературоведами. Они уделяли большое внимание художественному своеобразию его знаменитых повестей «Молох», «Олеся», «Поединок», «Гранатовый браслет», «Яма» и детально их изучали. Однако не следует забывать и о том, что А. И. Куприн творил и в жанре рождественского рассказа, продолжая традиции Ф. М. Достоевского и А. П. Чехова, а также модифицируя этот жанр в новом русле. Поэтому мы считаем необходимостью возрождение и распространение интереса к жанру рождественского рассказа Куприна и к православным истокам данного жанра в целом. В работе мы попытаемся дать краткую справку о жанре рождественского рассказа и выявить специфику рождественских рассказов Куприна.

Если говорить об основоположнике жанра рождественского рассказа, то большинство исследователей называют имя Чарльза Диккенса, и называется он по праву. Именно он сформулировал основные принципы рожде-

ственного рассказа. Писать шел в двух направлениях: «в экспозиции заявлен порок или заблуждение героя, которые будут искоренены в ходе повествования» или «история бедной семьи, представляемая как фрагментарно, так и являющаяся повествовательным центром», жанр должен отличаться «непременной дидактичностью» [6, с. 38], обязательное выделение архетипа чуда как сюжетообразующего мотива, благополучный финал.

Еще Д. С. Лихачев отмечал, что Русь изначально «складывалась на основе диалога с Европой» [4, с. 12]. Мы не можем не согласиться с его высказыванием, как и с мнениями Е. В. Душечкиной, Е. С. Безбородкиной о связи появления темы Рождества в русской литературе с западной традицией. Традиции Диккенса были унаследованы и русской литературой, однако в ней имелась своя специфика раскрытия названного жанра. В русской литературе в Рождестве силен религиозный мотив, христианская духовность. В западноевропейской же литературе праздник связан прежде всего с культом дома, ему придается бытовое значение.

Отношение к использованию терминов «святочный рассказ» и «рождественский рассказ» у исследователей различно. Так, Е. В. Душечкина и Х. Баран в предисловии к сборнику «Чудо рождественской ночи» отмечают, что «термины “рождественский рассказ” и “святочный рассказ”, по большей части, использовались как синонимы: в текстах с подзаголовком “святочный рассказ” могут преобладать мотивы, связанные с праздником Рождества, а подзаголовок “рождественский рассказ” отнюдь не предполагает отсутствие в тексте мотивов народных святок» [10, с. 6]. Результат этого – неразличение исследователями святочной и рождественской литературы. Г. В. Пранцова использует термины «святочный рассказ» и «рождественский рассказ» как синонимы, хотя и не отрицает, что «между ними имеется некоторое различие» [9, с. 44]. Другие исследователи, наоборот, разводят понятия святочный и рождественский рассказ. Так, Т. Н. Козина говорит о «необходимости разграничения этих близких, но не синонимичных форм» [3, с. 26]. А. Р. Магалашвили писал: «Исследователи выделяют три календарных жанра: рождественский и святочный рассказы, посвященные Рождеству и Святкам (послерождественским праздничным дням) и потому зачастую взаимопроникающие, а также пасхальный рассказ, связанный со Страстной неделей и Пасхой» [5]. И. А. Есаулов выделяет пасхальный и рождественский архетипы и говорит о «пасхальной доминанте» в русской литературе [2, с. 47].

Мы считаем, что для глубокого понимания произведения иногда все же следует различать святочный и рождественский рассказы. Во-первых, истоки жанра и время действия различны: рождественский рассказ исходит от европейской традиции и связан с кануном Рождества и самим праздником, предтечей же святочного рассказа явились устные истории или былички, рассказываемые в святочные вечера. Во-вторых, в рождественских присутствует устремленность к чудесному событию (неожиданная помощь, об-



новление жизни). В святочных усилен фантастический и мистификационный элемент, связанный с нечистой силой. Однако эти принципы часто смешиваются или используются как синонимы самими писателями, и в рождественском рассказе могут присутствовать мотивы народных святок, а в святочном рассказе могут преобладать мотивы, связанные с праздником Рождества.

В конце XIX – начале XX веков жанр рождественского рассказа находит свое развитие и в творчестве А. И. Куприна. Е. В. Душечкина называет Куприна и его современников Бунина, Андреева, Сологуба продолжателями традиций Н. С. Лескова и А. П. Чехова в жанре рождественского рассказа. Писатель поддерживал и развивал их достижения, «в очередной раз, но под своим углом зрения, в свойственной ему манере, напомнить широкому читателю о праздниках, высвечивающих смысл человеческого существования» [1].

Имея богатый жизненный опыт, Куприн всегда стремился отражать в своих произведениях реальную действительность. Своими рассказами, рождественскими в том числе, он как бы говорил: да, жизнь не праздник, она бывает трагична и страшна, но она же – мудра и прекрасна. Как говорит литературовед Э. Полоцкая, Куприн «вольнo или невольнo следовал принципу Чехова: изображать жизнь такой, какая она есть, но так, чтобы чувствовалось, какой она должна быть» [7, с. 125].

Куприн не создает иллюзии в тексте, а стремится помочь читателю трезво взглянуть на жизнь. Часто он говорит о правдоподобности своих историй. Так, в рассказе «Чудесный доктор» он пишет, что «рассказ не есть плод досужего вымысла»: «Все описанное мною действительно произошло в Киеве лет около тридцати тому назад и до сих пор свято, до мельчайших подробностей, сохраняется в преданиях того семейства, о котором пойдет речь». В рассказе «Исполины» писатель говорит о «правдивой истории», которая произошла «именно как раз в ночь под рождество».

Как и требуется для рождественского рассказа, Куприн использует мотив чуда. Однако оно по своей природе не сказочного происхождения. Это явление объясняется прежде всего небезразличным отношением доброго человека, который помогает героям выйти из трудного положения. Иногда Куприн для этого использует реальные исторические лица. Так, бедный талантливый музыкант Юрий Азагаров из рассказа «Тапер» случайно знакомится в доме Рудневых со знаменитым композитором Антоном Рубинштейном, который впоследствии стал его наставником и учителем. В жизни бедствующей семьи Мерцаловых из рассказа «Чудесный доктор» неожиданно появляется доктор, который избавляет ее от неминуемой гибели, подарив возможность вылечить умирающего ребенка. Этим «чудесным» доктором оказался профессор Н. И. Пирогов, безразлично относящийся ко всем людям.

В нашей работе мы остановимся на двух рождественских рассказах А. И. Куприна – «Бедный принц» и «Миллионер». В обоих произведениях сохранены формальные и некоторые содержательные элементы рождественского рассказа. Действие в них приурочено к Рождеству (в первом рассказе события разворачиваются в рождественский вечер, во втором – на третий день Рождества), главным героем в «Бедном принце» становится ребенок, а в «Миллионере» – скромный бедный почтовый чиновник. Оба героя переживают «чудесное событие».

Для А. И. Куприна дети всегда являлись носителями той чистоты и доверия, которые многими взрослыми уже утрачены. Часто это дети из бедной семьи, однако бывает и так, что ребенок одинок и в богатой и всеми уважаемой семье, но при этом верящий в чудо и добро. Противопоставление мира ребенка и мира взрослого является особенностью купринского повествования. Так произошло в рассказе «Бедный принц», где главный герой, юный дворянин Даня Иевлев, представлял себя заколдованным принцем в скучном царстве, где не с кем играть. Это происходит из-за излишней родительской заботы и опеки, которая буквально мешает мальчику заводить друзей. «Его милое лицо мучительно бледно, и это происходит от недостатка воздуха: чуть ветер немного посильнее или мороз больше шести градусов, Даню не выпускают гулять. А если и поведут на улицу, то полчаса перед этим укутывают... А в это время летят вдоль тротуара на одном деревянном коньке веселые, краснощекие, с потными счастливыми лицами, уличные мальчишки».

Во введении Куприным социальных мотивов в рождественский рассказ наблюдается близость с рассказами Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова, Л. Н. Андреева. В рождественский вечер Даня сбегает из дома, и происходит «чудо»: он сдружается с уличными мальчишками. Он еще никогда в жизни не испытывал таких эмоций: Даня пел колядки, убежал от городского и ел на морозе малороссийскую колбасу. Но чудо длилось недолго – мир взрослых становится препятствием и угрозой новым отношениям.

В рассказе «Миллионер» Куприн рисует характерного для рождественского повествования героя – бедного почтового чиновника Аггея Фомича, семья которого сильно нуждается в деньгах. В рождественский вечер в гостях у сослуживца Ракитина Аггей Фомин, «победив свою робость, решился во что бы то ни стало...взять у кого-нибудь займы несколько рублей». Однако сделать это ему не удастся, единственный человек, у которого он попросил денег, отказал ему. Герой оказывается в затруднительном положении.

Куприн отмечает, что «несмотря на свою бесцветную внешность, он, как это часто бывает, обладал удивительно пылким воображением». И вот Аггей Фомич мечтает в рождественскую ночь о чуде, у него вдруг появляется «чудовищно нелепая, но неотразимая уверенность», что он найдет «чудесный бумажник». И точно как в сказке, он его находит; беременная жена спа-

сена, дети обуты и одеты. Казалось бы, все закончилось сказочно хорошо, случилось так, как в традиционной западноевропейской (даже не русской) рождественской истории. Но рассказ этим не кончается. Новаторство Куприна заключается в эпилоге произведения, где узнаем о необыкновенном богатстве Аггея Фомича и щедрости к каждому бедняку-просителю. И только одного не переносит герой – «это если кто-нибудь осмеливается дотронуться до его драгоценного кожаного бумажника, заключающего засаленную трехрублевую бумажку, багажную квитанцию и газетное объявление». Он впадает в страшное бешенство, он становится безумцем. Таким образом автор выражает свое отношение к герою, к феномену чуда. Герой не должен надеяться только на чудо и постоянно грезить о нем, он должен обладать высокими нравственными качествами, наконец, должен заслужить его.

Подводя итоги, нужно сказать, что влияние христианских традиций на литературу огромно. И в первую очередь это отразилось в возникновении жанра рождественского рассказа. Наряду с Н. С. Лесковым, Ф. М. Достоевским, А. П. Чеховым, большой вклад в развитие рождественского рассказа внёс мастер прозы А. И. Куприн. Продолжая традиции этих писателей и модифицируя жанр в новом русле, он своими произведениями говорил, что чудо, если и происходит с героем, должно быть заслуженным.

### ***Литература***

1. Душечкина, Е.В. Святочный рассказ / Е. В. Душечкина // Первое сентября. – URL: <https://art.1sept.ru/article.php?ID=200702305> (дата обращения: 19.11.2019)
2. Есаулов, И. А. Пасхальность русской словесности: монография / И. А. Есаулов. – М.: Кругъ, 2004. – 560 с.
3. Козина, Т. Н. Рождественский и святочный жанры в литературе конца XX – начала XXI веков: монография / Т. Н. Козина. – Пенза: ПГПУ, 2011. – 103 с.
4. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – М.: Наука, 1979. – 376 с.
5. Магалашвили, А. Р. Пасхальный рассказ в творчестве Федора Сологуба / А. Р. Магалашвили // КиберЛенинка. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pashalnuu-rasskaz-v-tvorchestve-fedora-sologuba/viewer> (дата обращения 18.11.2019)
6. Меретукова, М. М. Жанровая и художественная специфика «Рождественских повестей» («Christmas Tales») Ч. Диккенса и английская фольклорная традиция / М. М. Меретукова // Вестник Адыгейского гос. ун-та. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2010. – № 2. – С. 37-41.
7. Полоцкая, Э. Реализм Чехова и русская литература конца XIX – начала XX вв.: Куприн, Бунин, Андреев / Э. Полоцкая // Развитие реализма в русской литературе. – М.: Наука, 1974. – С. 77-164.

8. Пранцова, Г. В. Изучение рождественских рассказов А.И. Куприна на занятиях элективного курса // Личность и творчество А. И. Куприна в контексте русской культуры XX –XXI вв. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Пенза, 2013. – С. 95.

9. Пранцова, Г. В. Рождественская проза в русской литературе: Элективный курс для 10 – 11 классов: Программа. Методические рекомендации и материалы к занятиям. Хрестоматия / Г. В. Пранцова. – Пенза: ПГПУ, 2009. – 272 с.

10. Чудо рождественской ночи: Святочные рассказы / Сост. и вступ. ст., примечания Е. Душечкиной, Х. Барана – СПб.: Художественная литература: Санкт-Петербург. отд-ние, 1993. – 704 с.

## Поэты Пензы о Великой Отечественной войне

В. А. Сухов

Пензенский Государственный Университет

*Статья посвящена творчеству пензенских поэтов, связанному с Великой Отечественной войной, представленном в антологии «А памяти вечен огонь...»*

**Ключевые слова:** Пенза, поэты, Великая Отечественная война

## Penza Poets on the Great Patriotic War

V. Sukhov

Penza State University

*The article is devoted to the works of Penza poets related to the Great Patriotic War, presented in the anthology "And the memory's flame is eternal..."*

**Keywords:** Penza, poets, Great Patriotic War.

Актуальность данного исследования обусловлена потребностью осмысления общих и индивидуальных особенностей темы Великой Отечественной войны в творчестве пензенских поэтов разных поколений, представленном в антологии «А памяти вечен огонь...»<sup>1</sup>. Ее составителем стал О. М. Савин, а издана «Антология пензенской военной поэзии (1941-2005)» была к 65-летию Великой Победы в 2010 г. В ее раздел «И строка помогала бороться...» вошли стихи пензенских поэтов, созданные во время Великой Отечественной войны.

В стихотворении А. А. Анисимовой «Цветик алый» можно отметить тесную связь с фольклорными традициями. Это проявляется в характерном приеме психологического параллелизма: «Цветок в саду зеленом // До времени повял...// На дальней на сторонке // За родину в бою // Сложил мой друг размилый // Головушку свою» (С. 29). Память о герое, погибшем за Родину, символизирует образ расцветшего цветка: «...Расцвел, горит, как кровь? // Чтоб я не забывала // Про смерть и про любовь» (С. 29). Так воспоминание о погибшем друге помогает его символическому воскрешению в образе цветка. Для творчества народной поэтессы Александры Анисимовой было характерно ярко выраженное песенное начало, что и проявилось в этом стихотворении. Опора на фольклорные приемы сближала с А. А. Анисимовой поэта П. Д. Дружинина. В стихотворении «Ой, поле мое, поле...» поэт с болью пишет о родной земле, которую топчет враг: «...Томит мне душу мрак: // В моем родном раздолье // Хозяйничает враг» (С. 37). Как извест-

но, для фольклора характерен прием обращения к русской земле. Именно с него начинается и им заканчивается стихотворение: «Ой, поле мое, поле, // Ой, русская земля!...» (С. 38). Обращаясь к защитникам Родины, автор призывает беспощадно бить «супостатов»: «Чтоб духу не осталось // От них в родном краю» (С. 38). Таким образом, развитие фольклорных традиций помогли А. А. Анисимовой и П. Д. Дружинину раскрыть тему войны через архетипические образы, характерные для народного мировосприятия.

Пензенские поэты А. И. Карасев, Н. И. Катков и Н. М. Почивалин были участниками Великой Отечественной войны. Поэтому в их стихах отражена суровая «окопная правда» и сохранились конкретные детали, хорошо знакомые фронтовикам. Именно это придает им особую достоверность. Кровавым колоритом иконописи, символизирующим искупительную жертву, на трагический лад настраивает уже сам зачин «Баллады о комбате» Алексея Карасева: «Закат как будто кровью моросит, // И лужи кровенеют на песке, // Надрывно где-то чайка голосит // О том, что жизнь висит на волоске» (С. 40). Баллада поражает глубоким психологизмом, погружая читателя во внутренний мир офицера, которому смертельная рана не дала завершить атаку на врага: «Рванулся батальон в последний бой...// А он – комбат под вспыхнувшей звездой // Лежит, пробитый пулей на земле, // И слезы по щекам его текут» (С. 40). Автор стихотворения достоверно передает состояние души умирающего героя. Мы верим в «святость» его «чистых слез» от осознания того, что только смерть не позволила до конца выполнить свой воинский долг. Так гибель защитника Родины обретает смысл христианского самопожертвования. В «Евангелии от Иоанна» об этом сказано так: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин. 15, 13).

Яркая образность отличает стихотворение Н. И. Каткова «Наступление». Поэту, как живописцу-баталисту, удалось создать зримую картину начала наступления, когда «Громовый гул качается по фронту, // Бьют артполки, в лощинах дым стеля // Клубится черный шквал по горизонту. // Столбами к небу прыгает земля» (С. 40). Запоминается смелая метафора, ставшая подлинной находкой автора: «Гвардейские рокоют минометы, // Пускают золотые веера» (С. 41). Выразительны эпитеты, искусно подобранные поэтом-фронтовиком: «ветра железные», «стебли оробевших трав». Афористично звучит концовка стихотворения: «Бушуют смерчи раскаленной стали, // Глуша, сметая, наповал разя. // Мы столько смерти на врага послали, // Что в жизнь не верить нам нельзя!» (С. 41). Заключительное четверостишие создано в духе поэтики Апокалипсиса. Для врага наступает «конец света». Автор выражает основную идею стихотворения с помощью характерного приема антитезы жизни и смерти, что придает ему возвышенный экзистенциальный пафос. Тема праведной мести фашистским агрессорам раскрывается Н. М. Почивалиным в стихотворении «Гроза» с помощью выразительной метафоры, обретающей символический смысл: «Пылая, злобствуя,



сжигая, // Сверкала русская гроза!» (С. 52). Так образ возмездия природной стихии обретает ярко выраженный патриотический смысл, подчеркнутый эпитетом «русская».

В раздел антологии «Во имя погибших, расстрелянных, павших...» вошли стихотворения участников Великой Отечественной войны, созданные в послевоенные годы. Для В. А. Стрелкова годы войны остались незабываемы, что подтверждается выразительной метафорой: «Четыре года незабвенных, // В которых вечен каждый миг, – // Они в моих набухших венах, // Они в артериях моих» (С. 80). Именно память о войне, живущая в генах, помогает поэту-фронтовику выделить самое важное и написать об этом проникновенные строки.

Очень актуально в связи с бурными спорами о роли Сталина в Великой Отечественной войне воспринимается стихотворение Я. Г. Танина «Баллада о приказе «Ни шагу назад!» и светлом голосе Ольги Федоровны». Автор одним из первых в 1964 г. поднимает запретную тему о заградотрядах, которые по приказу Сталина должны были остановить наших солдат, без приказа повернувших назад. Поэт рассказывает о реальном случае. Во время страшных боев под Старой Руссой комбат вдохновенно прочитал уставшим солдатам «Ленинградскую поэму» Ольги Берггольц. Страстная поэзия своим высоким патриотическим звучанием подняла дух бойцов. Поэт делает вывод: «Да! Нужна была – не угроза. // Знать, поэту правда видней // Светлый голос напомнил нам просто: // «Смерть страшна, но бесчестье – страшней!» (С. 82). Яков Танин убедительно доказывает, что не угроза расстрела по приказу Сталина, а именно «светлый» голос поэта остановил отступавших солдат и заставил вновь идти на врага: «Боль вернула нам нашу отвагу. // Мы свой страх одолели. // И вот // с той поры мы – назад ни шагу, // С той поры мы – только вперед» (С. 82). Так поэтическое слово своим вдохновенным патриотизмом победило весь ужас смерти. Афоризм поэта «Смерть страшна, но бесчестье страшней» имеет ярко выраженный экзистенциальный смысл и объясняет причины героизма в годы войны.

В разделе антологии «Горит наш вечный пламень – память» опубликованы стихи современных пензенских поэтов – сыновей и внуков фронтовиков. Многие из них избрали жанр баллады. Это жанровое определение Г. Е. Горланов выносит в заглавие «Баллады о памяти», где есть выразительное метафорическое определение этого феномена человеческого сознания: «Павших в тех сраженьях не оплакать...// Хоть давно привыкли к тишине, // Но горит // Наш вечный пламень – память, // Память о погибших на войне» (С. 97). Автор «Баллады о памяти» убедительно доказывает, что «память о героях павших» должна, как духовные скрепы, объединять русских людей разных поколений. Иначе внуки и правнуки фронтовиков превратятся в «манкуртов».

«Разговор с отцом» – так назвал свою поэму А. А. Сазонов, рассказав о нелегкой судьбе своего отца, участника Великой Отечественной. Память о

детстве, опаленном военным лихолетьем, во многом определяет жанровое своеобразие этой лиро-эпической поэмы. Центральным здесь становится «крупным планом» показанный эпизод долгожданной встречи отца и сына. «Посредине России – меж двух деревень // Мы бежали друг к другу – солдат и мальчишка. // Ты меня подхватил на виду всей земли...// А потом по селу рука об руку шли // Мы, войну пережившие, – оба мужчины» (С. 138). Так кинематографический прием придает сцене особую художественную выразительность. Детское восприятие выделяет самые значимые детали военного лихолетья. Отец присылает домой посылку с фронта – «со свастикой черной фашистское знамя». Сын с победителем-отцом гордо «ступили» на эту «тряпку», лежащую у порога дома, и «вытерли ноги» (С. 138). Так финальная сцена обретает символический смысл. Враг повержен, а победитель возвращается домой с чувством выполненного долга.

Поэт Н. А. Куленко – из поколения «подранков». Его отец погиб на войне, а мальчишке пришлось вынести весь ужас фашистской оккупации. Одно из самых пронзительных стихотворений «Алешка» Николай Куленко посвятил памяти умершего брата. В нем рассказано о голодном военном детстве, когда в холодной хате дети «дивились молча сухарю». Страдание детей отражено через емкие и выразительные детали. Подробное описание куска засохшего хлеба, покрытого плесенью, помогает понять мучительное чувство голода, терзающего ребенка. Поэт находит очень точное по смыслу сравнение, которое пронзает болью души читателей: «Я отдавал его Алешке // Как бинт от раны отрывал, // Потом смотрел, как брат по крошке // Сухарь тот медленно жевал» (С. 114). Самопожертвование старшего брата во имя младшего здесь обретает высокий духовный смысл. Такое стихотворение нельзя просто написать, его нужно выстрадать...

Выразительно в художественном отношении стихотворение Бориса Шигина «Не пьяный сабантуй, не пир среди чумы». Автор «вживается» в образ солдата, идущего в смертный бой. Символический смысл обретает знаковая деталь – «фронтовых сто граммов», которые бойцам давали выпить перед атакой: «...Из фляги два глотка, - отнюдь не даровых! // Чтоб месть была страшна, // Чтоб боль была сладка - // Сто граммов фронтовых, // Сто граммов фронтовых » (С. 151). Пензенский бард Борис Шигин, раскрывая тему Великой Отечественной, своим суровым лаконизмом близок по духу В. Высоцкому, автору песен, достоверно реконструирующих трагические события войны.

Проникновенно пишут о войне и ее страшных последствиях пензенские поэтессы Л. И. Терехина и Л. И. Яшина. Их стихи объединяет особый детский взгляд на эту трагедию. Предельно достоверны и многозначны детали в терехинском стихотворении «После войны»: «Суходол. // Суховей. // Сухостой. // Рубим хворост, // Лесорубы из нас – не ахти! – // Брату нет еще и десяти, // Мне – восьмой, // А у папки – плечо // Изуродовано войной» (С. 145). Выразительными деталями автор подчеркивает, что прошед-

шая война «иссушила» все на земле. А память об этой трагедии – обжигает «суховеет» и через годы. С пронзительной болью написала о горе, которое принесла война ее семье, Лариса Яшина в стихотворении «Мне лишь четыре было в сорок пятом». Ребенок понимает, что на войне погиб самый родной человек и делит боль этой утраты с матерью: «Ах, мама, мама! Ранние седины...// И, не умея слез твоих унять, // Про тонкую и горькую рябину // Пыталась я тихонько подпевать» (С. 157). Образ рябины из песни, ставшей народной, стал символом тех страданий, которые принесла война и взрослым и детям.

Как мы убедились, тема Великой Отечественной войны во всем ее многообразии нашла достойное художественное воплощение в творчестве многих пензенских поэтов. Читая их проникновенные стихи, прикасаешься к самому святому, что хранится в глубине души нашего народа. Искупительные жертвы во имя Родины в годы войны заставляют поверить в несокрушимые духовные силы русских людей. Антология пензенской военной поэзии «А памяти вечен огонь...», дополненная новыми стихами поэтов Пензы, достойна того, чтобы быть переизданной в год 75-летия Великой Победы.

### *Литература*

1. «А памяти вечен огонь...». Антология пензенской военной поэзии (1941–2005). – Пенза, 2005. Далее стихи цитируются по этой антологии с указанием страниц в скобках.

УДК 37

## Нравственное воспитание учащихся в процессе изучения устного народного творчества

*Л.П. Перепелкина*  
*Пензенский Государственный Университет*

*Излагаются взгляды выдающихся ученых-методистов, педагогов на роль фольклора в нравственном воспитании подростков, рассматриваются существующие в методике преподавания литературы и предлагаются оригинальные подходы к формированию нравственных качеств подростков в процессе изучения устного народного творчества на уроках литературы.*

**Ключевые слова:** *нравственные ценности, былина, пословица, сказка.*

## Students' Moral Education in the Process of Learning Folklore

*L. Perepelkina*  
*Penza State University*

*The article presents the views of outstanding methodologists and teachers on the role of folklore in the moral upbringing of teenagers, considers the existing methods of teaching literature and suggests original approaches to forming teenagers' moral qualities in the process of studying folklore at the lessons of Literature.*

**Keywords:** *moral values, bylina, proverb, fairy tale.*

Нравственное воспитание подрастающего поколения всегда относилось к числу наиболее актуальных социальных задач. Одним из важнейших средств формирования нравственных качеств подростков является устное народное творчество, которое традиционно входит в школьный курс литературы, является необходимым компонентом в системе литературного образования. Ещё в XIX веке ученые и педагоги рассматривали фольклор как средство приобщения учащихся к духовной жизни народа, видели в нем огромное воспитательное значение.

Так, В.И. Водовозов, рассматривая воспитание и обучение как две стороны единого процесса формирования личности, писал: «В песнях, былинах и сказках народ воплотил свои лучшие помыслы, чаяния, надежды. Пройдя через века, они не утратили силы и поэтичности и представляют исключительно обучающий материал» [1].

Стремление донести народное миропонимание до учащихся, бесспорно, было очень ценно. Но задача открыть сущность фольклора в педагоги-

ческой деятельности при этом часто подменялось стремлением объяснить «дух народа». Нравственные ценности извлекались как бы в обход эстетической природы произведения. Так, при изучении былины самым распространенным приемом работы являлось составление «биографии» богатыря по многим сюжетам. Считалось, что «жизнь» Ильи Муромца окажет сильное влияние на нравственное чувство учащихся.

Передовые педагоги прошлого придавали большое значение и непосредственному воздействию народной поэзии на чувства учащихся. Так, В.П. Скопин ратовал за то, чтобы «занимая ученика изучением содержания, привести в деятельность все силы его духа, образуя ум, развивая чувства и уясняя воле нравственный идеал, который положен лучшими поэтами в основу их произведений» [6].

В XX веке с особой ясностью осознается многофункциональность фольклора (форма народной идеологии, сфера художественной деятельности человека, часть национальной культуры), что нашло свое отражение и в методике.

С преодолением академической замкнутости фольклор не утрачивает своего воспитательного значения. А.С. Макаренко особую роль в формировании нравственных качеств школьников отводил сказке. Отстаивая место этого жанра в школьной программе, он писал: «Хорошо рассказанная сказка – это уже начало культурного воспитания» [4, с. 133]. В этом жанре педагог особенно ценил соединение игры, импровизации с серьезным образовательным элементом, высоким эстетическим уровнем и устремлением в будущее: «Предпочитать нужно такую сказку, которая возбуждает энергию, уверенность в своих силах, оптимистический взгляд на жизнь, надежду на победу» [4, с. 134].

Воспитательная роль фольклора, безусловно, находит свое проявление и в современных школьных программах по литературе. В средних классах предполагается рассмотрение таких жанров, как загадка, пословица, поговорка, сказка, былина, народная драма.

Рассмотрим, как можно организовать работу по изучению пословиц.

Педагогическая ценность этого малого жанра фольклора в том, что они акцентируют внимание на том или ином случае из жизни, качествах характера. В процессе работы над пословицами у учащихся складывается разное отношение к создателям той или иной из них.

В.И. Даль отмечал: «Пословица – коротенькая притча. Это суждение, приговор, поучение... пословица – это своего рода судебник, никем не судимый...» [2]. Кого же и за что судит пословица? В поисках ответа на этот вопрос целесообразно обратиться к анализу, например, следующих двух групп пословиц:

1. Коси, коса, пока роса; роса долой, и мы домой. 2. Умную голову почитают смолоду. 3. Не нужен клад, коль в семье лад. 3. Терпение и труд все перетрут.

II. 1. Работа не волк, в лес не убежит. 2. У растрепы Дарьи каждый день аварии. 3. Словами туда-сюда, а делом никуда. 4. Пospешишь – людей насмешись.

– Каков смысл этих пословиц? Что можно сказать об «авторе», человеке, который их сочинил? Какие качества характера пословицы прославляют? Какие осуждают?

Такие вопросы помогут учащимся увидеть в пословицах оценки явлений, событий, людей – в этом основное назначение данного малого жанра фольклора. Школьники без труда отмечают, что пословицы прославляют трудолюбие, скромность, ум, терпение, осуждают лень, хвастовство, нерадливость и в какой-то мере раскрывают характер сочинителя.

Глубокое воздействие на формирование нравственных качеств подростков оказывает, безусловно, сказка. По справедливому утверждению И.А. Ильина, «в сказках русский народ пытался... высказать свое национальное мировоззрение, наставить своих детей в... глубокой жизненной мудрости, разрешая лежавшие на его сердце жизненные, семейные, бытовые и государственные вопросы» [3, с. 541]. «Уроки» произведения словесного творчества помогут школьникам задуматься над важнейшими вопросами: «Что такое счастье? Само ли оно в жизни приходит или его надо добывать?.. И в чем же счастье человека? В богатстве ли? Или в любви к свободе? Или, может быть, в доброте и правоте? В жертвенной любви доброго сердца?.. А ведь есть еще в мире злые силы... Как одолеть их – добротой, подчинением, службой?.. Или... умом – хитростью – обманом? Или же биться с ними насмерть?.. А можно ли жить и прожить кривдою на свете? И куда кривда приведет? Не сильнее ли она, не выгоднее ли правды? Или правда лучше и в конце концов победит? Почему содеянное зло всегда или почти всегда возвращается на голову виновника?... Сказка – это ответ все испытавшей древности на вопросы вступающей в жизнь детской души... И благо, если мы... умеем и спрашивать, и выслушивать голос нашей сказки» [3, с. 239–241].

Русская народная сказка – традиционная тема школьного курса литературы. Методические подходы к освоению её нравственных «уроков» разнообразны. Особый интерес у нас вызвала методика изучения волшебной сказки «Василиса Прекрасная», предложенная Г.В. Пранцовой. Так, в процессе анализа произведения ученый-методист предлагает включить в беседу следующие блоки вопросов: «Одинаково ли ваше отношение к героям сказки? Почему? Чем вызвано различие в отношении к Василисе и мачехе?»; «Какова судьба Василисы? Какие препятствия встречаются на ее пути к счастью? Какое из них вам показалось самым трудным? Что олицетворяет оно в сказке? Как одолевает его героиня?»; «Как вы думаете, почему, несмотря на козни, жестокость Бабы-Яги, Василисе все-таки везло? Чем можно объяснить это везение? Какова здесь роль куколки – волшебного дара матери?»; «Как относится сказка к своей героине? За что прославляет Василису,



называя ее Прекрасной? Какие еще добрые слова находит сказка для героини? Какие качества характера делают ее достойной счастья?» [5, с. 73–74].

В ходе такого анализа учащиеся приходят к выводу, что счастье нелегко досталось героине: она прошла через многие испытания. Счастье обретает человек трудолюбивый, помнящий родительские заветы и следующий им, скромный, умеющий противостоять злу, имеющий чувство собственного достоинства.

Таким образом, всё вышесказанное ещё раз убеждает нас, что фольклор является важнейшим средством духовно-нравственного воспитания школьников.

### ***Литература***

1. Водовозов, В.И. Русские богатыри. – URL: <http://feb-web.ru/> (дата обращения: 20.12.2019).
2. Даль, В.И. Напутное. – URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/> (дата обращения: 20.12.2019).
3. Ильин, И.А. Духовный смысл сказки // Ильин И.А. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. – М., 1993.
4. Роткович, Я.А. Очерки по методике преподавания литературы в русской школе // Известия АПН РСФСР, вып. 50. – М., 1953.
5. Пранцова, Г.В. Русские народные волшебные сказки на уроках литературы и внеклассного чтения // Пранцова Г.В., Перепелкина Л.П., Видишева В.П., Ключарева И.М. Фольклор в школе: практ. Пособие для академического бакалавриата. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательство Юрайт, 2018. – С. 67–79.
6. Скопин, В.П. О преподавании истории русской литературы в среднеобразовательных заведениях // Методические взгляды Скопина. – URL: <https://lektsii.org/7-20405.html> (дата обращения: 20.12.2019).

## Профессор Киевской духовной академии М.А. Олесницкий: жизненный путь и научное наследие

Я. Г. Хижняк  
Пензенская духовная семинария

*Статья посвящена исследованию богословского наследия профессора Киевской духовной академии М. А. Олесницкого, который оставил после себя много трудов, исходя из содержания которых, можно вывести определенную схему его религиозно-этического учения, что является важным пластом в богословии XIX века.*

**Ключевые слова:** М. А. Олесницкий, жизненный путь, богословское наследие, нравственное богословие.

### Professor of Kiev Theological Academy M.A. Olesnytsky: life path and scientific heritage

Ya. Khizhnyak  
Penza Theological Seminary

*The article is devoted to the study of the theological heritage by Professor M.A. Olesnitsky, a professor of the Kyiv Theological Academy, who left plenty of works on the basis of which it is possible to derive a certain scheme of his religious and ethical teachings, which is an important contribution to the theology of the XIX<sup>th</sup> century.*

**Keywords:** M. Olesnitsky, life path, theological heritage, moral theology.

*(Продолжение)*

Литературное наследие М. А. Олесницкого чрезвычайно многообразно и велико. Много статей он опубликовал в журнале «Труды Киевской Духовной Академии». Учебник «Нравственное богословие или христианское учение о нравственности» выдержал пять изданий в период с 1892 г. по 1915 г.<sup>1</sup> А в 1992 г., когда после советского «застоя» Церковь получила возможность свободно проповедовать Слово Божие, в Санкт-Петербурге было выпущено репринтное издание этого учебника, которое бесплатно могли получить все желающие. Это подчеркивает актуальность данного труда, несмотря на то, что он был издан за сто лет до этого в 1892 г.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См.: Андреевский И. М., проф. Православно-христианское нравственное богословие. Джорданвилль. США: Типография прп. Иова Почаевского, 1966. С.18.

<sup>2</sup> См.: Олесницкий М. Нравственное богословие. СПб: репринтное издание, 1992. 149 с.

Труд М. А. Олесницкого «История нравственности и нравственных учений»<sup>1</sup> был напечатан сначала в «Трудах Киевской Духовной Академии», потом отдельным изданием. В новой версии было изменено заглавие первой части с «Христианская ифика как наука»<sup>2</sup> на «Введение в курс этики»<sup>3</sup>.

Актовая речь М. А. Олесницкого «Нравственный прогресс» также напечатана сначала в «Трудах Киевской Духовной Академии» и в «Проповедническом Листке», а потом появилась как отдельный труд и выдержала два издания<sup>4</sup>. Только в рукописном виде она не сохранилась, а сохранившиеся печатные экземпляры были подвергнуты критике и цензурным сокращениям за будто бы проявленную зависимость от протестантских учений<sup>5</sup>.

Докторской диссертации М. А. Олесницкого «Из системы христианского нравоучения»<sup>6</sup> было выпущено два издания в 1896 г., только во второй раз с некоторыми перестановками и изменениями<sup>7</sup>. А на сегодняшний день в интернет-магазине под названием «Bibliard»<sup>8</sup> можно сделать заказ на осуществление репринтного издания данного труда. Стоит отметить, что в этом магазине имеются в продаже репринтные издания лишь некоторых книг дореволюционного периода. Это говорит о том, что труд М. А. Олесницкого является актуальным и востребованным и в нынешнее время.

С 1881 г. в Киеве под редакцией Маркеллина Алексеевича издавался ежемесячный журнал «Проповеднический листок»<sup>9</sup>, который содержал поучения на все воскресные дни года, на великие и малые праздники, в систематическом порядке в нем излагались важнейшие предметы веры, поучения на разные случаи приходской жизни и практики. После смерти М. А. Олесницкого «Проповеднический Листок» не перестал издаваться, а наоборот, был очень востребован. Например, в сравнении с другими ежемесячными изданиями в 1916 г. «Проповеднический Листок» издавался тиражом в 5000 экземпляров в месяц, тогда как «Труды Киевской Императорской Академии» издавались тиражом в 600 экземпляров в месяц, а жур-

---

<sup>1</sup> См.: Олесницкий М., проф. История нравственности и нравственных учений. В 2-х ч. [Текст] / М. Олесницкого. К.: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. Ч. 1. 300 с.; 1886. Ч. 2. 266 с.

<sup>2</sup> См.: Олесницкий М. А. Христианская ифика как наука // ТКДА. К., 1879. №1. С. 68–126; №3. С. 281–331; №6. С. 133–182.

<sup>3</sup> См.: Олесницкий М., проф. История нравственности и нравственных учений. В 2-х ч. [Текст] / М. Олесницкого. К.: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. Ч. 1. С. 3.

<sup>4</sup> См.: Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий // ТКДА. К., 1905. №4. С. 700.

<sup>5</sup> См.: Кузьміна С. Л. «Філософський єлей» педагогіки Маркеліна Олесницького [Текст] / Кузьміна С. Л. // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. К.: КМ Academia, 2004. Т. 35: Київська академія. С. 60–65.

<sup>6</sup> См.: Олесницкий М. Из системы христианского нравоучения. К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1896. 485 с.

<sup>7</sup> См.: Бронзов А. А., проф. Нравственное богословие в России в течении XIX столетия // Христианское чтение. СПб., 1901. № 11. С. 727.

<sup>8</sup> См.: Без автора. [Электронный ресурс] Bibliard [веб-портал]. URL: <http://www.bibliard.ru/vcd-1269-1-1283/GoodsInfo.html> (дата обращения 10.06.13.).

<sup>9</sup> ЦГИАУ в г. Киеве. Ф. 711. Оп. 1. Д. 1429. Киевская духовная академия. 1881. 5 лис.

нал «Христианская мысль» – 1200 экземпляров в месяц<sup>1</sup>. Скорее всего, приведенная статистика связана с тем фактом, что с 1912 г. «Проповеднический листок» издавался под редакцией выдающегося православного богослова, исследователя и популяризатора литургики и экзегетики, преподавателя Киевской духовной академии Михаила Николаевича Скабаллановича<sup>2</sup>. Известен тот факт, что в 1986 г. «Проповеднический Листок» под редакцией проф. М. А. Олесницкого рассылался по Пензенской епархии<sup>3</sup>. Более того, был создан «Проповеднический Кружок духовенства Саратовской епархии», который, по примеру проф. М. А. Олесницкого, начал издавать свой «Проповеднический Листок»<sup>4</sup>. Во время Первой мировой войны в 1915 г. М. Скабалланович обещал, что «издание журнала ни в коем случае не будет прекращено»<sup>5</sup>, чему было не суждено сбыться.

Ввиду того, что в «Трудах Киевской Духовной Академии» одно сочинение в нескольких изданиях идет по своей нумерологии страниц, видно то, что с «Трудов Киевской Духовной Академии» делали оттиски и издавали книги, чтобы не печатать заново. Значит то, что находится в «Трудах Киевской Духовной Академии», не менялось по содержанию и в отдельных изданиях. Такой пример можно найти в случае с магистерской диссертацией М. А. Олесницкого «Книга Екклесиаст»<sup>6</sup>, но она, к сожалению, была издана только один раз. А вот в охарактеризованных выше случаях эта специфика не прослеживается, и поэтому, можно сделать вывод, что некоторые работы во второй раз издавались с изменениями. Такой пример можно увидеть в случае с «Историей нравственности и нравственных учений»<sup>7</sup>, где было изменено название пункта.

Приведенная характеристика свидетельствует о том, что труды М. А. Олесницкого были актуальны и переиздавались много раз, как во время его жизни, так и после его смерти. Они не теряют своей актуальности и до сегодняшнего дня.

Нужно отметить, что хотя в основе лекций проф. М. А. Олесницкого частично и лежат планы его предшественников и современников, но они настолько переработаны, систематизированы, дополнены новым материалом и преданы стройности, что представляют собой более новую систему, чем заимствованный материал. Лекции профессора представляют значительную новизну в развитии и ста-

---

<sup>1</sup> См.: Список периодических изданий в г. Киеве за 1916 г. и рапорты уездных исправщиков об отсутствии периодических изданий // Государственный Архив Киевской области // Ф. 2. Оп. 54. Д. 213. 1916. Л. 7.

<sup>2</sup> Без автора. Скабалланович Михаил Николаевич. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/37090.html> (дата обращения 08. 02. 16.).

<sup>3</sup> Объявление об издании «Проповеднического Листка» в 1897 году // Пензенская Епархиальные Ведомости. Пенза, 1896. №22. С. 251–252.

<sup>4</sup> Открыта подписка на 1915 год. Проповеднический Листок // Пензенская Епархиальные Ведомости. Пенза, 1915. №1. С. 4.

<sup>5</sup> Проповеднический Листок с Пастырским чтением // Пензенская Епархиальные Ведомости. Пенза, 1915. №20. С. 889.

<sup>6</sup> См.: Олесницкий М. Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования // ТКДА. К., 1873. №9. С. 1–80; №10. С. 81–304; №11. С. 305–396.

<sup>7</sup> См.: Олесницкий М., проф. История нравственности и нравственных учений. В 2-х ч. [Текст] / М. Олесницкого. К.: тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1882. Ч. 1. С. 3.

новлении отечественного богословия и являются первым систематическим планом нравственного богословия, группирующим материал в таком порядке, который дошел и до наших дней.

Преподавая нравственное богословие, М. А. Олесницкий часто использовал наработки протестантских авторов. Несмотря на это, М. А. Олесницкий, во-первых, оставался непоколебимо твёрдым в своих православных убеждениях, а во-вторых, одновременно с сочинениями западных моралистов изучал творения церковных писателей.

Богословская мысль М. А. Олесницкого принадлежит к направлению, получившему название «новое богословие». Своё развитие идеи М. А. Олесницкого получили в контексте данного направления, хотя сам он не отождествляет своё богословие с идеями этого направления.

Практическим следствием своих идей М. А. Олесницкий видел реформу нравственного богословия в духовных школах (максимальное приближение старого нравственного богословия к жизни, приведение его в соответствие с интеллектуальными и нравственными запросами современников)<sup>1</sup>.

В анализируемом богословском наследии М. А. Олесницкий подчёркивает теономность происхождения нравственности. В своём нравственном учении мыслитель полностью солидарен с учением Святой Церкви, которая, по мнению прот. Сергия Булгакова, «...не знает автономной этики»<sup>2</sup>.

О божественном происхождении нравственности, по словам М. А. Олесницкого, свидетельствует в первую очередь наличие у человека совести. Совесть является носителем нравственного закона в человеке и имеет божественное происхождение. Совесть, побуждая человека к определённым действиям, демонстрирует наличие в нём силы, которая противостоит его свободе. По мнению М. А. Олесницкого, «совесть есть судящая сила блага в человеке». Лишь совесть, а не что иное из находящегося во власти самого человека является наиболее прочным связующим звеном двух важнейших экзистенциальных реальностей: нравственного порядка в душе и нравственного порядка во всем окружающем мире<sup>3</sup>.

Размышляя о естественном нравственном законе, в противовес ап. Павлу, который писал: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2, 14–15), М. Олесницкий считает, что содержание естественного нравственного закона «не “записано” в совести, как это утверждают некоторые богословы. Напротив, его определяют религия, культура

---

<sup>1</sup> Хижняк Я. Г. Религиозно-этическое учение профессора Киевской духовной академии М. А. Олесницкого. Дис. на соиск. научн. степени канд. богосл. – К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2015. – С. 170–171.

<sup>2</sup> Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. – К.: Лыбидь, 1991. – С. 186.

<sup>3</sup> Юнацкевич В. И. Основы нравственного учения для государственных служащих: учебное пособие. СПб., 2008. С. 150.

и образование. Вот почему нравственный лик личности так зависит от социального происхождения, воспитания и обучения, образа жизни, вообще от истории<sup>1</sup>.

Субъективный метод богословствования является основным для М. А. Олесницкого, именно через призму данного метода он рассматривает нравственное богословие. Христианское нравоучение, считал богослов, менее всего может быть изложено в форме учения об обязанностях, так как в основе христианской нравственности лежит не принуждение, а свобода.

М. А. Олесницкий стремился преодолеть разрыв между автономией морали и волей Абсолюта. По его мнению, человеческая свобода самодостаточна лишь на том основании, что воля Божья получает в сфере человеческой воли своё подтверждение. Таким образом, «человек становится здесь подобным Богу, относительно, творческим существом, сотрудником Бога в выполнении заданий творения и в осуществлении его целей»<sup>2</sup>.

В учении М. А. Олесницкого можно проследить отголоски популярной в конце XIX в. утилитаристской методологии. В частности, по его мнению, в мире есть столько же зла, сколько и добра. А если зла больше фактически, то добра больше потенциально. Этот дуализм определяет всеобщий закон бытия в нашем мире. Разрешение трагизма этого неравновесия М. А. Олесницкий видит в эсхатологической перспективе. В ней человечеством будет достигнуто полное нравственное совершенство, а следовательно, по его мнению, и счастье. Из этого следует, что счастье приобретает в учении М. А. Олесницкого трансцендентный характер. В мире с его неизменным законом дуализма в принципе невозможно его достижение. Это должно совершиться в Царстве Небесном.

Отождествление нравственного совершенства и счастья является важным аспектом в философствовании исследуемого автора. Самодостаточность морали даёт основание для отрицания натуралистических предпосылок в понимании счастья. Однако реализация счастья как следствие перевеса всеобщего добра над всеобщим злом впервые прослеживалась у И. Бентама и Дж. Ст. Милля, заложивших фундаментальные основы утилитаризма. Возможно, идея М. А. Олесницкого могла бы получить совершенно иное моральное прочтение в случае опоры на догматические основы учения о Царствии Небесном. При изучении всего корпуса трудов исследуемого автора не было обнаружено развернутого представления о Царствии Небесном в его сотериологической проекции<sup>3</sup>.

Взгляд М. А. Олесницкого на суть добродетели выражается следующим образом. Вера, надежда и любовь составляют естественную потребность человека. Однако этот натурализм размывается учением о долге, которым перечисленные природные потребности возвышаются до категории добро-

---

<sup>1</sup> Кузьміна С. Л. Філософія освіти та виховання в київській академічній традиції XIX – початку XX ст. – Сімферополь, 2010. – 552 с. С. 341.

<sup>2</sup> См.: Нападиста В. Г. Історія етики в Україні. Друга половина XIX – початок XX ст: навчальний посібник. – С. 181–182.

<sup>3</sup> Хижняк Я. Г. Религиозно-этическое учение профессора Киевской духовной академии М. А. Олесницкого. Дис. на соиск. научн. степени канд. богосл. – К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2015. – С. 172–174.



детели, приобретая свой высший характер. Происходит это благодаря тому, что «вера, надежда и любовь направляются долгом на предмет, достойный любви. А самый высший и достойный предмет любви – это Бог»<sup>1</sup>. Сложно сказать однозначно, означает ли это, что для М. А. Олесницкого добродетель являлась абсолютной целью и тем самым теряла свой субъективный характер. Её проецирование на предмете любви не означает отождествления с этим предметом. Однако добродетель в учении М. А. Олесницкого не является и только лишь средством для достижения предмета.

Социальная тематика М. А. Олесницкого нашла своё выражение в учении о благотворительности. По его мнению, предпосылки для благотворительности следует видеть «в образе идеальной личности Богочеловека и христианской идее любви к ближнему»<sup>2</sup>. При этом Священное Писание даёт человеку очень ясные побуждения к совершению благотворительности. Таким образом, М. А. Олесницкий указывает лишь на дидактические предпосылки для этой добродетели, приобретающей важнейшее социальное значение. Очевидно, что это является слабым местом социальной этики исследуемого автора, не подкреплённой сотериологическим обоснованием.

Логика научного метода М. А. Олесницкого, используемого им для ответа на вопросы метаэтики, привела его к особой характеристике семьи. Он убеждён, что семья – это самое первое человеческое общество. Она является основой государства, его основной ячейкой. Вместе с тем семья – это и «исходная точка, и первая основа нравственного мира»<sup>3</sup>. М. А. Олесницкий разделяет понятия семьи и брака. «Семья основана на браке, который является добровольным, основанным на любви, союзом двух лиц различных полов, имеющим целью совершенное взаимное восполнение и взаимопомощь»<sup>4</sup>.

Учение М. А. Олесницкого о семье моралистично и имеет слабое сотериологическое наполнение. Предназначение вступивших в брак состоит в том, чтобы свято соблюдать пред Богом заключённый союз, взаимно содействовать нравственным и духовным успехам и делить тягости жизни и затем воспитывать детей, если Бог благословит ими<sup>5</sup>.

Конечную цель воспитания М. А. Олесницкий видит «не в обществе, не в каком ни будь полезном занятии или важной должности, а в самом воспи-

---

<sup>1</sup> Олесницкий М. А., проф. Нравственное богословие, или христианское учение о нравственности. – К., 1892. С. 84.

<sup>2</sup> Капустина А. М. Православно-христианская традиция благотворительности в России: философско-религиоведческий анализ. – Белгород, 2007. – С. 7.

<sup>3</sup> Шиманский Г. И. Нравственное богословие. – К.: Общество любителей православной литературы, 2010. – 670 с. С. 592.

<sup>4</sup> Олесницкий М. А., проф. Нравственное богословие, или христианское учение о нравственности. – С. 137.

<sup>5</sup> См.: Шиманский Г. И. Нравственное богословие. – К.: Общество любителей православной литературы, 2010. – 670 с. – С. 613.

таннике, который может выполнить своё человеческое призвание, войти в Царствие Божие только усилием воли»<sup>1</sup>.

Хотя проф. М. А. Олесницкий оказался мыслителем, имевшем сторонников (А. А. Бронзов и Н. Н. Глубоковский), но более – непримиримых противников (митр. Иоанникий (Руднёв), П. И. Линецкий, М. Ф. Ястребов, Н. Г. Городенский и С. С. Глаголев), он не оставил после себя ни школы, ни прямых учеников, а его богословско-этические идеи преимущественно существовали только в рамках его личного творчества.

Революционные события 1917 г., изменившие положение Церкви в государстве, сделали невозможным изучение и переиздание наследия проф. М. А. Олесницкого. Однако сейчас можно говорить о повышенном интересе к жизни и творчеству этого мыслителя, чему свидетельствует ряд публикаций, посвященных его мировоззрению<sup>2</sup>.

М. А. Олесницкий показал не только своё знакомство с базовыми трудами по нравственному богословию, но и глубокое знание самого предмета, доказывающее полную подготовку со стороны автора к решению тех вопросов, которые он выбрал для своих исследований. Изучив предмет исторически и не упуская из виду ни одного мнения по тем или другим пунктам своих исследований, автор относился к каждому из них критически. В этом ему помогали, прежде всего, основательные знания иностранных языков, открывавшие доступ к чтению книг в подлиннике, затем – богатые сведения как в богословской литературе, так и в других отраслях человеческого знания, дававшие ему возможность стоять твёрдо на почве строгого критического исследования. Но перо выпало из его рук прежде, чем он дошёл до конца осуществления своих научно-литературных замыслов, а замыслы эти были широки и интересны.

По словам В. П. Козловского, «научные поиски М. А. Олесницкого затрагивали достаточно сложные, неоднозначные по содержанию духовные, моральные, психологические основы человеческого существования. Это определяло те новые проблемы, прежде всего методологические, тот новый материал (психологический, морально-этический, антропологический), требовавший тщательного, внимательного изучения, анализа и обобщения»<sup>3</sup>.

«Сложность проблем, которые со всей остротой предстали перед академической богословской наукой, заставили Маркеллина Олесницкого искать пути объединения в своей научной и преподавательской деятельности различных подходов и установок. Это свидетельствовало, с одной сто-

---

<sup>1</sup> Кузьміна С. Л. «Філософський єлей» педагогіки Маркеліна Олесницького // Національний університет «Кієво-Могилянська академія». Наукові записки. – К.: КМ Academia, 2004. – Т. 35: Київська академія. – С. 60–65. – С. 65.

<sup>2</sup> Хижняк Я. Г. Религиозно-этическое учение профессора Киевской духовной академии М. А. Олесницкого. Дис. на соиск. научн. степени канд. богосл. К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2015. – С. 175–176.

<sup>3</sup> Козловський В. П. До питання про антропологічні засади морального богослов'я М. О. Олесницького // Київська академія. К.: КМ Academia, 2006. Вип. 2–3. С. 209.

роны, о смелости и новаторстве, что требовало тщательного изучения новой моральной, психологической проблематики, с другой – об осторожности и взвешенности, которые также были присущи Олесницкому как академическому богослову, осознание своей ответственности перед православной духовной традицией»<sup>1</sup>.

### *Литература*

1. Андреевский И. М., проф. Православно-христианское нравственное богословие. Джорданвилль. США: Типография прп. Иова Почаевского, 1966. 109 с.
2. Без автора. [Электронный ресурс] Bibliard [веб-портал]. URL: <http://www.bibliard.ru/vcd-1269-1-1283/GoodsInfo.html> (дата обращения 10.06.13.).
3. Без автора. Скабалланович Михаил Николаевич. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/37090.html> (дата обращения 08.02.16.).
4. Бронзов А. А., проф. Нравственное богословие в России в течении XIX столетия // Христианское чтение. СПб., 1901. №3. С. 369–401. №7. С. 65–94; №10. С. 553–599; №11. С. 721–764.
5. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. К.: Лыбидь, 1991. – 403 с.
6. Капустина А. М. Православно-христианская традиция благотворительности в России: философско-религиоведческий анализ. – Белгород, 2007. – 45 с.
7. Кудрявцев П. П. Профессор Маркеллин Алексеевич Олесницкий // ТКДА. К., 1905. №4. С. 675–704.
8. Кузьміна С. Л. «Філософський єлей» педагогіки Маркеліна Олесницького [Текст] / Кузьміна С. Л. // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. К.: КМ Academia, 2004. Т. 35: Київська академія. С. 60–65.
9. Кузьміна С. Л. Філософія освіти та виховання в київській академічній традиції XIX – початку XX ст. – Сімферополь, 2010. – 552 с.
10. Козловський В. П. До питання про антропологічні засади морального богослов'я М. О. Олесницького // Київська академія. К.: КМ Academia, 2006. – Вип. 2–3. – С. 228–220.
11. Нападиста В. Г. Історія етики в Україні. Друга половина XIX-початок XX ст: навчальний посібник. – К. 2004. – 239 с.
12. Объявление об издании «Проповедническаго Листка» в 1897 году // Пензенския Епархиальныя Ведомости. Пенза, 1896. №22. С. 251–252.
13. Олесницкий М. Из системы христианскаго нравоучения. К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1896. 485 с.

---

<sup>1</sup> Козловський В. П. До питання про антропологічні засади морального богослов'я М. О. Олесницького. С. 210.

14. Олесницкий М. Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзгетического исследования // ТКДА. К., 1873. №9. С. 1–80; №10. С. 81–304; №11. С. 305–396.
15. Олесницкий М. Нравственное богословие. СПб: репринтное издание, 1992. 149 с.
16. Олесницкий М. А. Христианская ифика как наука // ТКДА. К., 1879. №1. С. 68–126; №3. С. 281–331; №6. С. 133–182.
17. Олесницкий М., проф. История нравственности и нравственных учений. В 2-х ч. [Текст] / М. Олесницкого. К.: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. Ч. 1. 300 с.; 1886. Ч. 2. 266 с.
18. Открыта подписка на 1915 год. Проповеднический Листок // Пензенская Епархиальная Ведомости. Пенза, 1915. №1. С. 4.
19. Представление Синоду с просьбой напечатать журнал «Проповеднический листок». 1881 // ЦГИАУ в г. Киеве. Ф. 711. Оп. 1. Д. 1429. Киевская духовная академия. 1881. 5 л.
20. Проповеднический Листок с Пастырским чтением // Пензенская Епархиальная Ведомости. Пенза, 1915. №20. С. 889.
21. Список периодических изданий в г. Киеве за 1916 г. и рапорты уездных исправщиков об отсутствии периодических изданий // Государственный Архив Киевской области // Ф. 2. Оп. 54. Д. 213. 1916. Л. 7.
22. Хижняк Я. Г. Религиозно-этическое учение профессора Киевской духовной академии М. А. Олесницкого. Дис. на соиск. научн. степени канд. богосл. – К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2015. – 220 с.
23. Шиманский Г. И. Нравственное богословие. – К.: Общество любителей православной литературы, 2010. – 670 с.
24. Юнацкевич В. И. Основы нравственного учения для государственных служащих: учебное пособие. – СПб., 2008. – 234 с.

## Наши авторы

Е. П. Белохвостиков – магистрант Пензенской духовной семинарии

Г. Е. Горланов – доктор филологических наук, профессор кафедры «Литературы и методики преподавания литературы» Пензенского Государственного Университета

В. К. Ершов, протоиерей – проректор по научной работе Пензенской духовной семинарии

Н. Г. Кузнецова – кандидат филологических наук, доцент кафедры «Литература и методика преподавания литературы» Пензенского Государственного Университета

Д. С. Каткова – студентка Пензенского Государственного Университета

О. В. Макеева – студентка Пензенского Государственного Университета

П. Д. Мельников, диакон – студент Пензенской духовной семинарии

Л. П. Перепелкина – кандидат педагогических наук, доцент кафедры «Литература и методика преподавания литературы» Пензенского Государственного Университета

В. А. Сухов – кандидат филологических наук, доцент кафедры «Литература и методика преподавания литературы» Пензенского Государственного Университета

А. А. Федин – студент Пензенской духовной семинарии

Я. Г. Хижняк – кандидат богословия, преподаватель Пензенской духовной семинарии

иеромонах Феодосий (Д. Н. Юрьев) – преподаватель Пензенской духовной семинарии

иеромонах Тимофей (В. М. Ясеницкий) – кандидат богословия, доктор церковной истории, проректор по научной работе Коломенской духовной семинарии

**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 оформляются подстрочно.

6. Ссылки на Священное Писание оформляются в круглых скобках по западному образцу (сокращенное название книги, номер главы и через двоеточие номер стиха), например (Мф. 11:12)

7. Рекомендуемый объем рукописи – не менее 8 и не более 15 страниц. Статьи методологического характера могут иметь объем до 20 страниц. Редакционная коллегия оставляет за собой право подвергать статьи редакционной правке.

8. 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.

9. 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 4 (14) 2019



Ответственный редактор: протоиерей Вадим Ершов  
Корректоры номера: Шигурова А.Б., 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

Журнал распространяется бесплатно

Подписано в печать 15. 12. 2019. Формат 60x84 1/8.  
Бумага ксероксная. Печать трафаретная.  
Усл.печ.л. 9,88. Заказ № 04/03. 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.