

Московский Патриархат  
Русская Православная Церковь  
Пензенская Митрополия  
Пензенская Духовная Семинария

Научно-богословский журнал

**ISSN 2410-0153**  
**ISSN 2411-6556 (Online)**

**26 декабря 2023**

# Нива Господня

Вестник Пензенской Духовной Семинарии

Выпуск 4 (30) 2023

Пенза  
2023

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 Нижнеомовский Серафим (С.В. Домнин), ректор Пензенской духовной семинарии

**Редакционный совет:**

протоиерей Николай Грошев (Грошев Н. Б.), первый проректор ПДС, заместитель главного редактора

протоиерей Вадим Ершов (Ершов В. К.), проректор по научной работе ПДС, кандидат богословия, заместитель главного редактора

Абрамов С. И., к.п.н., доцент кафедры педагогики ПСТГУ

Айконен Ристо, лицензиат педагогики, магистр гуманитарных наук, Pyyhiouhos Theologias (Афинский университет, Греция), старший преподаватель Православного педагогического университета Восточной Финляндии.

Архимандрит Сергей (Акимов В. В.), доктор богословия, профессор, ректор Минской духовной академии, заведующий кафедрой библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры

Антипов М. А., к.филос.н., доцент кафедры «Церковной истории и философии» Пензенской духовной семинарии

Аристова К. Г., к.и.н., доцент кафедры Церковной истории и философии ПДС.

Воскресасенко О. А., д.п.н., профессор кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО ПГУ иером. Фаддей (Голосных А. В.), магистр богословия, преподаватель кафедры Библеистики и богословия ПДС

Горайко А. В., кандидат богословия, доцент кафедры Библеистики и богословия Пензенской духовной семинарии

Горланов Г. Е., д.филол.н., профессор, заведующий кафедрой «Литература и методика преподавания литературы» ФГБОУ ВО ПГУ

Дворжанский А. И., древлехранитель Пензенской епархии, сотрудник Центра по изучению подвига новомучеников и исповедников российских Пензенской епархии

Дивногорцева С. Ю., д.п.н., заведующая кафедрой педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Дорофеева Т. Г., к.филос.н., доцент кафедры философии, истории и иностранных языков ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ

Евдокимова О. В., к.п.н., доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва (г. Пенза)

Архимандрит Платон (Игумнов П. П.), доктор богословия, профессор Московской духовной академии

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

протоиерей Константин Костромин (Костромин К. А.), кандидат богословия, к.и.н., проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской православной духовной академии

Малюкова Э. Д., к.и.н., доцент кафедры Церковной истории и философии ПДС.  
Маслова И. И., д.и.н., зав. кафедрой «Кадастр недвижимости и право» ФГБОУ ВО ПГУАС  
Никитин А. Ф., к.и.н., доцент кафедры доцент кафедры методологии науки, социальных теорий и технологий ФГБОУ ВО ПГУ

Одинцов М. И., д.и.н., главный специалист Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ)

Парфенов В. Н., д.и.н., профессор кафедры Церковной истории Саратовской духовной семинарии.

Пицентий В. Э. диакон, Ph.D. in philosophy, магистр теологии.

Поздняков А. В., к. филос. н., университет Монреаля (Канада)

Пугачев О. С., д. филос. н., профессор кафедры философии, истории и иностранных языков ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ

Пярт И.П., Ph.D., преподаватель, богословский факультет, Тартуский университет, Эстонии

Рассказова Л. В., кандидат культурологии, главный хранитель Объединения государственных литературно-мемориальных музеев Пензенской области

Рупова Р. М., д. филос. н., доцент кафедры теологии Российского государственного социального университета.

Саратовцева Н. В., к.п.н., доцент кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО «Пензенский государственный технологический университет».

Склярова Т. В., д.п.н., профессор кафедры педагогики Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета

Слесарев А. В., кандидат богословия, проректор по научной работе Минской духовной академии

Тугаров А. Б., д. филос. н., декан ФППиСН ПГУ, профессор кафедры теории и практики социальной работы ФГБОУ ВО ПГУ

протоиерей Андрей Фадеев (Фадеев А. Ю.), кандидат богословия, преподаватель кафедры Библистики и богословия ПДС

протоиерей Александр Филиппов (Филиппов А. Н.), проректор по воспитательной работе ПДС

иером. Мелхиседек (Хижняк Я. Г.), кандидат богословия, настоятель Иоанно-Богословского семинарского храма, проректор по воспитательной работе Пермской духовной семинарии

протоиерей Павел Хондзинский (Хондзинский П. В.), доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета ПСТГУ, заведующий кафедрой практического богословия ПСТГУ, профессор кафедры практического богословия ПСТГУ.

Чумаченко Т. Н., д.и.н., ректор ФБГОУ ВО «Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет»

Шварева Л. В., к.п.н., доцент кафедры «Иностранные языки и методика преподавания иностранных языков» ФГБОУ ВО ПГУ

Шигурова А. Б., к. филол. н., доцент кафедры «Литература и методика преподавания литературы» ФГБОУ ВО ПГУ

Шкаровский М. В., д.и.н., главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Общецерковной докторантуры и аспирантуры.

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

Янушкявичене О. Л., д.п.н., профессор кафедры педагогики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

«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

Издание включено в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия.

# СОДЕРЖАНИЕ

## БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

***Н. В. Королёва***

Помазание женщиной миром Господа Иисуса Христа:  
согласование текста между евангелистами. Хронологический  
и текстологический анализ (Часть 2) ..... 5

## ЦЕРКОВЬ И ОБРАЗОВАНИЕ

***К. В. Белый, священник***

Опыт сохранения православного образовательно-воспитательного  
компонента при преобразовании частной церковной школы  
в государственную (на примере Псковской гимназии № 28) .....19

***Т. С. Степанова***

Особенности адаптации семинаристов – первокурсников.....28

***Т. С. Степанова***

Методы и подходы к воспитанию семинаристов в России XIX века .....36

***А. Г. Шанин, Л. В. Шварева***

Компаративный анализ понятия «молодёжь» и «православная молодёжь» .....45

## ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

***Д. Д. Вершинин***

Анализ книги святителя Николая Касаткина «Япония с точки зрения  
христианской миссии» .....55

***А. В. Горайко***

К 5-ЛЕТИЮ ВОССОЗДАНИЯ ПЕНЗЕНСКОГО ОТДЕЛА ИППО  
Об источниках по истории Пензенского отдела  
Императорского Православного Палестинского Общества до 1917 г. ....65

***В. В. Никитин***

Идеал и реальность церковно-государственных отношений  
в Византийской империи .....83

## СЕКТОВЕДЕНИЕ

***А. Ю. Фадеев, протоиерей***

Религиозный индивидуализм Постмодерна в теории секуляризации  
как базовые характеристики культовой среды общества  
в социологии Запада .....95

***Наши авторы*** ..... 115

УДК 226

### **Помазание женщиной миром Господа Иисуса Христа: согласование текста между евангелистами. Хронологический и текстологический анализ (Часть 2)**

*Н. В. Королёва,  
Пензенская духовная семинария*

*Статья посвящена согласованию и сведению имеющихся вариантов события о помазании женщиной миром Иисуса Христа (Мф. 26:1–16, Мк. 14:1–11, Лк. 7:36–46, Ин. 12:1–11) у всех четырёх Евангелистов и анализу их соотношения друг к другу. В работе рассматриваются хронологические гипотезы, связанные с этим событием и предшествовавших ему, с учётом как древних толкований, так и современных исследований библеистики.*

**Ключевые слова:** *Иисус Христос, Вифания, помазание, миро, женщина, блудница, хронология события, Евангелие, риторический анализ, Пасха.*

### **Jesus Christ's Crismation by a Woman: Agreement of Evangelists' Texts, Chronological and Textological Analyses (Part II)**

*N. Koroleva,  
Penza Theological Seminary*

*The article is devoted to the agreement and summarization of the available variants of the event of Jesus Christ's crismation by a woman (Mt. 26:1-16, Mark. 14:1-11, Luke. 7:36-46, John. 12:1-11) by all the four Evangelists and the analysis of their relation to each other, generally being one and the same event. The paper considers chronological hypotheses related to this event and those that preceded it, taking into account both ancient interpretations and modern biblical studies.*

**Keywords:** *Jesus Christ, Bethany, crismation, myrrh, woman, harlot, chronology of the event, Gospel, rhetorical analysis, Easter.*

### 2.3 Хронология события по евангелистам Матфею, Марку и Иоанну и сопоставление их в одно событие

Если у упомянутых синоптиков в повествовании есть такие временные рамки, как: «через два дня будет Пасха» (Мф. 26:2), (Мф. 14:1), то у ев. Иоанна: «За шесть дней до Пасхи» (Ин. 12:1).

Итак, если учесть аналогичный текст у евангелистов Матфея и Марка, то станет видно, что в главах, где идёт повествование события помазания женщиной миром Иисуса Христа, указаны одни и те же временные рамки.

В евангелии от Матфея этому событию посвящена 26 глава, 6 – 13 стихи. Очевидно, что в начале главы Иисус Христос заканчивает речь, относящуюся к 24 и 25 главам словами: «вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие» (Мф. 26:3). После этого вставлен эпизод о заговоре первосвященников убить Христа, где они хотят осуществить задуманное «не в праздник» Пасхи. И только затем начинается рассказ ев. от Матфея о помазании Господа миром женщиной (Мф. 26:6-13) словами: «Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного, приступила к Нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову» (Мф. 26:6-7).

Т.е. мы видим уточнение «Когда же», которое отводит нас от вышеуказанных сроков, относящихся к окончательному решению первосвященников и книжников хитростью убить Господа (за два дня перед Пасхой - Мф. 26:3-4), а не к помазанию Господа миром женщиной в Вифании.

Далее мы видим повествование-уточнение, когда Иуда решается предать Христа и затем сразу следуют события, относящиеся ко времени Тайной Вечери: «В первый же день опресночный приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху?» (Мф. 26:17).

Исходя из такого пояснения, конкретное время и день случая в Вифании по евангелию от Матфея неопределённое, но известно, что это произошло между обозначенными событиями: решением об исполнении задуманного убийства первосвященниками и Тайной Вечерей. Цель вставленного повествования объясняет канву описания событий о предательстве Иисуса Христа. Получается, временной промежуток, когда произошло помазание женщиной миром Иисуса Христа – два дня перед Тайной Вечерей. Хотя по поводу времени самой Пасхи версии разнятся. Об этом будем говорить ниже, чтобы более полно рассмотреть вопрос, связанный с хронологией события.

По евангелию от Марка этому событию отводятся 14 глава, 3 – 9 стихи, и происходит оно также в Вифании. В нём аналогичная последовательность повествований как у ев. Матфея, т.е. оно вставлено в канву сюжетной линии о решении убить первосвященниками Христа, предательстве Его Иудой и предваряет Тайную Вечерю: «И пошли ученики Его, и пришли в город, и нашли, как сказал им; и приготовили пасху. Когда настал вечер, Он при-

ходит с двенадцатью» (Мк. 14:16 – 17). Известно также по одной из версий библеистов, что Марк при написании евангелия опирался на ев. от Матфея.

Мы видим, что у Матфея и Марка сюжет главным образом говорит о негодовании и возмущении учениками Христа, что миро – дорогой продукт и это послужило толчком для предательства Иисуса Иудой.

Что же касается евангелия от Иоанна, то в этом вопросе евангелист уточняет время события именно самой Вечери в Вифании: «за шесть дней до Пасхи», которая случилась сразу по воскрешению Лазаря, а не решение первосвященников об исполнении задуманного ими убийства Иисуса Христа, от которого идёт хронологическая привязка «через два дня будет Пасха» - по евангелиям от Матфея и Марка.

О более детальном наполнении самой картины мы поговорим позже, а пока рассмотрим хронологию событий строго по тексту.

В повествовании евангелиста Луки о женщине, помазавшей миром Иисуса Христа, острым углом встаёт вопрос о месте, где это случилось. Потому что именно от нашей информации относительно места отталкиваются аргументы тех библеистов, которые переносят это событие в Галилею, - ко второму году общественного служения Иисуса Христа. Таким образом, они отделяют его от события помазания Иисуса Христа миром женщиной в Вифании (Мф., Мк., Ин.), которые совершилось перед страданиями Господа, - в последнюю третью Пасху служения Господа (четвёртый год служения).

#### 2.4 Рассмотрение спорного вопроса о месте и хронологии события помазания по евангелисту Луке

Известно, что у евангелиста Луки есть схожее повествование о женщине, помазавшей миром Иисуса Христа (Лк. 7:36-5). В этом отрывке ярко описываются подробности события, но сюжет основан на том факте, что грешная женщина прикоснулась к Христу и Господь не отвергает её. А внимание обращено непосредственно на реакцию на этот случай хозяина дома - Симона-фарисея. У Луки в центре события Симон, которого он называет фарисеем, и женщина-грешница. Григорий Двоеслов пишет о нравственном значении сцены и её главных героях: «Вот фарисей, поистине гордый сам в себе и ложно правдивый, укоряет больную за болезнь. Врач находился среди двух больных: но один больной в болезни сохранил здравый смысл, а другой в телесной болезни потерял даже здравый смысл»<sup>1</sup>.

Только у Луки женщина обозначается грешницей, другие Евангелисты об этом не уточняют. И это уточнение важно в контексте его повествования. Однако, как уже говорилось, Церковь в своём литургическом Преда-

---

<sup>1</sup> Святитель Григорий Великий (Двоеслов). Сорок бесед на Евангелия. Беседа 32 [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Dvoeslov/besedy-na-evangeliya/33](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Dvoeslov/besedy-na-evangeliya/33) (дата обращения 18.04.2022)

нии акцентирует внимание именно на женщине-грешнице, именуемой так только Лукой.

Если задаться вопросом, в каком именно значении употреблено наименование «грешницы», то по тексту мы увидим следующую картину: «Некто из фарисеев просил Его вкушать с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег. И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром» (Лк. 7:36-37). В толковании Лопухина представлен перевод этих стихов с греческого языка, сопровождаемый примечанием: «Была» – прошедшее несовершенное время, обозначающее не то, что женщина в это время продолжала свою грешную жизнь, а то, какой она представлялась во мнении ее сограждан, по-видимому, еще не знавших об ее обращении на истинный путь»<sup>1</sup>.

Если говорить о месте события, мы видим, что наименование города не указано. В комментарии Лопухина к этой главе также говорится, что «город совершенно неизвестен», при этом толкователь придерживается мнения, что событие происходило где-то в Галилее. Такого же мнения придерживаются другие толкователи.

Однако в седьмой главе идут перечисления разных событий, не только путешествие Господа по Галилее. Евангелист Лука не указывает конкретное время и место произошедшего, но вставляет и эту историю в своё повествование.

В начале главы описываются события путешествия Господа по Галилее. После исцеления слуги капернаумского сотника и воскрешения сына Наинской вдовы мы видим эпилог этой сюжетной линии: «И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой. Такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности» (Лк. 7:16-17). Т.е. говорится обо всей земле Израильской или Палестинской. В IV в до Р.Х. Иудея делилась на четыре области: Галилея, Самария, Иудея, Перея. А Иудеей могли именовать как весь Израиль, так и его отведённую область. В данном контексте уместнее понятие Иудеи как всей земли Израильской<sup>2</sup>.

Далее, после перечисленных событий, в той же главе описывается посольство от Иоанна Предтечи ко Господу, где в конце этого сюжета сказано о фарисеях и законниках. Т.е. Иоанн Креститель ещё жив, а общественное служение Христа уже раскрывается в Галилейских сюжетах. В речи Господа об Иоанне Крестителе есть переход, где Он начинает говорить о фарисеях и своем отношении к ним: «Пришёл Сын Человеческий: ест и пьёт; и говори-

---

<sup>1</sup> Толковая Библия Лопухина. От Луки 7 глава [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/lopuhin-bible/42/7/> (дата обращения 18.04.2022)

<sup>2</sup> Примечание. Комментарии Лопухина. Лк 7:17. Такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности. «По всей Иудее», т.е. по всей Палестине (ср. Лк 4:44). «И по всей окрестности», т.е. и по соседним странам, ближайшим к Иудее [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/lopuhin-bible/42/7/> (дата обращения: 22.04.2022)



те: “вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам” ...» (Лк. 7:34).

Мы видим, что именно в этом контексте евангелист вспоминает события, где Иисус Христос присутствует как раз на пиршестве, приводит пример и заодно поучение, рассказывая о фарисее Симоне и о женщине-грешнице, помазавшей миром Иисуса Христа.

Таким образом, весьма вероятно, что сюжетная линия вставлена в повествование и не имеет хронологической привязки к путешествию Господа по Галилее.

Есть разные мнения учителей, Отцов Церкви и современных богословов на счёт времени и места описываемого Лукой события с женщиной-грешницей. Действительно, немало из них относят его к странствию Господа по Галилее, исходя из описания в начале седьмой главы путешествия Господа по Галилее. Но также мы знаем, что вся Библия и Евангелие никогда не ставили перед собой цель хронологического повествования. В частности, Лука, хотя и чаще, чем другие евангелисты, уточняет какие-либо исторические даты, совсем не нацелен на точную хронологию событий.

У евангелиста Луки там, где хронологически у Матфея, Марка и Иоанна вставлено описание Вечери в Вифании с помазанием женщиной миром Иисуса Христа, сразу переход к подготовке ко Входу Господню в Иерусалим, когда Господь повелевает ученикам привести «молодого осла». Евангелист повествует о путешествии Господа из Иерихона, который находится примерно в 30 км. от Иерусалима, по пути рассказывает притчи, поучая народ (Лк. 20 гл.), затем, как бы минуя события с воскрешением Лазаря, переходит к повествованию о Входе Господа в Иерусалим: «И привели его к Иисусу, и, накинув одежды свои на ослёнка, посадили на него Иисуса. И, когда Он ехал, постилали одежды свои по дороге. А когда Он приблизился к спуску с горы Елеонской, всё множество учеников начало в радости велегласно славить Бога за все чудеса, какие видели они» (Лк. 20:35-38). Далее евангелист подробно описывает поучения Господа и Его словесные столкновения с первосвященниками, книжниками и саддукеями в Иерусалиме в храме, которые длились несколько дней подряд. В 21 главе описаны предсказания Иисуса народу и ученикам о последних днях и свидетельство евангелиста о том, что в эти дни, по пришествии в Иерусалим с Иерихона на Пасху, Господь учил в храме, а ночью был на горе Елеонской (Лк. 21:37). Именно близ горы находились селения: Виффагия и Вифания, где случились события воскрешения Лазаря и Вечера в Вифании, когда на Господа женщина возливала миро по Марку, Матфею и Иоанну. Об этом свидетельствует и само Евангелие. Именно, когда Господь вернулся из Иерихона, сам евангелист Лука повествует, что Он находился близ Вифании (где и был воскрешен Лазарь по евангелию от Иоанна), послав за молодым ослом перед торжественным и славным Входом в Иерусалим. Сказано в евангелии от Луки, что эти селения были близ горы: «И когда приблизился к Виффагии и Ви-

фании, к горе, называемой Елеонскою, послал двух учеников Своих» (Лк. 19:29).

Получается, евангелист минует события с Лазарем и помазанием женщины. О помазании, возможно, не говорит и по той причине, что он уже говорил о нём в контексте других событий и достиг своих поставленных задач о благовестии.

А в первом стихе двадцатой главы евангелист указывает на продолжение служения Господа в храме после Входа в Иерусалим, по пришествии из Иерихона: «В один из тех дней, когда Он учил народ в храме и благоговествовал, приступили первосвященники и книжники со старейшинами» (Лк. 20:1).

Таким образом, находим, что Иисус Христос проповедовал по приходу из Иерихона в храме в течение нескольких дней, вечера проводил на горе Елеонской близ Вифании, когда вполне мог часто, как раз в эти дни, навещать своих друзей. Вечеря в Вифании с помазанием также могла случиться именно в этот период.

Исходя из всего сказанного, вполне закономерен вывод, что повествование евангелиста Луки можно соотнести к событиям, произошедшим в Вифинии, а не в Галилее. Что многими исследователями, как древними, так и современными, как мы выяснили в предыдущей главе, принимается. У других же исследователей, как, например, митр. Иллариона, как говорилось в начале первой главы, – событие помазания по евангелисту Луке отделяется в отдельное событие, не связанное с Вечерей в Вифании. Камнем преткновения является то, что евангелист Лука упоминает это событие в хронологическом порядке служения Господа в Галилее, а также то, что в его повествовании акцент делается на другом поучении Господа, вполне, возможно, как мы видим, связанном с этим событием. И если рассказы евангелистов Матфея, Марка и Иоанна он объединяет в одно событие, то и рассказ Луки можно определить к событию, произошедшему в Вифании.

Есть отдельный вопрос относительно той версии, когда событие по евангелисту Иоанну о помазании Марии ног Иисуса Христа отделяется от события, которое описывается по евангелистам Луки, Марка и Матфея.

Если рассмотреть схожесть и расхождение евангелистов в таблице то, анализируя по ней текст евангелистов о помазании женщиной Иисуса Христа миром, хорошо просматривается, что все они вполне могут говорить об одном и том же событии.

Не исключено и то, что женщина могла помазать и голову (о чем свидетельствуют евангелия от Луки и Иоанна), и ноги (по Матфею и Марку). Если особенность о помазании ног отмечается у евангелистов Луки и Иоанна, она могла не уточняться в текстах Матфея и Марка. Например, если вспомнить покаявшегося разбойника на кресте, то найдём, что показание Матфея говорит, что Христа поносили оба разбойника (Мф. 27:44), но у Луки (23:39-42) говорится только об одном разбойнике, который поносил, а дру-

гой унимал его. Эта разница обращала на себя внимание издавна. Лука детализирует показания очевидцев. Допускается версия, что сначала оба разбойника поносили Христа, а затем один из них покаялся. В евангелиях от Матфея и Марка, как и у Иоанна, конкретно эта деталь не усматривается. Также и в эпизоде помазания миром ног или головы Иисуса: это может быть детализацией одного события, в котором евангелисты что-то умалчивают, а что-то подчёркивают, исходя из канвы своего собственного повествования и поставленных перед собой нравоучительных, богословских или других задач, по-своему уточняя детали и хронологию события и лиц, участвующих в нём.

Рассказы всех евангелистов относительного этого события выглядят вполне завершёнными и согласованными, как риторически, так и текстологически - как одно событие. Если у евангелиста Иоанна мы находим схожесть повествования с синоптиками, то Лука объединён с Иоанном в указании на помазание миром ног.

С другой стороны, современные археологи находят древние предметы, подтверждающие детали евангельского рассказа. В числе таких артефактов – каменные ванночки для помазания ног, найденные экспедицией Саймона Гибсона, которые могут свидетельствовать о том, что помазание ног было ритуальным и вполне, если не обиходным, то обычным делом. Таким образом, эта деталь может подтвердить факт помазания ног миром. Тогда столь необычный способ благодарения женщины может выглядеть вполне обыденным. Но хочется отметить, что не только ноги помазаны были миром, а, по Матфею и Марку, голова. Трудно представить, что это может являться обиходным ритуалом. Удивительно, что именно в факте помазания миром евангелисты единогласны и это является важным аргументом в пользу одного события в рассказах всех евангелистов.

Эта находка также может подтвердить версию о нескольких помазаниях ног в общественной жизни Иисуса, отделяющую Марию, сестру Лазаря, у евангелиста Иоанна от женщины-грешницы у евангелиста Луки в доме Симона фарисея. Но, например, тот же митр. Илларион (Алфеев), указывая на само Св. Писание, говорит, что помазание головы было обыденным делом, а вот ноги могли омываться водой, но не маслом. Он аргументирует это тем, что Иисус Христос сам говорит Симону о более приемлемом и естественном обычае в эпизоде у Луки: «Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отёрла» (Лк. 7:44), затем в евангелии ниже: «ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги» (Лк. 7:46). Яркая деталь, когда сам Иисус свидетельствует о ритуалах его времени. Мы видим, что он упоминает воду и масло. Вполне вероятно, что на голову возливали миро как знак особого уважения. Даже может быть вероятным и помазание ног маслом, судя по находкам. Но евангелисты указывают на драгоценное благоуханное миро. Из свидетельства самого Иисуса Христа обиходным было возливание елея

на голову и омовение ног водой, но вот миро – это явно необычный способ благодарения.

Ритуальный обычай помазания головы зафиксирован как в Новом (Мф. 6:17-18), так и Ветхом Завете многократно. Было ли обычаем традиционное помазание ног или нет, остаётся спорным, но в любом случае вряд ли можно считать обыденным утирание ног волосами и, тем более, возливания на них мира, а не елея. А на этот необыкновенный поступок женщины указывают рассказы сразу двух евангелистов Луки и Иоанна, что, конечно, даёт значимый повод объединить их в одно событие, несмотря на то, что канва и суть рассказов расходятся. О мире свидетельствуют все евангелисты.

В этой детали все евангелисты единогласны. Именно она может является важным подтверждением толкования события как одной истории, поскольку обиходным было возливание елея на голову. Раскопки свидетельствуют о ванночках, которые, возможно, могли предназначаться для масла.

У евангелиста Луки говорится о женщине-грешнице, и на этом делается акцент в повествовании. Главные действующие лица у Луки: Симон-фарисей, женщина-грешница и Господь. А у евангелиста Иоанна, как и у евангелистов Матфея и Марка, канва рассказа сводится к тому, что миро - дорогой продукт. Главные действующие лица в их повествовании: Господь, его ученики и женщина, которая уже не именуемая грешницей. Действительно, к чему на этом делать акцент, если рассказ не сводится к этому. Однако деталь о женщине-грешнице во всех богослужебных песнопениях ярко выделяется. Т.е., по умолчанию, рассказ у Луки – это дополнение к рассказам Матфея и Марка, но почему тогда некоторые современные учёные богословы, так же как и святые Отцы Церкви, его повествование выделяют в отдельное? Описание события евангелиста Иоанна также могут определять как отдельное событие или объединять с рассказом у Луки или, наоборот, с рассказом Матфея и Марка.

Таким образом, или рассказ от евангелиста Луки становится отдельным событием, или от евангелиста Иоанна. Если с рассказом евангелиста Луки действительно спорная ситуация, поскольку канва рассказа совершенно другая, но и в этом случае объяснимая. Евангелист Иоанн вполне мог выделить в контексте своего повествования другую мораль из описанного у Матфея и Марка события, которые утверждали, что миро - дорогой продукт. Но и евангелист Иоанн именно на этом делает акцент. Т.е. канва рассказов абсолютно идентичная у евангелиста Иоанна с евангелистами Матфеем и Марком: «миро-дорогой продукт». Но в чем тогда расхождения? В других деталях. Есть спорный момент о временных рамках. Мы об этом поговорим позже.

В случае же с евангелистом Лукой канва рассказа и его поучительный момент сводится к тому, что «женщина-грешница». Так почему же это событие не может относиться к вышеуказанному? Библиисты и святые Отцы

аргументируют это тем, что евангелист Лука вставляет этот рассказ в том хронологическом промежутке, когда описывает события, которые были во время служения Господа в Галилее (2-ой год). А евангелист Лука, хотя и имел более научный подход к повествованию, охватывая исторические события той эпохи и строя повествование последовательно, всё-таки не ставил задачу хронологической строгости. Его задача сводилась, как у всех, к передаче поучения Господа, к рассказу об Его предназначении и земном служении. В случае с помазанием он делает акцент лишь на той детали, которая была важна для его повествования и, конечно, он не привязывается как-то к ней хронологически, что и видно из текста. Ниже более подробно рассмотрим этот момент. Соответственно, вплетая в ткань своего повествование об учении Господа событие о помазании, евангелист охватывает ту деталь события, которая ему наиболее важна, а другие детали этого же события опускает. Если же взять хронологическую последовательность Евангелия, которая, в какой-то степени, так или иначе, соблюдается у всех евангелистов, там, где описывается событие о помазании у Евангелистов Иоанна, Матфея и Марка, у Луки опускается. Но в той канве, в которой описывают событие первые три евангелиста, хронологическая привязка была важна, поскольку именно после этого события, по свидетельствам евангелистов, Иуда захотел предать Иисуса Христа.

Если рассказ Луки ещё можно отделить как отдельное событие на основании аргумента о том, что в нём иная мораль, и он с другой целью вставлен в повествование, то на каких основаниях отделяют Иоанна от Матфея и Марка? Не совсем понятно. Особенно, если учесть, что их рассказы практически идентичны, за исключением некоторых деталей, которые больше выглядят как уточнения. Ниже, в третьей главе будут рассмотрены и проанализированы эти детали более подробно.

### 3. Пасха – словесный смысл по евангелиям и хронология событий в согласовании с Вечерей в Вифании.

Следующий вопрос, которому хотелось бы уделить внимание относительно хронологической привязки и связки в одну повествовательную линию с Вечерей в Вифании, поднимают следующие стихи:

«Вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие» (Мф. 26:2). По Марку, в один временной промежуток включается праздник Пасхи и опресноков: «Через два дня надлежало быть празднику Пасхи и опресноков» (Мк. 14:1).

Если обратиться к более точному переводу, то находим следующее: с греческого – «после» или «по прошествии» двух дней. «Марк говорит, что через два дня был (ἦν – русск. Подчеркнутое – «надлежало быть») праздник Пасхи и опресноков. По евангелисту Луке говорится о празднике опресно-

ков, называемом Пасхой<sup>1</sup>. Лопухину представлялся затруднительным перевод и токование этих строк. Он не находил точку отсчета: тот момент, от которого отсчитывались два дня. Также он задаётся вопросом, стоит ли учитывать, что Праздник Опресноков и Пасха – это два различных дня, следующих друг за другом, или, условно, одно событие?

К примеру, сейчас, если мы готовимся к одному событию целый день, а вечером наступает само празднование, то для нас это всё сливается в одно мероприятие и один день. Можно себе представить, что, если бы мы жили по календарю иудеев, то эти два события (подготовка и празднование) разделялись бы на два дня, так как день начинался с вечера. Из евангелия видно, что Праздник Опресноков и Пасха самими евангелистами воспринимались как одно событие. Ученики готовятся к Пасхе днём, а вечером приступают к ней, когда начинается другой день по еврейскому календарю.

«В первый месяц, в четырнадцатый *день* месяца, вечером Пасха Господня; и в пятнадцатый день того же месяца праздник опресноков Господу; семь дней ешьте опресноки; в первый день да будет у вас священное собрание; никакой работы не работайте; и в течение семи дней приносите жертвы Господу; в седьмой день также священное собрание; никакой работы не работайте» (Лев. 23: 5-8).

Из Священного Писания видно, что эти два дня переходят один в другой. Тем более что в Пасхальную ночь иудеи молились и традиционно вместе совершали обряды воспоминания об Исходе из Египта, поэтому и евангелисты пишут о двух днях сразу и упоминают их как один. Особенно это видно у Луки: «Приближался праздник опресноков, называемый Пасхой» (Лк. 22:1). К этому стиху есть комментарии Женевской Библии, которые также указывают на слияние праздников: «Строго говоря, праздник Опесноков и Пасха – это два разных праздника (Числ. 28:26–27), однако второй следовал немедленно за первым, и в новозаветные времена они уже воспринимались всеми как одно долгое празднование, установленное в память об исходе евреев из Египта под предводительством Моисея (Исх. 12:17)»<sup>2</sup>.

Лопухин в своих комментариях по определению продолжительности этого события критикует Оригена за то, что он, толкуя эти стихи, «выражается неопределенно». Но именно толкование этого учителя Церкви показывает нам, как относились ко времени проведения Пасхи древние христиане. Они различали Иудейскую Пасху и Христову Пасху. Находим и у самого Лопухина в комментариях: «Ориген толковал выражение Матфея в том смысле, что оно указывало не на праздник еврейской Пасхи, а на новую [Христову Пасху]. Спаситель не сказал, что "после двух дней будет или наступит Пасха, не желая указывать на предстоящую законную Пасху, но что

---

<sup>1</sup> Комментарии Лопухина. Мф. глава 26 [Электронный ресурс] // URL: [http://www.ubrus.org/bible-pages/?part\\_id=151&page\\_id=26](http://www.ubrus.org/bible-pages/?part_id=151&page_id=26) (дата обращения 02.05.2022)

<sup>2</sup> Новая Женевская Библия. От Луки 22 глава [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/geneva-bible/42/22/> (дата обращения 02.05.2022)

будет (такая) Пасха, какой еще никогда не было, и что ею упразднится древняя Пасха"»<sup>1</sup>.

Древние искали смыслы Тайной вечери, а не точного определения времени. А возможно, они знали его, потому и не колебались в этом вопросе. Однако известно, что и поныне христиане не справляют свою Пасху с иудеями в одно время. И если праздники совпадают, христиане свою Пасху празднуют позже, хотя Тайная Вечеря, где была установлена Христова Пасха, была раньше. Разумеется, древние христиане не преследовали временной точности, но обращали внимание на завещанную Христом Евхаристию. А Пасху отмечают как Воскресение Христа, которое случилось после Иудейской Пасхи. Также и Ориген указывает на смыслы Тайной Вечери, а не на её временные параметры, а также на то, что и Сам Спаситель не говорит конкретно о времени Иудейской Пасхи.

Свт. Иоанн Златоуст толкует так же, как Ориген. Нам не известно, сам ли он приходит к этому заключению, или отталкивается от толкования Оригена, но мы находим их мнения идентичными: «Здесь обрати внимание на то, каким новым способом Христос скрывает в первых из упомянутых слов то, что могло особенно опечалить учеников Его. Он не сказал: вы знаете, что чрез два дня Я предан буду; но что? Весте, яко по двою дню Пасха будет, и после этого уже прибавил, что Он предан будет на пропятие, - показывая, что имеющее совершиться есть таинство, праздник и торжество о спасении вселенной»<sup>2</sup>.

Также Златоуст обращает внимание на то, что Сын Божий жалеет учеников, успокаивая их.

Мы знаем, что Христос был распят накануне иудейской Пасхи. Евангелист Иоанн подробно указывает временные промежутки перед этими событиями. Если синоптики, указывая на предшествующие события Вечери в Вифании и Тайной Вечери, говорят о двух днях, то ев. Иоанн пишет о шести: «За шесть дней до Пасхи пришёл Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мёртвых» (Ин. 12:1).

Евангелист Иоанн имеет ввиду, скорее всего, как раз иудейскую Пасху и то время, когда Христос после распятия уже будет лежать во гробе. «Та суббота была день великий» (Ин. 19:31), упоминается у ев. Иоанна уже далее, в 19 главе. В ней он говорит об этом дне, как «дне великом», не используя обычного наименования иудейской Пасхи, как бы умалчивая об этом, поскольку уже установлена новая Пасха.

По поводу Вечери в Вифании, которая как раз была накануне по синоптикам Мф. и Мк., и самому совершению Тайной Вечери Христа и древние, и современные толкователи разнятся. Существуют различные гипотезы Пас-

---

<sup>1</sup> Новая Женевская Библия. От Луки 22 глава [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/geneva-bible/42/22/> (дата обращения 02.05.2022)

<sup>2</sup> Иоанн Златоуст. Мф. глава 26 [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/zlatoust/40/26/> ((дата обращения 02.05.2022)

хальной Христовой вечери. В том числе есть гипотеза, что Христос праздновал Пасху с учениками по древнему допленному календарю иудеев, а фарисеи и книжники ориентировались по календарю, установленному после Вавилонского плена. В любом случае ясно, что Христос хотел встретить Пасху с учениками до своего взятия фарисеями, зная, что будет вскоре пойман ими и предан на Крестные страдания.

Надо отметить следующее: «Иисус же сказал им в ответ: пришёл час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12:23); «Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрёт» (Ин. 12: 33). Иисус чаще начинает упоминать в беседах с народом и учениками о часе Своего Крестного страдания и в связи с этим желает отметить Пасху с учениками.

У Матфея Он прямо говорит об этом: «Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: «Учитель говорит: время Моё близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими» (Мф. 26:18), так же и у Луки говорится конкретно, что Иисус хочет совершить заранее пасху: «и сказал им: очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания» (Лк. 22:15).

У Иоанна: «Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришёл час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин. 13:1).

Что конкретно был это за день трудно определить, поскольку и древние, и современные толкователи разнятся в установлении хронологии этих событий. Но главный смысл хорошо ясен: Пасху Иисус Христос спешил совершить. Иисус Христос, вероятно, предусмотрительно так и делает перед Своими Крестными страданиями и перед Иудейской Пасхой, которая случилась в тот год в Великую субботу. Об этом нам свидетельствует евангелист Иоанн.

Главным смыслом Тайной Вечери было установление новой Христовой Пасхи. И судя по Писанию, Иисус Христос Сам желал заранее совершить с учениками Пасху, поскольку знал, что вскоре будет схвачен.

Все евангелисты определяют время Тайной Вечери накануне Крестных Страданий. У евангелистов-синоптиков Мф. и Мк. указано, что это событие произошло за два дня, а у Луки умалчивается о конкретных сроках: «приближался праздник...». Иоанн охватывает период за шесть дней до Пасхи, скорее всего, имея в виду Пасху иудейскую, а не ту, которую запланировал провести и провел Иисус Христос с учениками перед Крестными страданиями, о которой говорят Марк и Матфей, указывая на конкретные сроки.

Евангелисты Матфей, Марк и Иоанн указывают конкретные временные рамки перед описанием Вечери в Вифании, когда произошло событие помазания женщиной миром Иисуса Христа. Евангелисты Матфей и Марк два дня, а Иоанн – шесть. Но, надо отметить, что, исходя из нашего риторического анализа в самом начале, вполне можно определить, что рассматриваемые временные рамки в два дня у евангелистов Матфея и Марка имеют отношение только ко времени Тайной Вечери и никакого отношения не



имеют к помазанию в Вифании. В начале стихов, после сказанного относительно временного промежутка в два дня, у Матфея есть уточнение «Когда же» перед описанием Вечери в Вифании, которое может отвести нас от вышеупомянутых им сроков проведения Пасхи. Но, если посмотреть у Марка аналогичную 14 главу, то она выглядит более последовательной. Он говорит, что иудеи решают предать смерти Иисуса за два дня до пасхи, затем говорит об Вечери в Вифании, после чего Иуда предает Иисуса и после Марк описывает события Тайной Вечери: «в первый день опресноков» (Мк. 14:12). Т.е. у Марка вся конструкция выглядит хронологически завершённой, именно накануне Тайной Вечери была Вечеря в Вифании. Евангелист Иоанн уточняет, что Вечеря в Вифании была «за шесть дней до пасхи» (Ин. 12:1).

Вероятнее всего, синоптики говорят о Пасхе, которую провёл Иисус, а Иоанн, указывая сроки в шесть дней, говорит о Великой Субботе – Пасхе Иудейской.

Таким образом, Вечеря в Вифании – помазание миром Иисуса Христа женщиной, была в промежутке двух дней между решением убить Иисуса Христа первосвященниками, книжниками и старейшинами и Тайной Вечерей. Тогда, когда Иисус ходил и учил в храме, а ночевал близ Вифании на горе Елеонской и после Входа Господня в Иерусалим, по синоптикам. Учитывая уточнение сроков относительно Иудейской Пасхи по евангелисту Иоанну, помазание миром Иисуса Христа женщиной, получается, было сразу после Входа Господня в Иерусалим, после воскресения Лазаря, буквально в этот же день – вечером. Ещё через день была Пасха с учениками, и в ночь в среду Господь был схвачен – это уже начало четвертого дня. Третий же день – была сама Пасха, т.е. Тайная Вечеря Иисуса Христа. Два дня длился суд. И как раз шестой день выпадает – Пасха Иудейская, на которую указывает евангелист Иоанн.

Именно временное расхождение у евангелистов Матфея, Марка и Иоанна являлось одним из препятствий согласовать их рассказы о помазании миром Иисуса женщиной в одно событие. Но они риторически вполне выглядят согласованными и диахронически завершёнными между собой. Что также говорит в пользу толкования эпизодов как одного события.

Лука же, вероятно, рассказывает о Вечери в Вифании заранее и вставляет его в свой контекст повествования поучений Христа, ярко дополняя картину Вечери помазания миром. При этом он опускает событие о помазании миром Иисуса Христа в хронологическом порядке в своём повествовании, тогда как все другие евангелисты вставляют Вечерю в Вифании перед событиями Тайной Вечери, у него там нет ее. Т.е. в 22 главе у ев. Луки наблюдается очевидная схожесть в последовательности повествования с другими евангелистами, но о Вечери в Вифании уже не говорится. Таким образом, мы видим ещё один риторический аргумент в пользу того, что это одно и то же событие, т.к. он его просто не повторяет в своём повествовании.

Мы видим, что повествование евангелиста Луки вполне можно отнести к событиям, произошедшим в Вифинии, а не в Галилее.

Именно то, что рассказ Луки вставлен в период служения Иисуса Христа в Галилее, и окрас его рассказа был под другим углом, с акцентом на других лиц, являлось препятствием к согласованию этого рассказа с рассказами других евангелистов в одно событие. Исходя из проведенного анализа, мы видим, что текстологически и риторически эти аргументы не являются прочными, чтобы не рассматривать рассказ Луки о помазании женщиной миром Иисуса Христа как одно и то же событие с другими евангелистами, описывающее такое же помазание.

Впечатляющим аргументом за одно событие является то, что помазание было во всех четырех рассказах дорогим драгоценным миром, что не являлось обиходным. Также отирание волосами, о чём свидетельствует евангелист Иоанн, является ярким объединяющим элементом с рассказом Луки, тогда как у евангелиста Иоанна таким объединяющим элементом с синоптиками служит факт решения Иуды предать Христа и возмущение всех учеников о непомерной трате мира.

Таким образом, рассказы всех евангелистов относительного этого события выглядят вполне текстологически и риторически завершёнными и согласованными между собой в одно событие. Все евангелисты описывают один и тот же случай помазания миром Иисуса Христа женщиной, где они расходятся в деталях, но дополняют друг друга, рисуя цельную и вполне хронологически завершённую картину.

### ***Литература***

1. Иоанн Златоуст. Мф. глава 26 [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/zlatoust/40/26/> ((дата обращения 02.05.2022) Комментарии Лопухина. Лк 7:17. Такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности. «По всей Иудее», т.е. по всей Палестине (ср. Лк 4:44). «И по всей окрестности», т.е. и по соседним странам, ближайшим к Иудее [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/lopuhin-bible/42/7/> (дата обращения: 22.04.2022)
2. Комментарии Лопухина. Мф. глава 26 [Электронный ресурс] // URL: [http://www.ubrus.org/bible-pages/?part\\_id=151&page\\_id=26](http://www.ubrus.org/bible-pages/?part_id=151&page_id=26) (дата обращения 02.05.2022)
3. Новая Женевская Библия. От Луки 22 глава [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/geneva-bible/42/22/> (дата обращения 02.05.2022)
4. Святитель Григорий Великий (Двоеслов). Сорок бесед на Евангелия. Беседа 32 [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Dvoeslov/besedy-na-evangeliya/33](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Dvoeslov/besedy-na-evangeliya/33) (дата обращения 18.04.2022)
5. Толковая Библия Лопухина. От Луки 7 глава [Электронный ресурс] // URL: <https://bible.by/lopuhin-bible/42/7/> (дата обращения 18.04.2022)

УДК 371

### **Опыт сохранения православного образовательно-воспитательного компонента при преобразовании частной церковной школы в государственную (на примере Псковской гимназии № 28)**

*К. В. Белый, священник,  
Псково-Печерская духовная семинария*

*Муниципальное автономное общеобразовательное учреждение «Псковская гимназия с изучением основ православной культуры № 28» – это по-своему уникальное учебное заведение в системе школьного образования Псковской области. Его создание в 2021 г. стало одним из первых в России прецедентов преобразования частной православной школы в государственное учебное заведение, совмещённого с попыткой сохранить православный образовательный и воспитательный компонент в реалиях светского образовательного пространства. Статья посвящена различным способам реализации предметов и практик религиозно-просветительского и духовного-нравственного направления в государственной школе, путям и проблемам сохранения православного компонента в светском общеобразовательном учреждении в условиях современного российского законодательства об образовании.*

**Ключевые слова:** *православная школа, государственная общеобразовательная школа, воспитательный компонент, образовательный компонент, псковская гимназия.*

### **Experience of Preserving the Orthodox Educational Component of the Private Church School Transformed into the Public one (by the example of Pskov Gymnasium No. 28)**

*Priest K. Bely  
Pskov-Pechery Theological Seminary*

*Municipal Autonomous Comprehensive Secondary Educational Institution “Pskov Gymnasium with the Study of the Basics of Orthodox Culture № 28” can be considered a unique educational institution in the system of school education in Pskov region. Its creation in 2021 became one of the first precedents in Russia for the transformation of a private Orthodox school into a state educational institution, combined with an attempt to preserve the Orthodox educational and upbringing components in*

*the realities of secular educational space. The article is devoted to various ways of teaching subjects and implementing practices of religious and educational as well as spiritual and moral character in the state school, ways and problems of preservation of the Orthodox component in the secular comprehensive secondary educational institution in the conditions of modern Russian legislation on education.*

*Keywords: Orthodox school, state comprehensive secondary education school, educational component, upbringing component, Pskov gymnasium.*

Сегодня в Российской Федерации насчитывается около 200 православных общеобразовательных учебных заведений. Из них значительная часть – это малокомплектные школы, спутником которых нередко становятся финансовые трудности. Несмотря на возникшую практику (на основе федерального закона № 273 «Об образовании») получения православными школами, прошедшими государственную лицензию и аккредитацию (а это сегодня уже около 150 школ<sup>1</sup>), субсидий от субъектов Российской Федерации, которые покрывают расходы на образовательную деятельность в рамках основных общеобразовательных программ, финансовое положение немалого числа даже таких церковных частных школ остается сложным. Родительское сообщество православных учебных заведений, как правило, состоит в основном из людей среднего и низкого достатка (в том числе в связи с распространённой в воцерковлённых социальных группах многодетностью), а потому родительская плата за обучение зачастую сравнительно невысокая и не всегда может покрыть все расходы образовательной организации.

Иными факторами напряжённого финансового положения частной православной школы могут стать полное либо частичное отсутствие или утрата внешней финансовой поддержки со стороны попечителей-благотворителей, а также неимение или недостаточность поддержки со стороны епархиальных структур, в том числе невозможность её оказания в силу бедности самой епархии. Примечательно, что именно состояние и пути решения проблем финансирования православных общеобразовательных школ стали едва ли не самыми обсуждаемыми вопросами дискуссии в рамках впервые прошедшего в мае 2023 г. в Нижнем Новгороде Форума руководителей и духовников православных школ и гимназий России.

Одним из путей решения финансовых трудностей православной школы может стать её функционирование в статусе муниципальной светской общеобразовательной организации с изучением основ православной культуры (изначальное создание в таком статусе или преобразование из частной школы). Примеры такой формы деятельности образовательного учреждения известны в России ещё с конца 1990-х гг. Например, это Муниципаль-

---

<sup>1</sup> Крат А. В. Место и функции православной общеобразовательной школы в современной России // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2023. – № 69. – С. 23.

ное бюджетное общеобразовательное учреждение «Вятская православная гимназия во имя преподобного Трифона Вятского» г. Кирова (1998 г. основания), Муниципальное общеобразовательное учреждение «Гимназия имени Сергия Радонежского г. Йошкар-Олы» (созданное в 2000 г.) или Муниципальное автономное общеобразовательное учреждение «Псковская гимназия с изучением основ православной культуры № 28» (образованное в 2021 г.), опыту деятельности которого (ещё небольшому, но весьма примечательному) и посвящена данная статья.

Хотя юридически МАОУ «Псковская гимназия № 28» была создана 16 ноября 2021 г. как совершенно новая общеобразовательная организация, фактически она стала историческим продолжением доселе частной Свято-Тихоновской православной гимназии, но уже в новом статусе муниципального учебного заведения. В этой связи, чтобы лучше понимать обстоятельства создания МАОУ «Псковская гимназия № 28» и её текущее состояние, следует обратиться к её предыстории, уходящей корнями в конец минувшего столетия.

В 1992 г. усилиями известного пастыря и проповедника священника Павла Адельгейма при псковском храме свв. Жен-Мироносиц, настоятелем которого он тогда являлся, было открыто первое в постсоветский период православное учебное заведение в городе – Негосударственное образовательное учреждение «Общеобразовательная православная школа регентов» (или сокращенно: «Школа регентов»). В этой школе наряду с преподаванием всех обязательных предметов основной образовательной программы реализовывался блок предметов православного профиля, а также блок музыкальных предметов. Школьники на протяжении всех лет обучения изучали Священное Писание, литургику, постигали основы церковного пения и регентства, участвовали в церковных праздниках в качестве певчих и пономарей. По замыслу основателя школы, отца Павла, обучение детей при храме, сочетание образовательного процесса с раскрытием христианского вероучения и православным воспитанием должно было хотя бы на этом частном примере показать, что Русь, перефразируя Н. С. Лескова, может быть не только крещена, но и просвещена. Удалось ли достичь этой задачи и в какой мере, ещё предстоит осмыслить. Впрочем, судя по многочисленным выпускникам школы, ставших регентами, певчими и иными церковными служителями, есть основания для положительного ответа.

Исторический путь Школы регентов завершился в сентябре 2014 г., когда по решению митрополита Псковского и Великолукского Евсевия (Саввина) на её базе, но уже в другом, более вместительном здании было создано новое учебное заведение – Автономная некоммерческая общеобразовательная организация «Свято-Тихоновская Православная Гимназия при Спасо-Преображенском Мирожском Мужском Монастыре» (сокращенно: «Свято-Тихоновская гимназия»), ректором которой стал протоиерей Андрей Вахрушев (ныне – секретарь Епархиального управления Псковской

епархии), а затем Ж. В. Иванова<sup>1</sup>. Гимназия, как и ранее Школа регентов, получила государственную лицензию на осуществление образовательной деятельности, не получая при этом государственную аккредитацию. Возможно, одной из причин неполучения аккредитации стало сознательное сохранение относительной независимости от региональных и муниципальных властей, что позволяло более гибко выстраивать образовательный и воспитательный процесс, не перегружая его «излишним бумаготворчеством», и трудиться, как отмечали бывшие сотрудники Гимназии, «в своём удовольствии». Кроме того, отсутствие аккредитации позволяло руководству учреждения более свободно выстраивать блок православных и музыкальных предметов.

Обратной стороной такого положения стали финансовые проблемы. Так как после переезда коллектива бывшей Школы регентов в новое здание и нового набора количество сотрудников и обучающихся выросло почти вдвое, выросли и расходы на функционирование образовательной организации. По решению епархиального руководства финансовое обеспечение Свято-Тихоновской гимназии было возложено главным образом на храмы и монастыри Псковской епархии, которые отныне часть доходов перечисляли на её нужды. Формально обучение в гимназии было платным (до 3-4 тыс. руб. в месяц за ребёнка), однако многие родители в силу многодетности платили меньше, либо вообще были освобождены от родительской платы. Поэтому вклад родителей в функционирование Свято-Тихоновской гимназии был лишь дополнительной строкой финансовых поступлений. Стоит отметить, что некоторые храмы и монастыри оказывали не только финансовую, но и продуктовую поддержку.

Впрочем, несмотря на помощь извне, финансовое положение гимназии оставалось сложным. Вскоре была набрана уже полная линейка классов начальной и средней общей ступеней образования, что привело к росту расходов на содержание учреждения. Для многих храмов такая ноша стала крайне обременительна, а для некоторых – непосильна.

Весной 2018 г. к новому митрополиту Псковскому и Порховскому Тихону (Шевкунову) обратились представители духовенства Псковской епархии с просьбой освободить храмы от уплаты регулярных взносов на содержание Свято-Тихоновской гимназии. Новый архиерей принял это ходатайство, взяв основную часть финансирования гимназии на себя за счёт собственного дохода – гонораров за его книги и фильмы. Однако, как отмечал владыка впоследствии (в 2021 г.) «Мы понимали, что проблемы не уйдут и будут только увеличиваться. Во многом нам следовало действовать на опережение. Скоро в гимназии будут функционировать одиннадцать классов. Затраты значительно увеличатся. Я не вечен. Новый глава епархии, ког-

---

<sup>1</sup> Белый К. В., иерей. Исторический путь православной общеобразовательной школы г. Пскова // Сборник материалов X Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции (Псков, 27–29 августа 2023 г.). – Псков: ПсковГУ, – 2023. – С. 176–177.

да бы он ни пришёл, более чем вероятно просто не сможет ежегодно изыскивать 10–12 миллионов на поддержку гимназии»<sup>1</sup>. Кроме того, к началу 2020-х гг. у Гимназии уже появились долги по страховым взносам и ЖКХ. Все это подтолкнуло епархиальное руководство к поиску вариантов решения проблем, связанных с финансовым состоянием православной школы.

В итоге после долгих и сложных переговоров между митрополитом Тихоном и руководством Министерства просвещения Российской Федерации, Правительством Псковской области было принято решение создать на базе Свято-Тихоновской гимназии совершенно новое муниципальное автономное образовательное учреждение «Псковская гимназия с изучением основ православной культуры № 28» (сокращенно – МАОУ «Псковская гимназия № 28»). Так вышел интересный для российской образовательной сферы прецедент: из частной церковной общеобразовательной школы гимназия была преобразована в светскую муниципальную, которая юридически не являлась правопреемником предыдущей и признавалась новым учреждением.

Положительным следствием такого шага стало разрешение основных материально-финансовых проблем, стоявших перед ещё Свято-Тихоновской гимназией. Отныне почти все расходы на уставную деятельность гимназии перешли на муниципалитет. Впрочем, в силу малокомплектности (в декабре 2021 г. в Псковской гимназии № 28 числилось 85 учеников, а в сентябре 2022 г. количество обучающихся было доведено до почти предельного для здания порога в 125 чел.) в условиях подушевого финансирования новая гимназия оказалась дефицитным учреждением, поэтому с момента её образования и донныне городскими властями осуществляются дотации в бюджет учреждения за счёт перераспределения средств между образовательными учреждениями города (от крупных школ перераспределяется часть профицитных средств). И надо сказать, этот фактор не благоприятствует положительному отношению к Гимназии со стороны местных чиновников.

Но главной проблемой создания и дальнейшего функционирования Гимназии № 28 оказалось сочетание светского характера образования, провозглашаемого Конституцией Российской Федерации, с сохранением блока православных дисциплин и практик (общая молитва перед едой, богослужebная практика и пр.). То есть руководство новообразованной гимназии должно было решить непростую задачу: с одной стороны, в образовательной и воспитательной работе соблюдать принцип светскости, стать полноценной светской общеобразовательной организацией как общедоступной для поступления, соблюдающей права и свободы граждан независимо от их вероисповедания, а с другой стороны – удовлетворить запрос законных представителей обучающихся, не говоря уже о коллективе и обучающихся

---

<sup>1</sup> Православная гимназия в Пскове продолжит работу на основе частно-государственного партнерства [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/141472.html?ysclid=lnf4vecctw913746518> (дата обращения: 15.09.23).

Гимназии, на сохранение православного образовательно-воспитательного компонента в новых условиях.

Первым шагом по решению этой задачи оказалась подготовка обязательной для общеобразовательного учреждения нормативной документации, в том числе устава и локальных актов, которые бы полностью соответствовали требованиям российского законодательства в сфере образования и при этом открывали возможность для включения православного компонента в учебную и воспитательную деятельность. Для Псковской гимназии № 28 большим вспоможением в этой работе стало изначальное включение в её полное наименование фразы: «... с изучением основ православной культуры», на что можно было опираться при разработке документов.

Таким образом, удалось сохранить блок православных дисциплин. В классах начальной школы, в которых, согласно обновленным ФГОС, имелся незанятый час внеурочной деятельности, предметы православного блока стали внеурочкой. В первом классе – это «Закон Божий», во втором и третьем классах – «Церковнославянский язык», в четвёртом – «Храмоведение». По всем этим внеурочным занятиям разрабатывалась соответствующая требованиям программа. Уроки по этим дисциплинам вели и ныне ведет либо сам классный руководитель, либо он же совместно с приглашаемым священнослужителем или преподавателем церковных дисциплин. Дополнительные возможности для знакомства обучающихся с основами православной культуры даёт модуль ОПК в рамках ОРКСЭ, который, как очевидно, выбирается родителями гимназии с изучением основ православной культуры.

Сложнее с предметами следующей образовательной ступени. Ввиду повсеместного внедрения внеурочных занятий «Разговоры о важном», «Финансовая грамотность», а с 2023 г. и занятий по направлению «Профминимум», свободных внеурочных часов в программах 5 и последующих классов, как правило, не остаётся. Выходом для учреждения в данном случае является дополнительное образование, не считая ОДНКР. В Гимназии № 28 в рамках дообразования функционируют следующие учебные курсы с 5 по 9 класс: «Святые земли Псковской», «Храмы моего города», «Священное Писание Нового Завета», «Священное Писание Ветхого Завета», «Физика духовной жизни», «Основы семейной культуры». В 2021/2022 учебном году была попытка ввести в 8 классе курс «История Церкви», но руководством Гимназии вскоре было решено ввиду сложности восприятия учащимися информации перенести его на классы старшей школы, если они в будущем откроются.

Стоит заметить, что в силу отсутствия в свободном доступе (или нераспространённости) учебных программ дополнительного образования по вышеуказанным курсам, а также малочисленностью тематически близких учебных и методических пособий перед администрацией учебного заведения и преподавателями сразу же может встать вопрос о разработке автор-



ских программ. Если для опытного педагога это ещё посильная, хотя и весьма непростая в силу больших временных затрат на создание, задача, то для внешних совместителей-священнослужителей это зачастую почти непосильно. Поэтому для разработки программ курсов в рамках дополнительного образования, как правило, требуется совместная работа того, кто будет вести курс, и того, кто умеет правильно оформить программу.

Вообще говоря, опыт Гимназии № 28 показал, что лишь некоторые священники-энтузиасты могут регулярно и при этом эффективно с миссионерской и катехизической точки зрения вести церковные предметы в силу разных причин, в том числе из-за большой сторонней по отношению к учебному заведению загруженности. В этой связи одним из выходов может стать комбинированный формат ведения занятий, при котором официально (или хотя бы фактически) курс ведёт опытный педагог-мирянин, который приглашает конкретного священника или разных священников на определённые тематические занятия.

Теперь обратимся к практическим аспектам знакомства с основами православной культуры. Во-первых, это молитвы и богослужения, которые во многом формируют внутреннюю атмосферу православной школы и являются не менее важными компонентами духовного образования и воспитания. В случае с Гимназией № 28 молитвы перед трапезой и после неё, молитвы перед общегимназическими мероприятиями и перед отдельными занятиями было решено сохранить, обосновывая это в первую очередь желанием родителей. В то же время администрация обратила внимание, что слишком частое употребление молитв (как ранее – в начале и конце каждого урока – к сожалению, может воспитать у значительной части детей не столько привычку к молитве, сколько её формализацию, небрежное отношение к ней). Чтобы такого не происходило, следует, на наш взгляд, не пренебрегать, но и не переусердствовать с употреблением общих молитв в образовательной деятельности, обращая при том внимание на отношение учащихся к молитве, разъясняя её значение, показывая собственный пример, но и не принуждая к участию в ней. Тут важно учитывать и исторический опыт дореволюционного образования<sup>1</sup>.

Также было решено сохранить ежемесячную богослужебную практику, во время которой учащиеся школы пономарили, пели на клиросе или стояли в храме за богослужением. Чтобы избежать излишних правовых проблем в случае, если могут появиться жалобы на «навязывание» религиозных воззрений в светской школе, можно в начале учебного года или же перед конкретным богослужением собрать письменные согласия родителей. Богослужения желательно проводить в неучебные дни (например, в суб-

---

<sup>1</sup> Становская Т. А. Методические особенности изучения молитвы на уроках Закона Божия в православной школе: опыт дореволюционной России // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2015. – № 1 (36). – С. 54.

боту), однако иногда великие церковные праздники выпадают на будничные дни. В этом случае отменить занятия для проведения богослужения возможно (по крайней мере, официально) только в рамках т. н. дней здоровья. В таком случае стоит предусмотреть проведение хотя бы краткой спортивно-игровой программы после богослужения.

Администрация учебного заведения может получать вопросы о допустимости наличия в учебных классах и иных помещениях школы иконографических изображений и каких-либо материалов, связанных с религией. Всё это как в нормативных документах, так и в устном порядке может разъясняться и обосновываться как одно из средств теоретического и практического знакомства учащихся с основами православной культуры.

Вопрос о сохранении блока музыкальных предметов: хорового пения, сольфеджио и иных предметов, связанных с церковным певческим искусством, – удалось решить в результате длительных переговоров с Комитетом по культуре Псковской области и Управлением культуры г. Пскова. В итоге было принято решение организовать на базе Гимназии № 28 структурное подразделение Псковской музыкальной школы № 4. Соответственно, учителя музыкальных дисциплин, которые не могли оказаться в штатном расписании муниципальной школы, были оформлены в качестве преподавателей музыкальной школы, хотя фактически остались работать в Гимназии: в тех же классах, с теми же обучающимися.

В целом, подводя итог непростому и ещё до конца не завершившемуся преобразованию частной православной гимназии в светскую школу с изучением основ православной культуры, можно отметить, что на примере Псковской гимназии № 28 видны как достоинства такой организационно-правовой формы функционирования православной школы при отсутствии достаточного внебюджетного финансового обеспечения, так и определённые сложности, которые закономерно возникают при полной интеграции частной образовательной организации в светское образовательное пространство. Тем не менее, многие из этих проблем могут быть разрешены при условии сохранения конфессионально однородного контингента обучающихся и родителей. Впрочем, эти и иные вопросы, по большому счёту, ещё только предстоит изучать и обсуждать.

### ***Литература***

1. Белый К. В., иерей. Исторический путь православной общеобразовательной школы г. Пскова // Сборник материалов X Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции (Псков, 27–29 августа 2023 г.). – Псков: ПсковГУ, 2023. – С. 172–179.

2. Крат А. В. Место и функции православной общеобразовательной школы в современной России // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2023. – № 69. – С. 21–33.

3. Православная гимназия в Пскове продолжит работу на основе частно-государственного партнерства [Электронный ресурс] // URL: <https://pravoslavie.ru/141472.html?ysclid=lnf4vecctw913746518> (дата обращения: 15.09.23).

4. Становская Т. А. Методические особенности изучения молитвы на уроках Закона Божия в православной школе: опыт дореволюционной России // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2015. – № 1 (36). – С. 46–55.

## Особенности адаптации семинаристов – первокурсников

Т. С. Степанова,  
Пензенская духовная семинария

*Данная статья посвящена рассмотрению отдельных аспектов в вопросах адаптации семинариста-первокурсника к сложной догматической среде Духовной семинарии. Данный вопрос находится на стыки психологии и педагогики, поскольку требует проявления внимания к особенностям личности и характера каждого студента. Проблема поиска такого подхода усугубляется тем фактором, что зачастую первокурсники Духовных школ представляют из себя невероятно разношёрстную социальную группу. Их жизненные цели могут очень сильно отличаться друг от друга, так же, как и мотивация для поступления в семинарию. Кроме того, отличается и уровень интеллектуальных знаний в области религии, а главное – уровень их веры. Если одни из них готовы смиряться перед предписаниями Устава и администрацией Духовной школы, то другие оказываются к этому совершенно не готовыми. Помимо всего прочего, очевидно, что все первокурсники пришли в семинарию с совершенно разным уровнем развития такого важнейшего качества личности, как самоорганизация. Если у студента это качество развито крайне слабо либо не развито вовсе, то ему будет невероятно сложно адаптироваться к образовательной среде любого высшего учебного заведения, не говоря уже об адаптации к закрытому учебному заведению, каковым является Духовная семинария.*

**Ключевые слова:** адаптация, Духовная школа, самоорганизация, образовательный процесс, будущий священнослужитель, индивидуальный подход, педагогический метод, государственный образовательный стандарт, догматическая среда, профессиональные компетенции, студент-первокурсник.

## Peculiarities of Adaptation of First-year Seminarians

T. Stepanova,  
Penza Theological Seminary

*This article is devoted to examining some aspects of the adaptation of first-year seminarians to the complex dogmatic environment of the theological Seminary. The issue lies at the intersection of psychology and pedagogy, as it requires attention to the peculiarities of the personality and character of each student and finding an*

*individual approach to him. The problem of finding such an approach is aggravated by the fact that first-year students of theological schools are often an incredibly diverse social group. Their life goals can be very different from one another's, and so can their motivation for entering the seminary. In addition, their level of intellectual knowledge of religion and, most importantly, their level of faith also differ. While some of them are willing to be humbled by the prescriptions of the Statute and the administration of the theological School, others are completely unprepared for it. While some freshmen will perform numerous obediences both on and off schedule with all humility, others will claim that they are not obligated to do so and that this forced labor is a violation of their constitutional rights and freedoms! Among other things, it is obvious that all first-year students come to the seminary with very different levels of development of such an important quality of personality as self-organization. If this quality is extremely underdeveloped or not developed at all, it will be incredibly difficult for a student to adapt to the educational environment of any higher education institution, let alone adapt to a boarding educational institution such as the theological seminary.*

**Keywords:** *adaptation, theological school, self-organization, educational process, future clergyman, individual approach, pedagogical method, state educational standard, dogmatic environment, professional competencies, first-year student.*

В духовном образовании Русской Православной Церкви активно идут процессы модернизации. Для этого был утверждён новый учебный план, в котором были пересмотрены программы, предметы и методы преподавания. Теперь обучение в семинариях имеет более систематический и глубокий характер. Студенты изучают такие предметы, как многочисленные виды богословия, каноническое право, литургику, историю церкви и другие<sup>1</sup>.

Важное место в образовательном процессе занимает практическая деятельность студентов. Они проходят различные практики в церквях и монастырях, приобретая опыт служения людям. Также значительное внимание уделяется научной деятельности – студенты организуют и проводят исследования, пишут научные работы, принимают участие в конференциях и семинарах.

Все эти изменения в духовном образовании направлены на формирование высококвалифицированных и преданных священнослужителей, которые смогут эффективно вести духовную и пастырскую работу с верующими. Теперь духовные семинарии постепенно становятся центрами образовательных исследований, основанных на традициях православия. Поэтому они становятся ещё более привлекательными для тех, кто желает посвятить жизнь служению Церкви и Богу.

---

<sup>1</sup> Грошев Н. Б. Образовательная среда высшей духовной школы: от проблематики к реализации // Известия Саратовского университета. Серия: Акмеология образования. Психология развития. – 2022. – Т. 11. – № 1 (41). – С. 72–79.

На сегодняшний день проблема формирования и развития самостоятельности обучающихся является дискуссионной в духовных образовательных учреждениях. Внимание к проблеме объясняется, с одной стороны, установками Федерального Государственного Образовательного Стандарта (ФГОС) высшего образования в области теологии на формирование способности к самоорганизации и саморазвитию в течение всей жизни (УК-6), с другой стороны, снижающимися способностями современных абитуриентов к преодолению трудностей в самоорганизации и достижении образовательных целей. В этой связи при построении образовательной среды на передний план выступают стратегии формирования компетенций как способов действия, а не как набора знаний<sup>1</sup>. Иными словами, важнейшим ориентиром выступают те возможности образовательной среды, которые способствуют развитию активности, а не пассивности и обеспечивают условия для формирования личностной свободы, а не зависимости.

На сегодняшний день работы по формированию организационной самостоятельности в духовной семинарии не получили достаточного внимания в исследованиях. Хотя очевидно, что важно развивать способность к самоорганизации у студентов духовных семинарий и помогать им осваивать новое в среде современного теологического образования, чтобы студенты могли развивать гибкие навыки и саморазвиваться в будущем служении.

В паспорте компетенций ФГОС ВО отсутствует компетенция самоорганизации, но она опосредованно входит в УК-1, УК-2, УК-3<sup>2</sup>. Под самоорганизацией понимается вид самостоятельной деятельности субъекта, осознаваемой и целенаправленной, управляемой с помощью волевых усилий.

Первым шагом к самоорганизации является процесс определения своих целей и задач. Студент должен понимать, что он хочет получить от выбранного образования и жизни в целом. Это может быть получение высоких результатов в учёбе, участие в научных проектах, спортивных мероприятиях или других интересных мероприятиях. Каждая цель должна отвечать свойствам конкретности, измеримости и достижимости.

Вторым важнейшим шагом является планирование своего времени. Студент должен уметь правильно распределить своё время между учёбой и отдыхом. Важно учитывать не только время на занятия, но и время на подготовку к ним, выполнение домашних работ и самостоятельное изучение расширенного материала. Студент должен также учитывать свои личные потребности, такие, как занятия спортом, хобби и другие мероприятия.

На третьем шаге студент должен суметь правильно организовать свой учебный процесс. Студент должен следить за своим уровнем успеваемости

---

<sup>1</sup> Ясвин В. А. Образовательная среда: от моделирования к проектированию. – М., 2001. С. 117–121.

<sup>2</sup> Александрова Е. А. Социокультурные возможности образовательного пространства и детско-взрослых сообществ в контексте формирования у ребенка духовно-нравственной культуры // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. – 2014. – № 4 (35). – С. 52–59.

и своевременно выполнять все задания. Он должен также использовать все доступные ему ресурсы для улучшения своих знаний и профессиональных навыков. Это может быть посещение открытых лекций преподавателей, участие в научных проектах и других мероприятиях.

Четвёртым немаловажным шагом является участие в социальной жизни. Студент должен находить время для общения с друзьями и нахождение новых знакомств. Это поможет ему всё более и более расширять свой кругозор, получать новые знания и опыт, а также улучшать свои коммуникативные навыки.

И, наконец, на пятом шаге студент должен не забывать вести здоровый образ жизни. Он должен правильно питаться здоровой пищей, заниматься спортом и отдыхать. Это поможет ему сохранять высокую работоспособность и эффективно учиться на протяжении всего учебного года.

В целом, способность к самоорганизации объединяет разные аспекты самоуправления и способности к саморегуляции, которые присущи каждому человеку. Эти способности могут быть развиты через осознанные действия, которые укоренены в православном наследии, личные потребности, установки, активности и рефлексии каждого человека. К примеру, в армии приказы выполняются принудительно, в то время как в семинарии послушание осуществляется свободно и осознанно. Послушание является путём человека (семинариста) к Богу. Послушание является важной составляющей духовной практики православия. Оно не является принуждением семинариста. Если нет желания работать над своей волей, значит, необходимо обратиться за помощью к духовнику. Послушание основано на внутреннем росте и самосовершенствовании. Оно не предполагает слепого следования приказу, но если приказ противоречит Божьей воле, то выполнение такого приказа остаётся за свободной волей человека. Задача христианина – исполнять волю Бога, помогая другим людям, словно это его собственное желание<sup>1</sup>.

Студенты, находящиеся в условиях закрытой образовательной организации и однообразной активности, испытывают определённые затруднения в самостоятельности и творческом развитии. Они не имеют возможности осуществить свои идеи и ограничены в своей свободе. Такие условия могут вести к отсутствию ответственности и зависимости от других, а также проблемам при адаптации к новым ситуациям. Необходимо создавать благоприятные условия для развития студентов и их адаптации к новой образовательной среде.

---

<sup>1</sup> Грошев Н. Б. О необходимости создания профессионально-образовательной среды в духовной образовательной организации // Христианство и педагогика: история и современность. 220-летие служения Церкви Пензенской духовной семинарии: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. (Пенза, 7-8 декабря 2020 г.). Пенза: Пензенская духовная семинария, 2020. – С. 38–42.

Всех абитуриентов, поступающих в высшую духовную образовательную организацию (духовную семинарию), можно условно разделить на три группы:

1) «Студенты, которые ранее посещали воскресную школу, уже привыкли к формату учебных занятий и внеаудиторной деятельности в рамках воскресных школ. Они умеют организовывать свою работу, как во время учебы, так и вне её».

2) «Дети священников – при условии, что они были воспитаны с упором на самостоятельность, дисциплину и умение планировать свой день, если их мотивировали на служение и они видели, как их родители претворяют в жизнь евангельские истины. Ибо «кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией» (1 Тим 3. 5).

3) «Выпускники школ, которые выросли в мирской среде и не всегда сталкивались с примерами нравственности в православной традиции. Они часто не обладают духовными наставниками, которые помогли бы им развивать самодисциплину и самоорганизацию<sup>1</sup>.

Студенты-первокурсники сталкиваются с привычными трудностями при адаптации в семинарской жизни, несмотря на относительную лёгкость процесса. Проблемы возникают из-за внешней и внутренней организации деятельности. Внешняя сторона требует соблюдения дисциплины и правил, а внутренняя – умения управлять своими и другими действиями, поступками. Однако формирование внутренней стороны оказывается сложнее, вероятно, из-за необходимости подчиняться авторитетам в церковной догматической среде. Для успешной подготовки будущего пастыря необходимо активно применять префикс «само-» в развитии его личностных качеств. Самоанализ позволит ему понять себя и свою роль в служении, самоорганизация поможет эффективно планировать свою работу, а саморегуляция обеспечит гармонию в жизни и служении священника. Использование данных качеств позволит пастырю быть успешным в своей профессиональной деятельности<sup>2</sup>.

Студенты семинарии проводят достаточно насыщенные дни. День начинается с подъёма в общежитии. Потом они идут на молитву в храм, где молятся об успехах в учёбе, здравии всех людей. После молитвы студенты отправляются на завтрак, а затем – на учебные занятия. Они изучают богословие, философию, историю церкви, а также другие предметы необходимые для будущей службы.

После учёбы студенты помогают по хозяйству в семинарии. Они убирают помещения, помогают техническим работникам с ремонтом и обслу-

---

<sup>1</sup> Грошев Н. Б. Развитие организационной самостоятельности студентов в образовательной среде высшей духовной школы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2023. – №68. – С. 73–76.

<sup>2</sup> Рубцов В. В. О проблеме соотношения развивающих образовательных сред и формирования знаний // Материалы 2-й Российской конференции по экологической психологии. Самара: Изд-во «Институт психологии РАН», 2001. – С. 77–81.



живанием оборудования, пономарят и поют на клиросе. Также у студентов есть обязанности дежурства в трапезной, где они раздают еду и убирают после обеда. Вечером они также участвуют в уборке храма и комнат в общезжитии.

Таким образом, день студента семинарии наполнен разнообразными занятиями и обязанностями, но каждое из них важно для формирования будущего священнослужителя. В семинарии студенты активно вовлечены в участие в богослужениях и поддержании порядка в храме. Они ответственны за поддержание чистоты алтаря, а также выполняют разнообразные богослужебные обязанности, такие, как подача кадила, разжигание лампад и уборка всего храма. Студенты семинарии участвуют во всех богослужениях. Их служение является неотъемлемой частью их образовательного процесса и помогает им развиваться как будущим клирикам. Священнослужитель должен любить богослужение. Особенно это актуально для первокурсников.

При этом в большинстве случаев действия семинаристов являются репродуктивными, исполнительскими, обрамлёнными рамками догматических правил. Это необходимо для формирования высокого уровня владения системой профессиональных компетенций, связанных с особенностями деятельности. Студент семинарии должен знать и уметь то, что положено, а в случае дальнейшей необходимости – осваивать новое и расширять свои возможности. Но по окончании духовной образовательной организации от выпускника также ожидается способность принимать самостоятельные решения, быть субъектом собственной деятельности и организовывать деятельность других. Какие условия способствуют осуществлению подобной подготовки? Очевидно, что догматическая среда в полной мере с этой задачей не справится. И для формирования организационной самостоятельности потребуются иные дополнительные условия в расширении и/или усовершенствовании среды<sup>1</sup>.

На начальном этапе внешние факторы догматической образовательной среды, к которым относится строгий дисциплинарный каркас, стимулируют развитие организационных навыков и появление установок на самоорганизацию. Время, выделенное на самоподготовку (два часа ежедневно, кроме субботы и воскресенья), когда семинаристы могут работать индивидуально или парно, подкрепляется внешними установками индивидуальных наставников, дежурных помощников на формирование потребности получить хорошую профессиональную подготовку, найти свои положительные, сильные стороны, помогающие проявить себя среди других. На данном этапе планирование деятельности больше носит операционный и тактический характер самоорганизации. Задача заключается в том, чтобы

---

<sup>1</sup> Домнин С. В., Грошев Н. Б., Шварева Л. В., Антипов М. А. Духовная школа как пространство для выстраивания индивидуальных образовательных стратегий // Глобальный научный потенциал. – 2022. – № 2 (131). – С. 116–125.

заложить основы стратегической деятельности (более присущей старшекурсникам), умения видеть дальнюю перспективу профессионального образования и свое место в нём. Иными словами, помочь выстраивать индивидуальную траекторию обучения. Такое действие, по определению Е. А. Александровой, возможно в условиях разновозрастного сотрудничества, где «разновозрастная встреча как некое сообщество востребована <...> по внутренней потребности человека в поиске себя»<sup>1</sup>.

Таким образом, развитие организационной самостоятельности студентов духовной семинарии должно происходить в единстве «внешних» и внутренних факторов, когда в достаточно закрытой образовательной среде духовной семинарии с чёткими правилами, предлагаемыми обстоятельствами и укладом жизни, создаются условия для формирования личностных качеств обучающихся: способности к самоорганизации, целеполаганию и готовности брать ответственность за принятые решения. Логика подготовки выпускника духовной образовательной организации должна быть вписана в рамки разумного сочетания элементов, свойственных догматической и творческой образовательной среде. Потенциалом гармонизации, готовности к подчинению обладает догматическая среда, позволяющая творчески реализовывать индивидуальные траектории и стратегии обучения через включение студента в самостоятельную и осознанную деятельность. Иными словами, синтез догматической и творческой среды способен порождать новые развивающие личность обучающихся возможности.

### ***Литература***

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Сибирская Благовонница, 2015. – 1488 с.
2. Александрова Е. А. Социокультурные возможности образовательного пространства и детско-взрослых сообществ в контексте формирования у ребенка духовно-нравственной культуры // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. – 2014. – № 4 (35). – С. 52–59.
3. Грошев Н. Б. О необходимости создания профессионально-образовательной среды в духовной образовательной организации // Христианство и педагогика: история и современность. 220-летие служения Церкви Пензенской духовной семинарии: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. (Пенза, 7–8 декабря 2020 г.). – Пенза: Пензенская духовная семинария, 2020. – С. 38–42.
4. Грошев Н. Б. Образовательная среда высшей духовной школы: от проблематики к реализации // Известия Саратовского университета. Серия: Акмеология образования. Психология развития. – 2022. – Т. 11. – № 1 (41). – С. 72–79.

---

<sup>1</sup> Александрова Е. А. Социокультурные возможности образовательного пространства и детско-взрослых сообществ в контексте формирования у ребенка духовно-нравственной культуры // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. – 2014. – № 4 (35). – С. 52–59.

5. Грошев Н. Б. Развитие организационной самостоятельности студентов в образовательной среде высшей духовной школы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. – 2023. – №68. – С. 73–76.
6. Домнин С. В., Грошев Н. Б., Шварева Л. В., Антипов М. А. Духовная школа как пространство для выстраивания индивидуальных образовательных стратегий // Глобальный научный потенциал. – 2022. – № 2 (131). – С. 116–125.
7. Рубцов В. В. О проблеме соотношения развивающих образовательных сред и формирования знаний // Материалы 2-й Российской конференции по экологической психологии. Самара: Изд-во «Институт психологии РАН», 2001. – С. 77–81.
8. Ясвин В. А. Образовательная среда: от моделирования к проектированию. – М., 2001. – 450 с.

## Методы и подходы к воспитанию семинаристов в России XIX века

Т. С. Степанова,  
Пензенская духовная семинария

*Данная статья посвящена анализу педагогических подходов к воспитанию будущих пастырей Церкви в Российской Империи XIX века. Многочисленные проблемы и недочёты в образовательном и воспитательном процессе, распространившиеся на все Духовные школы той эпохи, чётким солдатским шагом вели к социальной катастрофе и невероятному упадку авторитета Церкви к концу XIX – началу XX столетия. Применение неактуальных и недействительных методов воспитания, поощрение доноительства, стремление лишь к внешнему благочестию – всё это висело дамокловым мечом над духовным сословием и падение этого меча было лишь вопросом времени.*

**Ключевые слова:** воспитательная система, образовательный процесс, пастырь добрый, Духовная школа, молитва, железная дисциплина, бунтарские настроения, традиционное воспитание.

## Methods and Approaches to Seminarians' Education in the XIXth Century in Russia

T. Stepanova,  
Penza Theological Seminary

*The article is devoted to the analysis of pedagogical approaches to the education of future pastors of the Church in the Russian Empire of the XIX century. Numerous problems and shortcomings in the educational and upbringing process, which spread to all contemporary theological schools, were definitely leading to the social catastrophe and incredible decline in the authority of the Church at the turn of the XXth century. The use of irrelevant and ineffective methods of education, encouragement of snitching, striving only for external piety were like a sword of Damocles above the clergy and the fall of this sword was only a matter of time.*

**Keywords:** system of upbringing, educational process, good shepherd, Spiritual School, prayer, iron discipline, rebellious moods, traditional education.

Духовная школа как сегодняшнего дня, так и в дореволюционной России представляла из себя рассадник (в соответствии со своим буквальным переводом) будущих священнослужителей и церковнослужителей, однако

не секрет что выходили из неё не только добрые пастыри, но и самые настоящие наёмники и даже волки. Несмотря на ориентацию любой Духовной школы на подготовку прежде всего будущих пастырей и учителей Церкви (а в идеале – и даже святых людей), это удавалось далеко не всегда. Об этом как нельзя лучше свидетельствует тот общеизвестный факт, что вышли оттуда и очень многие атеисты советской эпохи и даже один из руководителей Советского государства.

Семинария представляла и представляет собой сегодня некое многогранное и многоцелевое образовательное учреждение, в котором наряду с научной работой обязательно проводится работа воспитательная. Ведь совершенно очевидно, что нагрузить человека определённой суммой знаний и наполнить его голову информацией абсолютно недостаточно, если душа его находится в крайне плачевном или даже падшем состоянии<sup>1</sup>. Работа с душой студента – вот основная задача любой Духовной семинарии, ведь известно, что после хиротонии не происходит никакой перепрошивки человеческого мозга и он останется в целом таким же каким и был. У новоиспечённого священника не прибавится ни благочестия, ни совести, ни способности дисциплинировать себя. Если он привык постоянно опаздывать на службу и занятия в студенческие годы, то совершенно очевидно, что он будет поступать так же и когда примет священный сан. В студенческие годы в его юной голове может заложиться стереотип, что пятнадцать минут ничего не значат и их можно не ценить, а ведь когда он примет священный сан, то за пятнадцать минут он сможет причастить умирающего человека или крестить умирающего младенца. Все эти моменты и пыталась донести до семинаристов во все времена администрация Духовной школы.

Семинарист – живой человек, и он нуждается в живом общении. Вот самый главный воспитательный инструмент. Общение с преподавателями, друг с другом, с духовником Духовной школы является необходимым элементом воспитания. В России XIX века все студенты семинарии были очень молоды, поскольку поступление туда людей взрослых (что имеет место быть сегодня) допускалось лишь в исключительных случаях. Отсюда очевидно, что период студенческой жизни семинариста являлся прежде всего периодом его взросления и формирования его как самостоятельной личности. Взросление – крайне сложный процесс как с психологической, так и с педагогической точки зрения. Меняется гормональный фон человека и тянет за собой изменения его характера и в целом личности. Вера человека может претерпеть на этом этапе очень серьёзный упадок, отсюда ясно, почему всегда была очень актуальна в семинарской среде шутка про то, что семинарист-первокурсник всегда трижды крестится и кланяется на икону, семинарист-второкурсник трижды крестится и только один раз кланяется, семинарист-третьекурсник только единожды крестится и не разу уже

---

<sup>1</sup> Доброклонский А. П. Руководство по истории русской церкви. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2009. С. 715-717.

не кланяется, а семинарист-выпускник проходит мимо иконы, уже не делая ничего и даже почти не замечая её. Данная шутка очень хорошо отражает главную беду и опасность воспитательного процесса в семинарии. Обойти эту опасность или, по крайней мере, максимально смягчить её – одна из основополагающих задач проректора по воспитательной работе<sup>1</sup>.

В дореволюционной России немного упрощало эту задачу то обстоятельство, что в семинарии шли в основном дети священников – «поповичи», и их образование начиналось в глубоком детстве. Очень многому он учился уже у своего родного отца, приобретал многие навыки, прежде всего певческие. Однако была и обратная сторона медали у этого обстоятельства – находясь с раннего детства около святыни, юноша начинал терять к ней благоговение и привыкал. И хорошо, если родной отец или некий опытный духовник мог вовремя пресечь этот процесс, но не всегда находились такие люди. Тем более и родной отец мог быть уже давно теплохладным к святыне.

Необходимо отметить, что во второй половине XIX века в Российской Империи наблюдалась тенденция к смешению сословий, и это не могло не отразиться и на Духовном образовании. Пусть число студентов из иных, кроме духовенства, сословий было и очень невелико, тем не менее, они также вносили свою лепту в учебный и воспитательный процесс Духовной школы. Дети солдат, крестьян, мещан и иных сословий не были знакомы с церковной жизнью так близко как поповичи и их требовалось обучать в определённой степени с нуля. Их родителям, особенно выходцам из крестьян, представлялось невероятно престижным что сын станет сельским священником. В этом закладывалась очередная бомба замедленного действия, так как эти люди искали не спасения душ своих пасомых, а прежде всего повышения своего собственного социального статуса<sup>2</sup>.

Интересно, что педагогические подходы воспитания будущих пастырей на протяжении очень долгого времени не претерпевали изменений. И даже в XIX столетии, и особенно во второй его половине, когда были уже налицо невероятные изменения в российском обществе в виде таких процессов, как индустриализация, урбанизация и даже некоторые попытки демократизации, не были способны донести до администрации Духовных школ мысль о том, что воспитательный процесс необходимо пересматривать. Ведь в стены этих учебных заведений стали приходиться уже люди совершенно иного качества и иных взглядов. Многие были заражены толстовщиной, атеизмом, идеями коммунизма и многими другими. Всё это требовало срочного изменения в педагогических подходах, но на деле изменений этих не наблюдалось. Это было очень тревожным знаком если учесть тот факт, что в сфере светской педагогики уже давно были выработаны многие совер-

---

<sup>1</sup> Сушко А.Д. Духовные семинарии в России (до 1917 г.) // Вопросы истории. – 1996. – № 11 – 12. – С. 111.

<sup>2</sup> Пичета И. Факты и воспоминания. – 1912. – № 28. – С. 81.

шенно новые принципы, вышедшие из-под пера Белинского, Ушинского и других педагогов.

Новые педагогические приёмы и практики вызывали недовольство в семинариях, в них пытались увидеть что-то враждебное Православию, поскольку считалось, что идеи и подходы в воспитании, выработанные в прошлые столетия, не могут потерять своей актуальности и в современное время. Вследствие этого семинаристы порой были похожи на некую субкультуру, поскольку отделялись даже своим внешним видом от своих ровесников.

А ведь было совершенно очевидно, что будущего пастыря, наоборот, нужно было бы поставить в центр общественных инноваций, поскольку кому как не ему необходимо быть в курсе дела всех изменений в общественной жизни, которые неизбежно ведут за собой изменения в жизни каждой конкретной личности. Беда была в том, что внешний вид семинаристов не был унифицирован на всей территории Империи<sup>1</sup>. Каждая Духовная школа одевала бурсаков на свой цвет и вкус, и одежда эта, как правило, занасивалась до дыр, поскольку один и тот же пиджак мог служить многим поколениям семинаристов. Разумеется, это не добавляло им общественного уважения.

По воспоминаниям многих семинаристов той эпохи становится очевидно, что основой воспитательной системы, которая применялась по отношению к ним, была железная дисциплина. Она была заточена на формирование некоего образа идеализированного православного юноши. Сон, умывание, приёмы пищи, занятия спортом, уроки, отдых и прочие элементы семинарского графика были расписаны буквально поминутно. Дисциплина была максимально приближена к армейской и вырабатывала у семинаристов соответствующую закалку. Но здесь из внимания был упущен один очень важный элемент – жизнь армейская и жизнь духовная далеко не одно и то же! Если в армии железная дисциплина и чёткость, выраженная в беспрекословном послушании, являются залогом успеха на поле боя, то в духовной жизни Господь просит прежде всего человеческое сердце! И постепенно складывалась такая ситуация, что вся воспитательная система дореволюционных семинарий направлялась именно на формирование только лишь внешней стороны жизни семинариста, на его, так сказать, наружную оболочку, забывая про внутреннюю жизнь.

Одним из главных вопросов в жизни каждого воспитанника, конечно же, была молитва. И именно она стала одним из главных камней преткновения в воспитательном процессе. С неё учили всё начинать и всё ею заканчивать. И если приёмы пищи, начало и окончание занятий, утренние и вечерние правила были очень уместны и полезны, то вот начинать и заканчивать молитвой телесные наказания воспитанников было явно далеко не лучшей идеей. Особенно это касалось людей очень молодого возраста, в ко-

---

<sup>1</sup> Архиепископ Савва. Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Сергиев Посад, 1906. – Т. 6. – С. 215.

торых ещё бурлят гормоны и клокочет гордыня. Не сложно догадаться, что при таком раскладе молитва в их юном уму сразу же начинала ассоциироваться прежде всего с наказанием как с самым запоминающимся событием<sup>1</sup>. И понятно, что это точно не могло увеличить уровень благочестия воспитанника.

Молитва есть разговор человека с Богом, и строиться должна на принципах внимания, благоговения и покаяния. По мнению многих святых отцов и, в частности, святителя Игнатия Брянчанинова, молитва, произносимая без внимания, является даже оскорблением Творца. Отсюда ясно видно, что её вынужденное прочтение в явно неподходящим для этого эмоциональном состоянии является не чем иным, как кощунством. Если человек читает молитву, как стишок, и не задумывается о её содержании и смысле, то такая молитва становится даже во вред его душе! К сожалению, именно такая ситуация и наблюдалась во многих бурсах дореволюционной России. Вместо того чтобы попытаться научить молиться человека, его пытались учить исполнять только лишь внешнюю обрядовую сторону церковных предписаний.

Такую же тенденцию можно отметить и в вопросах посещения воскресных и праздничных богослужений. Разумеется, что все они были обязательными для семинаристов. Однако по многочисленным воспоминаниям воспитанников становится очевидно, что посещение их воспринималось как некая повинность, не приносящая никакого удовлетворения душе. Гораздо страшнее было и то, что многие подходили в таком состоянии к Таинству Евхаристии и причащались просто потому, что «так сказало начальство», а в противном случае «подвергнут очередному наказанию». Конечно же такая ситуация была абсолютно неприемлемой и даже опасной с духовной точки зрения!

Отдельно стоит остановиться на вопросе физической культуры в духовных учебных заведениях тех лет. Очень многие теоретики семинарского образования были уверены в том, что воспитанникам вполне достаточно так называемых «естественных упражнений», под которыми подразумевались игра в снежки, различного рода догонялки и многие другие. Необходимо отметить, что в ту эпоху это действительно было очень развито даже в подростковой среде, поскольку современных проблем с детской зависимостью от гаджетов ещё просто не существовало. Однако были и воспитатели, уверенные в том, что человеку нужно заниматься спортом на серьезном уровне, поскольку «в здоровом теле здоровый дух»<sup>2</sup>. И эта поговорка действительно актуальна, поскольку семинарист, сидящий все время за книгами

---

<sup>1</sup> Римский С. В. Российская церковь в эпоху Великих реформ. Церковные реформы в России 1860–1870-х годов. М., 1999. С. 98–101.

<sup>2</sup> Леонтьева Т. Г. Быт, нравы и поведение семинаристов в начале XX в. // Революция и человек. Быт, нравы, поведение, мораль. – 1997. – № 17. – С. 22.



и пишущий бесконечные лекции, рискует заработать множественные проблемы со здоровьем.

Необходимо отдать должное, что вопросы спортивной подготовки решались действительно на гораздо более высоком уровне, нежели вопросы подготовки к серьёзной духовной жизни. Этот факт легко объясняется тем, что молодой человек заведомо расположен к повышенной физической активности и при должном и правильном подходе с удовольствием начинает заниматься активными видами спорта.

Большой проблемой воспитательной системы в бурсе той эпохи был слишком жёсткий и даже тотальный контроль над личной жизнью учащихся. Инспектор и его многочисленные помощники следили буквально за каждым шагом семинаристов, медленно, но верно формируя у последних фактически манию преследования. Особенно опасным звончком было то, что зачастую на должности помощников инспекторов назначались студенты из старших классов<sup>1</sup>. Они были обязаны следить за своими вчерашними товарищами и докладывать обо всём инспектору и своим непосредственным начальникам.

Таким образом, развивалось такое крайне пагубное явление, как доноительство. Люди, подпавшие под такие должности, зачастую могли потерять свое христианское или даже человеческое лицо! Желание выслужиться перед начальством, с одной стороны, и сохранить дружеские отношения со своими друзьями – с другой, зачастую вводили воспитанников в состояние заблуждения и непонимания. Разумеется, что многие выбирали первый вариант развития событий и попадали в разряд доносчиков. Такая тенденция точно не поддерживала дружбу в семинарском коллективе и не могла дать молодому поколению пастырей чувство опоры на плечо старшего товарища.

Особенно опасным было такое явления, как тотальная слежка за литературой, которую читают воспитанники. Особенно это проявилось во второй половине XIX столетия, когда в России вспыхнули революционные настроения, впервые зазвучало такое слово, как терроризм и возникли прочие пагубные явления, такая слежка, с одной стороны была оправдана. Но с другой нужно понимать, что поговорка «запретный плод сладок» была актуальна во все времена. И если бы с семинаристами, наоборот, разбирали содержание всех эти многочисленных книжек и брошюр и давали им критику с точки зрения учения Церкви, то, наверное, такой подход был бы более состоятельным. А так складывалась ситуация, что администрация запрещает нам это читать, значит, там находится что-то невероятно интересное. Этим во многом и объясняется, почему из семинарских стен вышло огромное количество революционеров. Поскольку, открывая и читая все эти брошюры, они видели там то, что соответствовало их душевному настрою.

---

<sup>1</sup> Архангелов С. Материалы по истории духовного просвещения // Тверская старина. – 1913. – № 5. – С. 53.

Склонность к бунтарским настроениям априори присуща молодым людям, тем более она присуща ребятам, обучающимся в закрытом учебном заведении с железной дисциплиной. И ведь не секрет, что абсолютное большинство этой запретной литературы как раз и давало некий «рецепт» избавления от надоевшего начальства. Поэтому все коммунистические и социалистические идеи стали распространяться в семинарской среде как чума. Бурсаки заражали друг друга, пересказывая содержание этих книг и представляя в своей детской фантазии то «волшебное будущее», которое обещалось им в этих книгах. Если бы эти книги, напротив, были подвергнуты тщательному разбору на предмет их соответствия Священному Писанию и Преданию Церкви, то была огромная вероятность, что большинство бурсаков и не попало бы под их пагубное влияние<sup>1</sup>.

Почти поголовной проблемой Духовной школы той эпохи было тотальное пьянство. Пили бурсаки по каждому поводу, а зачастую и без него. Любое более-менее важное событие в их юношеской жизни непременно означало необходимость взять в руки стакан. Это касалось даже вещей, на первый взгляд, несовместимых с этим. Например, студенту давали право ношения подрясника или стихаря – и это тут же становилось поводом выпить, хотя каждый из участников попойки прекрасно знал, что стихарь является символом чистоты. Методы борьбы с пьянством были самыми различными, но далеко не всегда эффективными. Бурсаки находили возможности собраться в дружной компании как в стенах самой семинарии, так и за её пределами<sup>2</sup>. Многих останавливало то обстоятельство, что они могли быть застигнуты врасплох не только представителями администрации духовной школы, но и своими знакомыми – далёкими от православной Церкви людьми. Они понимали, в какое искушение может впасть человек, если увидит семинариста в таком неприглядном состоянии, поскольку помнили, что «горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит»<sup>3</sup>.

Известно, что большинство семинаристов не отличалось жадностью к знаниям. Основным методом выучивания информации была зубрёжка, которая явно уступала по своей эффективности другим методам обучения. Не обладая интересом к большинству преподаваемых предметов, семинарист был вынужден вызубривать большие объёмы информации, но, разумеется, благополучно забывал их спустя очень небольшое время. Большинство бурсаков, вследствие своего рождения в священнической семье, уже имели достаточно хорошее представление о внешней стороне своей будущей профессиональной деятельности. И самое страшное заключалось в том,

---

<sup>1</sup> Введенский С. Наше ученое монашество. – 1906. – № 25. – С. 15.

<sup>2</sup> Поздеев В. А. Семинарская поэзия XIX – начала XX века // Мужской сборник. Мужчина в традиционной культуре. – 2001. – № 11. – С. 199.

<sup>3</sup> Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Сибирская Благозвонница, 2015. С. 1198.

что им казалось это вполне достаточным. Отсюда видно, что основной задачей воспитателей было объяснение и разъяснение будущим пастырям, что мало знать, как провести тот или иной обряд, нужно уметь достучаться в первую очередь до человеческого сердца, которое может быть уже давно окутано состоянием окамененного нечувствия.

Таким образом, становится очевидно, что дореволюционная бурса была достаточно популярным учебным заведением Российской Империи и стояла на довольно престижном уровне в сравнении с прочими. В неё стремились попасть люди не только из духовного сословия, но из многих других. Однако делали это прежде всего ради повышения своего социального статуса, что заведомо закладывало бомбу замедленного действия и грозило большими неприятностями в будущем.

Многочисленные педагогические проблемы и неурядицы в воспитательной сфере постоянно угрожали развитием бунтарских настроений в семинарской среде. Этот процесс начинал развиваться в виде некоей цепной реакции, которую крайне сложно было остановить.

К концу XIX столетия стали появляться новые тактики семинарских бунтов, которые начинались в столовых, классах или даже библиотеках семинарий. Учащиеся выражали свой протест в самых разных формах: кричали и топали ногами, а после наступления темноты начинали ломать мебель и бить стекла. Здесь и там постоянно вспыхивали крупные волнения, которые были вызваны халатностью и бестактностью начальства, деспотическим отношением к воспитанникам. Особенно опасной чертой было то, что после подавления бунтов семинаристов склоняли к показному покаянию, в то время как их сердца переполнялись только лишь двойной порцией гнева и раздражительности<sup>1</sup>. Всё это свидетельствует о том, что духовная школа находилась в состоянии глубокого кризиса на рубеже веков, что внесло свою заметную лепту в череду печально известных событий Российской истории тех лет.

### ***Литература***

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Сибирская Благовонница, 2015. – 1488 с.
2. Архангелов С. Материалы по истории духовного просвещения // Тверская старина. – 1913. – № 5. – С. 53.
3. Архиепископ Савва. Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Сергиев Посад, 1906. – Т. 6. – 429 с.
4. Введенский С. Наше учёное монашество. – 1906. – № 25. – С. 15.
5. Доброклонский А. П. Руководство по истории русской церкви. – М.: Издательство Крутицкого подворья, 2009. – 930 с.

---

<sup>1</sup> Архиепископ Савва. Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Сергиев Посад, 1906. – Т. 6. – С. 260.

6. Леонтьева Т. Г. Быт, нравы и поведение семинаристов в начале XX в. // Революция и человек. Быт, нравы, поведение, мораль. – 1997. – № 17. – С. 22.
7. Пичета И. Факты и воспоминания. – 1912. – № 28. – С. 81.
8. Поздеев В. А. Семинарская поэзия XIX – начала XX века // Мужской сборник. Мужчина в традиционной культуре. – 2001. – № 11. – С. 199.
9. Римский С. В. Российская церковь в эпоху Великих реформ. Церковные реформы в России 1860–1870-х годов. – М., 1999. – 286 с.
10. Сушко А. Д. Духовные семинарии в России (до 1917 г.) // Вопросы истории. – 1996. – № 11–12. – С. 111.

## Компаративный анализ понятия «молодёжь» и «православная молодёжь»

А. Г. Шанин,  
Л. В. Шварева,  
Пензенская духовная семинария

*Цель статьи заключается в определении сходств и отличий понятий «молодёжь» и «православная молодёжь» в современной науке. В статье данные понятия проанализированы в контексте социологического и психологического подходов, а также с позиции святоотеческой традиции. Внутри каждой исследуемой области авторы находят общие и отличительные признаки данных понятий, акцентируют внимание на том, что в многоголосии современного научного сообщества нет единого мнения о возрастных границах молодёжи. Благодаря святоотеческому наследию, авторами выявлено особое внимание к молодому возрасту в Православной Церкви. Делается вывод о наличии взаимопересекающихся характеристик в определении понятий «молодёжь» и «православная молодёжь» в исследуемых областях знаний.*

**Ключевые слова:** молодёжь, православная молодёжь, дефиниции, психологический подход, социологический подход, православие.

## Comparative Analysis of the Notions of “Youth” and “Orthodox Youth”

A. Shanin,  
L. Shvareva,  
Penza Theological Seminary

*The purpose of the article is to determine the similarities and differences between the notions of “youth” and “Orthodox youth” in modern science. The article analyzes these notions in the context of sociological and psychological approaches, as well as from the position of the patristic tradition. Within each area of research the authors find common and distinctive features of these notions, emphasizing the fact that in the polyphony of modern scientific community there is no unanimous opinion on the age boundaries of youth. With reference to the patristic heritage, the authors reveal a special attention to the young age in the Orthodox Church. It is concluded that there are intersecting characteristics in the definition of the notions of “youth” and “Orthodox youth” in the areas of knowledge under study.*

**Keywords:** youth, Orthodox youth, definitions, psychological approach, sociological approach, Orthodoxy.

Безусловно, с научной, духовной или нравственной точки зрения вопросу молодёжи в наше время уделяется особое внимание. Ряд экспертов и общественных деятелей уже долгое время занимаются научным изучением молодёжи как отдельной возрастной категории. Существует значительное количество определений молодёжи, изучаемых во многих науках с различных методологических позиций. Социология, педагогика, психология, философия – одни из социально-гуманитарных дисциплин, которые уделяют внимание молодёжи, как важнейшему компоненту общества. Это позволяет нам сделать вывод, что дефиниция понятия «молодёжь» привлекает внимание исследователей.

Социологический подход к пониманию молодёжи рассматривает социальные, культурные и структурные факторы, которые влияют на опыт и идентичность молодых людей. На то, как она переживает свой переход во взрослую жизнь, большое влияние оказывают более широкие культурные ожидания и социальные нормы. В социологическом словаре под редакцией Г. В. Осипова и Л.Н. Москвичёва, молодёжь определяется как «обширная совокупность групповых общностей, образующихся на основе возрастных признаков и связанных с ними основных видов деятельности»<sup>1</sup>.

Д. М. Гвишиани и Н. И. Лапина в «Кратком словаре по социологии» определяют молодёжь как «социально-демографическая группа, переживающую период становления зрелости, вхождения в мир взрослых, адаптации к нему и будущее его обновление. Данная группа переживает важный этап семейной и вне семейной социализации, интернализации норм и ценностей, складывания социальных и профессиональных ожиданий, ролей и статуса, что выражается в специальных молодёжных формах поведения и сознания, в понятиях молодёжной субкультуры и т. д. Границы группы размыты и подвижны, но обычно их связывают возрастом 15–30 лет»<sup>2</sup>.

Известный российский социолог Т. В. Лисовский определял молодёжь как поколение людей в возрасте от 16 до 30 лет, проходящее стадию социализации и усваивающее такие основные социальные функции, как образовательные, культурные, профессиональные и другие<sup>3</sup>. Согласно точке зрения ювенолога С. Н. Иконниковой, молодёжь – это социально-демографическая группа, имеющая внутреннее разделение по ряду характерных особенностей, «сложное, многомерное и динамическое образование, постоянно воспроизводящее и изменяющее социальную структуру общества»<sup>4</sup>. «Молодёжь, – как пишет философ и социолог Ф. Р. Филиппов, – это большая общественная группа, имеющая специфические социальные и

---

<sup>1</sup> Осипов Г. В., Москвичев Л.Н. Социологический словарь. - М.: Норма, 2008. С. 89.

<sup>2</sup> Краткий словарь по социологии / Под. общ. ред. Д.М. Гвишиани, Н.И. Лапина – М.: Политиздат, 2001. – 480 с.

<sup>3</sup> Лисовский, В. Т. Социология молодёжи / В. Т. Лисовский. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – С. 32.

<sup>4</sup> Иконникова С. Н. Социология молодёжи и проблемы коммунистического воспитания. – Л.: Знание, 1988. –С. 30.

психологические черты, наличие которых определяются как возрастными особенностями молодых людей, так и тем, что их социально-экономическое и общественно-политическое положение, их духовный мир находится в состоянии становления, формирования»<sup>1</sup>.

В исследованиях понятия молодёжи важно акцентировать внимание на возрастные границы данного периода, которые не имеют однозначного толкования. В целом, молодёжью считаются люди в возрасте от 14 до 30 лет, однако из-за широкого диапазона возрастов в молодёжной среде существуют отдельные подгруппы. Кандидат политических наук О. Г. Щенина в книге «Молодёжь в современной России» предлагает следующую классификацию подгрупп:

1. 14–16 лет – подростки. В этот период молодой человек проходит пубертатный период. Продолжаются процессы физиологического и психологического развития. Подавляющее большинство проходят обучение в средних или профессиональных учебных заведениях.

2. 17–19 лет – юношество. С точки зрения биологии – это время завершения физического созревания. В этом возрасте человек находится в стадии самоопределения, когда он может начать профессиональную деятельность или пойти учиться в другое образовательное заведение. Ещё не завершён процесс социализации, в это время происходит приобретение почти всей полноты гражданских прав, а вместе с тем расширяется диапазон общественно-политических ролей и связанных с ними интересов и ответственности.

3. 20–24 года – молодёжь. С биологической точки зрения молодой человек является уже взрослым. К данной подгруппе относятся студенты и молодые люди, которые уже получили среднее профессиональное образование и полноценно вступают в самостоятельную и взрослую жизнь.

4. 25–30 лет – старшая молодёжь. В эту возрастную подгруппу входят уже сформированные и зрелые личности. Многие к этому времени успевают обзавестись семьями, кто-то уже полноценно работает или занимается предпринимательством<sup>2</sup>.

Согласно второй статье Федерального закона «О молодёжной политике в Российской Федерации», молодёжь, молодые граждане – социально-демографическая группа лиц в возрасте от 14 до 35 лет включительно, имеющих гражданство Российской Федерации<sup>3</sup>.

В большинстве исследований указывается, что возрастные рамки относительно и определяются социальным укладом. Нижняя и верхняя границы молодёжи оцениваются в различных сферах жизни человека по-разному. Необходимо иметь в виду особое социальное положение, которое молодёжь

---

<sup>1</sup> Филиппов Ф. Р. Молодёжь. – М.: Мысль, 1998. – 286 с.

<sup>2</sup> Щенина О. Г. Молодёжь в современной России. - М.: Норма, 2005. С. 9-11.

<sup>3</sup> Федеральный закон от 30.12.2020 N 489-ФЗ «О молодёжной политике в Российской Федерации»// СПС «КонсультантПлюс».

занимает в том или ином обществе. Н. Ф. Головатый пишет, что «особенности социального становления и развития, а также их положение отличают молодёжь от других возрастных и социальных групп общества с одной стороны, а с другой – даёт ей объективно занимать достаточно особое место во всех сферах общества»<sup>1</sup>.

Раскрывая термин молодёжь через призму социологии, С. О. Елишев определил несколько наиболее значимых подходов к исследуемому понятию<sup>2</sup>. Психофизиологический определяет молодость как важный этап человеческой жизни, Социологический подход характеризует молодёжь как молодых людей с нестабильным положением, которое, во-первых, определено возрастной спецификой, а во-вторых вызвано отсутствием социального статуса. Третий подход основан на социально-культурном аспекте, где молодёжь выступает в качестве носителя собственной культуры, духовных ценностей и идеалов.

Социологические исследования подчёркивают значительную роль молодёжных субкультур в формировании идентичности и влиянии на поведение, при этом особое внимание уделяется роли влияния сверстников и воздействию доминирующих культурных нарративов на формирование молодёжных субкультур. Особый интерес вызывают труды президента Американской социологической ассоциации Толкотта Парсонса. Он уже в рамках нового, структурно-функционального подхода смотрел на молодёжь, как на специфическую группу общества. «Молодёжь, – согласно Т. Парсонсу, – это средство социального возрождения, социализации, а также самовыражения и выражения целого ряда протестных чувств»<sup>3</sup>.

Субкультурный подход представляет диаметрально противоположный взгляд на молодёжь. Согласно такому подходу, это – группа индивидов с определённым образом жизни, манерой поведения и набором культурных стандартов. Сторонники этого метода утверждают, что классовая идентичность оказывает значительное влияние на то, как социализируется молодёжь, а социальное положение, особенности сознания и поведенческие модели доказывают, что молодые люди более независимы, свободнее ставят перед собой собственные цели и разнообразные пути их достижения.

Психоналитический подход был разработан на базе научных исследований З. Фрейда. Главным тезисом такого подхода является идея о биологической, социальной и психологической сущности человека. В зависимости от того, какими темпами развивается молодёжь, это соотношение меняется, что вызывает в свою очередь ряд взаимосвязанных проблем, таких как конфликт поколений, появление агрессии в поведении, вызванной не-

---

<sup>1</sup> Головатый Н. Ф. Социология молодёжи: курс лекций. – Киев: МАУП, 1999. – С. 9.

<sup>2</sup> Елишев С. О. Молодёжь как объект социализации и манипуляций. – 2-е изд., с изм. и доп. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2015. – С. 9-10.

<sup>3</sup> Усынина Н. И. Определение сущности понятия «молодёжь» // Вестник удмуртского университета. – 2013. – № 1. – С. 26–28.



благоприятными настроениями в отношении существующего общественного строя. Среди отечественных исследователей в области психоаналитического подхода можно выделить И. С. Кона и В. Т. Лисовского. «Молодёжь, по мнению И. С. Кона, это «социально-демографическая группа, выделяемая на основе совокупности возрастных характеристик, особенностей социального положения и обусловленных тем и другим из социально-психологических свойств»<sup>1</sup>. Автор отмечает неоднородное развитие, считая, что спецификой и причиной противоречий молодёжного периода является стремление молодёжи самостоятельно давать оценку вещам и явлениям. С точки зрения возрастной психологии это проявляется в стремлении молодых людей изолироваться от внешних обстоятельств и отражается в непредсказуемости поведения.

Психологически понятие молодости часто ассоциируется с ростом, развитием и созреванием. Этот период характеризуется различными когнитивными, эмоциональными и поведенческими изменениями, которые отражают переход от детства к взрослой жизни. Кроме того, молодость часто характеризуется чувством исследования, экспериментирования и принятия риска, поскольку люди начинают исследовать свои ценности, идентичность и социальные роли. «Противоречия, – как пишет Г. И. Данилова, – возникающие из-за стремления дать разным явлениям собственную оценку и отсутствие достаточного жизненного опыта, порождают полярность поведения: стремление к идентификации и обособлению, подражание и отрицание общепринятым нормам, стремление к общению или уход от внешнего мира, конформизм и негативизм»<sup>2</sup>.

В христианском понимании, а конкретнее православном, нет единого общепринятого взгляда на определение понятия «молодёжь». Также как и нет структурного понятия о временных границах этого периода. «Где именно поворот с младенческого возраста на юношеский, с юношеского на совершенный, определить нельзя. Ибо движение жизни духовной, как и движение тени солнечной, или возрастание тела, совершается без скачков с мудрою и непрерывнейшею постепенностью?»<sup>3</sup> – пишет один из виднейших отечественных богословов XIX столетия **Феофан Затворник**. В святоотеческом учении мы не найдём чётко сформулированного определения молодёжи, однако многие святые отцы выделяют понятие юность, которое своей сущностью отражает исследуемое нами понятие молодёжи.

---

<sup>1</sup> Кон И.С. Молодёжь // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. / гл. ред. А.М. Прохоров. – М.: Совет. энциклопедия, 1974. – С. 478.

<sup>2</sup> Данилова, Г. И. Новые психологические и социологические исследования православной молодёжи: краткий обзор // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2015. – № 4-2. – С. 235–237.

<sup>3</sup> Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofan\\_Zatvornik/put-ko-spaseniju/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/put-ko-spaseniju/) (дата обращения: 07.02.2023).

Несмотря на вышесказанное, понятие молодости является важным в христианстве, поскольку оно представляет собой период роста, трансформации и потенциала. В Евангелии от Матфея Христос наставляет своих учеников пускать к нему детей и говорит о том, что Царство Божье принадлежит тем, кто подобен детям (Мф 18:1–6). Таким образом, юность рассматривается как время открытости, любопытства и готовности учиться.

«Юность, – как пишет святитель Феофан, – это время борьбы за искоренение страстей и утверждение добрых расположений»<sup>1</sup>. Данная формулировка даёт нам понять, что юность является самым важным и ответственным этапом в жизни человека. В первом послании к Тимофею апостол Павел наставляет: «Никто да не пренебрегает юностью твоею; но будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4:12). Этот стих подчёркивает важность того, чтобы молодые люди вели жизнь, соответствующую их убеждениям, а также намекает на потенциальное влияние, которое молодёжь может оказывать на общество. Главная цель юности заключается в подготовке к зрелости и в конечном итоге к старости путём стяжения добрых и полезных привычек, составляющих главное человеческое благо. «... В годы юности твоей обрати особенное внимание на приобретение хороших привычек: в годах зрелости и старости твоей возрадуешься о богатстве, приобретенном беструдно в лета юности»<sup>2</sup> – такими словами святитель Игнатий Брянчанинов подтверждает нашу мысль о смысле юности. Именно этот период времени, по мнению святителя, определяет вектор развития человека, каким он будет, достигнув зрелого возраста: обращенным к добру или к злу.

Преподобный Ефрем Сирин, дополняя эту мысль своим наставлением, пишет: «С юности своей засевай поле своё и тщательно смотри, чтобы не взошли на нём терния, как на невозделанном каком поле»<sup>3</sup>.

В творческом наследии святителя Феофана Затворника раскрыты основные особенности юношеского возраста. Одна из них заключается в пробуждении и развитии физических и душевных сил в этот период жизни человека. Святитель пишет, что «юность – это время воскипания телесно-духовной жизни»<sup>4</sup>. Потребности тела и души резко заявляют о себе, требуя немедленного удовлетворения. По мысли богослова, люди в этот период времени живут своими ощущениями и чувствами, потому что их разум не в состоянии выдержать нескончаемый поток желаний. Дополняя мысль о го-

---

<sup>1</sup> Святитель Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта книга, 2008.

<sup>2</sup> Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. – Том I. Аскетические опыты. О навыках. – М.: Паломник. – 2007.

<sup>3</sup> Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина / ред.-сост.: Т. Н. Терещенко. – М.: Даръ, 2008. – 480 с.

<sup>4</sup> Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofan\\_Zatvornik/put-ko-spaseniju/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/put-ko-spaseniju/) (дата обращения: 07.09.2023).

рячности возраста, святитель Иоанн Златоуст пишет, что «...юность легко воспламеняема, легко поддается обольщениям, легко попадает на скользкий путь и нуждается в очень крепкой узде, потому что она есть как бы костер, который захватывает все лежащее вне его и легко воспламеняется...»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно сказать, что православная концепция понимания молодёжи уделяет большое внимание руководству молодых людей на их духовном пути, причём родители, наставники и пастыри играют важную роль в том, чтобы помочь молодёжи понять и вырасти в вере. Это можно увидеть в многочисленных молодёжных группах, православных лагерях и слётах, которые существуют в Православной Церкви, которая предоставляет молодым людям возможность учиться, делиться и объединяться своими убеждениями. Однако православная концепция молодёжи не ограничивается только духовным ростом. Стоит сказать, что церковь заинтересована в молодых людях, поскольку они являются будущими лидерами церкви. Молодёжь поощряют участвовать в различных мероприятиях в церкви, таких, как молодёжные группы, миссионерские поездки и программы по работе с населением. Эти мероприятия призваны помочь молодым людям расти в вере, развивать лидерские качества и формировать чувство общности.

Несмотря на то, что в Христианстве молодёжи уделяется особое внимание, молодые люди сталкиваются с рядом проблем, которые могут помешать их росту в вере. Эти проблемы включают давление со стороны сверстников, негативное влияние популярной культуры и отвлекающие информационные технологии. Однако Церковь Христова призывает молодых людей оставаться верными своей вере и противостоять этим вызовам, ища помощи у Бога и других членов христианской общины. Кроме того, Церковь предоставляет молодым людям безопасное пространство, где они могут обсудить свои проблемы и найти поддержку. Молодёжные группы и другие церковные мероприятия дают молодым людям возможность общаться с теми, кто разделяет их ценности и убеждения. Это чувство общности может помочь им почувствовать себя менее одинокими и более уверенными в своей вере.

Христианство также учит о важности развития своих талантов и их использования для общего блага. В притче о талантах Христос рассказывает о хозяине, который доверяет каждому из своих слуг определённую сумму денег для вложения, пока его нет дома. Тот, кто вкладывает деньги с умом, получает вознаграждение, а тот, кто зарывает свой талант, подвергается порицанию. Эта притча подчёркивает христианскую веру в важность использования своих даров и способностей для служения другим и прославления Бога. В Библии мы находим ещё несколько мест, подтверждающих вышесказанную мысль. Так, в книге пророка Иоила мы читаем: «И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны

---

<sup>1</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Беседы о статуях, говоренные к антиохийскому народу. Беседа первая // Избранные творения. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006.

ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения» (Иоил. 2:28). В книге Притчей Соломона автор, подчёркивая особенность юности, говорит: «Слава юношей - сила их, а украшение стариков – седина» (Притч. 20:29). О силе юношеского возраста мы находим упоминание в первом послании Иоанна: «Я написал вам, юноши, потому что вы сильны, и слово Божие пребывает в вас, и вы победили лукавого» (1 Ин. 2:14). Вышеупомянутые отрывки демонстрируют нам, что молодые люди наделены высоким потенциалом, а также талантами и дарами, которые можно реализовывать, чтобы служить Богу и способствовать росту Его святой Церкви. Поэтому роль молодого поколения в церкви особенно важна и трудно переоценима. Кроме того, участие молодёжи в жизни церкви гарантирует, что Церковь остаётся актуальной для молодого поколения. Это важно, потому что без молодёжи Церковь может застояться и не адаптироваться к меняющемуся времени. Кроме того, молодые люди приносят в церковь новые идеи, энергию и энтузиазм, что помогает оживить и увеличить общину. Исследования святоотеческих трудов позволяют заключить, что православная молодёжь – это социальная группа граждан (в возрасте от 14 до 35 лет), исповедующих православную веру, регулярно и осознанно приступающая к Таинствам и участвующая в жизни Православной Церкви.

Таким образом, на основе вышесказанного сделаем следующие выводы.

Во-первых, социологический подход к пониманию молодёжи признает наличие сложных и перекрывающихся факторов, которые формируют опыт и идентичность молодых людей. Понимая более широкий социальный и культурный контекст, который влияет на развитие молодёжи, социологи могут лучше поддерживать здоровое развитие и благополучие молодых людей и обеспечивать ценную основу для понимания сложного и динамичного опыта молодых людей в обществе. Положение молодёжи как особой социально-демографической группы обусловлено наличием исключительных качеств, которые отличают молодёжь от иных общественных групп.

Во-вторых, субкультурный подход к определению молодёжи, акцентирует внимание на важности того, как молодые люди стремятся создавать субкультуры и быть их частью. Признавая роль, которую субкультуры играют в формировании молодёжной идентичности, мы можем лучше понять сложную социальную динамику молодого возраста. Данный подход определяет молодёжь как социокультурную группу со специфическим образом жизни, собственным поведением, культурными особенностями и ценностями. Молодые люди отличаются особым социальным статусом, спецификой сознания и ориентацией на субкультуру как на особый вид автономии.

В-третьих, психологический подход, рассматривая понятие молодёжь, подчёркивает важность понимания сложного взаимодействия личных и социальных факторов в формировании опыта молодых людей. Данный под-

ход обеспечивает ценную основу для наблюдения за сложной взаимосвязью между индивидуальным развитием и более широким социальным контекстом.

В-четвёртых, христианское понимание молодёжи предполагает сосредоточение на духовном росте, развитии и раскрытии индивидуальных талантов, рассматривает молодой период как неотъемлемую подготовку к зрелости. С точки зрения Священного Писания, молодые люди призваны быть сильными и стойкими в вере. Церковь подчёркивает важность молодых людей в церкви и обществе и предупреждает, что они часто сталкиваются с рядом проблем, которые могут помешать их духовному росту, Святоотеческие труды содержат руководство и поддержку, помогая преодолевать препятствия, расширяя возможности молодых людей.

### *Литература*

1. Васнев Ф. Православная молодёжь и вызовы современного мира // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. – 2019. – № 9. – С. 202-212. – EDN XLOVOX.
2. Головатый Н. Ф. Социология молодёжи: курс лекций. – Киев: МАУП, 1999. – С. 9.
3. Данилова Г. И. Новые психологические и социологические исследования православной молодёжи: краткий обзор // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2015. – № 4-2. – С. 235–237.
4. Елишев С. О. Молодёжь как объект социализации и манипуляций. – 2-е изд., с изм. и доп. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – С. 9–10.
5. Иконникова С. Н. Социология молодёжи и проблемы коммунистического воспитания. – Л.: Знание, 1988. – С. 30.
6. Кон И. С. Молодёжь // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. / Гл. ред. А.М. Прохоров. – М.: Совет. энциклопедия, 1974. – С. 478.
7. Краткий словарь по социологии / Под. общ. ред. Д. М. Гвишиани, Н. И. Лапина – М.: Политиздат, 2001. – 480 с.
8. Лисовский, В. Т. Социология молодёжи. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – С. 32.
9. Осипов Г. В., Москвичёв Л. Н. Социологический словарь. – М.: Норма, 2008. – С. 89.
10. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Том I. Аскетические опыты. О навыках. – М.: Паломник, 2007.
11. Святитель Иоанн Златоуст. Беседы о статуях, говоренные к антиохийскому народу. Беседа первая // Избранные творения. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006.
12. Святитель Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М.: Лепта книга, 2008.

13. Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике [Электронный ресурс] // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofan\\_Zatvornik/put-ko-spaseniju/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/put-ko-spaseniju/) (дата обращения: 07.09.2023).

14. Селиванова А. А. Мироззрение современной православной церкви и молодёжь // Гуманитарные науки в современном вузе: вчера, сегодня, завтра: материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 12 декабря 2019 года / под ред. С. И. Бугашева, А. С. Минина. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, 2019. – С. 1222–1225. – EDN PEGRUO.

15. Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина / Ред.-сост.: Т. Н. Терещенко. – М.: Даръ, 2008. – 480 с.

16. Усынина Н. И. Определение сущности понятия «молодёжь» // Вестник удмуртского университета. – 2013. – № 1. – С. 26–28.

17. Федеральный закон от 30.12.2020 N 489-ФЗ «О молодёжной политике в Российской Федерации» // СПС «КонсультантПлюс».

18. Филиппов Ф. Р. Молодёжь. – М.: Мысль, 1998. – 286 с.

19. Шварева Л. В. Православное молодёжное движение как поиск своей идентичности (на примере Пензенской Епархии) / Л. В. Шварева, А. П. Назин, священник // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – 2020. – № 2(16). – С. 23–29. – EDN TJSRNJ.

20. Щенина О. Г. Молодёжь в современной России. – М.: Норма, 2005. – С. 9–11.

УДК 269

### **Анализ книги святителя Николая Касаткина «Япония с точки зрения христианской миссии»**

*Д. Д. Вершинин,  
Пензенская духовная семинария*

*Данная статья посвящена анализу одного из произведений святителя Николая Касаткина под названием «Япония с точки зрения христианской миссии». Это произведение, написанное в самом начале миссии (1869 г.), стало отправной точкой для планирования дальнейшего построения всего механизма миссии. В нём мы видим многочисленные размышления святителя Николая относительно японской культуры, истории и, самое главное, религиозно-го состояния общества. Изучение содержания этого произведения совершенно необходимо для понимания всей глубины и масштабности подвига святителя Николая Японского.*

**Ключевые слова:** Япония; Святитель Николай Касаткин; буддизм; религиозный плюрализм; национальные особенности; миссионерская деятельность, теологические методы.

### **Analysis of the Book by Sainted Hierarch Nicholas Kasatkin “Japan from the Point of View of Christian Mission”**

*D. Vershinin,  
Penza Theological Seminary*

*This article is devoted to the analysis of one of the works by sainted hierarch Nicholas Kasatkin entitled “Japan from the point of view of Christian mission”. Written at the very beginning of the mission (1869), the work became the starting point for planning the further construction of the whole mechanism of the mission. It presents sainted hierarch Nicholas’ numerous reflections on Japanese culture, history and, most importantly, the religious state of the society. The study of the content of this work is absolutely necessary to understand the depth and magnitude of the feat of sainted hierarch Nicholas of Japan.*

**Keywords:** Japan; sainted hierarch Nicholas Kasatkin; Buddhism; religious pluralism; national peculiarities; missionary activity, theological methods.

Святитель Николай Японский отмечал для себя огромное количество необычных черт и особенностей поведения японцев. Особенно его поразило то, что в определённый момент времени императоры этой страны само-

стоятельно сильно ослабили свою власть. Они делегировали часть полномочий сеогунам, что в дословном переводе на русский язык звучит как «генерал, командующий». Не менее поразительные вещи святитель Николай увидел и в простых людях – обыкновенных японцах. Ему стало очевидно, что это вовсе не безграмотный народ<sup>1</sup>. Он был поражён тем фактом, что образование очень равномерно распределено между всеми слоями общества.

И в целом весь японский народ оказался одним из самых читающих в сравнении с любой европейской страной и, тем более, с Российской Империей. Их дети уже с малых лет были отлично знакомы с культурой, религий, литературой и мифологией своей страны. Даже детские игры по типу пускания змеев в воздух были наполнены образовательной составляющей. Морды этих змеев изображали определённых мифологических существ, и каждый играющий мог об этом существе рассказать всю мифологическую подоплеку<sup>2</sup>.

Ещё японцы были очень богаты своей национальной гордостью, которая у них поистине зашкаливала. Эта империя не склоняла своей головы ни перед одним государством. Отчасти это было следствием очень удачного географического положения, но в большей степени это было следствием их железной воли и характера. Поэтому, когда Япония вступила в войну с Россией, для святителя это стало очень тревожным сигналом. Он предчувствовал, что у России будет не очень много шансов на победу, и его опасения подтвердились в полной мере спустя короткое время<sup>3</sup>.

Японцы всегда боялись иностранцев и иностранной интервенции, в каждом европейцы видели шпиона. Находясь далеко от цивилизованного мира европейской и американской культур, японцы долгое время и не особо спешили окунуться в этот мир. Однако именно ко времени открытия японской миссии, самосознание многих японцев сильно видоизменилось в этом смысле. Были слышны тут и там разговоры о необходимости рецепции европейского и американского образования, культуры поведения и других аспектов. Очень многие молодые люди японской национальности буквально горели желанием учиться в Европе или Америке. Интересно, что когда-то такая же ситуация была и с рецепцией китайской культуры. Японцы позаимствовали её как бы на время и потом сбросили, как поношенное платье. В конце XIX столетия они обратили свой взор в сторону Европы и, в частности, Англии. Политическая система этой страны очень импонировала японцам, поскольку представляла из себя конституционную монархию. Выборный парламент и назначаемое им правительство с небольшой лишь долей участия монарха – вот что стало интересовать японцев в политиче-

---

<sup>1</sup> Избранные учёные труды святителя Николая, архиепископа Японского. – М.: ПСТГУ, 2006. – С. 63–65.

<sup>2</sup> Япония и Россия // Древняя и новая Россия. – 1879. – № 2. – С. 218.

<sup>3</sup> Святитель Николай Японский. Избранные учёные труды святителя Николая архиепископа Японского. – М.: Издательство ПСТГУ, 2006. – С. 40–42.



ском отношении к моменту прибытия молодого иеромонаха Николая Касаткина в эту удивительную и загадочную страну<sup>1</sup>.

Больше всего молодого проповедника интересовала, конечно же, не политика, а религиозная составляющая культуры японцев. Было ясно видно, что японцев достаточно справедливо многие укоряют в атеизме и даже частичной индифферентности ко всему религиозному. Скорее всего, это они взяли из китайской религиозной культуры, которая, подобно японской, представляла из себя какой-то «религиозный винегрет», в котором крайне сложно разобраться. Здесь есть отклики даосизма, конфуцианства, буддизма и даже зороастризма, однако это во многом и обуславливает безразличие к религии народных масс. Однако здесь атеизм носит совсем иной характер в сравнении с европейским. Если атеизм в Европе произрастал, как правило, из научных достижений, когда люди полагали, что у человеческого ума больше не существует пределов, что якобы человек уже всё познал и в религии больше не нуждается. Однако очень быстро приходило понимание, что за пределами познанного открывается ещё целая бездна непознанного. И, более того, многие научные открытия всё чаще и чаще стали подтверждать религиозные истины. Такой «волнообразный атеизм» был в Европе времен святителя Николая. Но атеизм японцев носит иной характер. Для высших слоев общества характерен атеизм в чистом виде, в то время как для низших более близко полное или частичное безразличие к вере. Проистекает же такая ситуация из того факта, что многочисленные религиозные учения Японии в значительной мере уже исчерпали, сильно перепутались между собой, настолько, что уже сложно в них разобраться<sup>2</sup>. Такая ситуация совершенно справедливо не удовлетворяла большинство японцев. Поклонение духам – вот основной признак синтоизма, но что это за духи, точно не известно. Их мудрость, сила и величие совершенно справедливо подвергаются сомнениям. Здесь нет, так сказать, «доказательной базы». Про них нет даже таких красочных мифов, как про древнегреческих или древнеримских богов. Учение синтоизма представляет из себя хаос, в котором разобраться крайне сложно. Многим явлениям там вообще не даётся никаких логических объяснений, никаких разумных выводов. Всё там происходит случайно, в том числе само создание мира. Цель его создания также неизвестна. И даже само повествование об этих богах открывает их для читателя не в самых лучших красках. Они действуют зачастую значительно глупее и аморальнее людей, не сознавая смысла своих действий и порядка в них. Кроме того, генеалогия этих богов представляет из себя вообще что-то крайне тёмное и невразумительное.

---

<sup>1</sup> Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского по его своеручным записям. – М.: ПСТГУ, 1996. – С. 96.

<sup>2</sup> Скоробогатко Н. В. Для японцев он стал японцем. Апостольский путь святителя Николая (Касаткина). – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергеевой Лавры, 2016. – С. 78.

Святитель Николай заметил, что общественное положение человека значительно влияло на его религиозные взгляды. Чем оно ниже, тем в большее количество богов верит человек. В то время как для императора было непозволительно воздавать честь духам-предкам какой-либо другой династии, кроме своей собственной. То же самое было характерно для других знатных фамилий в Японии. Кроме того, многие боги-духи могли вовсе не принадлежать ни к каким династиям, а быть просто, так сказать, покровителями каких-то важных открытий полезных ископаемых или жизненно необходимых производств.

Были даже и совсем забавные случаи, когда свергнутый высокого звания сановник грозился всем отомстить, перевоплотившись после смерти в злого духа. И если этому сановнику действительно приходилось умереть после таких угроз, то любые неприятности в той округе сразу же воспринимались как его месть, будь то неприятности природного или техногенного характера. Здесь даже было неважно, что у всех этих неприятностей было совершенно научное и логическое объяснение. И вот чтобы задобрить этого «мстителя», ему тут же строился храм, назначалось определённое богослужение со всеми вытекающими последствиями. Он становился отныне почитаемым в народе, несмотря на свои совершенно несоответствующие этому нравственные качества<sup>1</sup>.

Очевидно, что такие религиозные воззрения очень сложно назвать жизнеспособными. Особенно, если народ становится грамотным и развитым технически. Люди неизбежно начнут понимать всю несостоятельность таких религиозных воззрений. Именно это и происходило в японском обществе.

Также святитель Николай невысоко оценивал влияние буддизма в Японии. Эта мировая религия представляет из себя немалую путаницу, представляющую собой почти бесконечную цепь перерождений всех живых существ, хотя и много положительного можно обнаружить в ней – это призывы к равенству, скромности и нестяжательной жизни. Вообще, по замечаниям святителя, нестяжательная жизнь была присуща многим жителям востока. Там очень тяжёлый дневной труд, постоянная жара, засушливость и другие природные явления приводят человека к состоянию, когда хочется только утолить голод и жажду. А после сидеть где-нибудь под раскидистым деревом и отдыхать, отдавая свой ум философским размышлениям. Это очень похоже на то, что называется в философии созерцанием. Именно этим буддизм привлек многих японцев и именно на этот аспект обратил свой взор святитель Николай, начиная свою проповедь о Христе. Однако мифология буддизма не сильно уступает мифологии синтоизма в смысле невероятных фантазий, которые порой не могут не вызвать улыбку у образованного человека. Этим буддизм отталкивал многих японцев. Конечно,

---

<sup>1</sup> Избранные ученые труды святителя Николая, архиепископа Японского. – М.: ПСТГУ, 2006. – С. 29–31.

нельзя отрицать влияние буддизма на развитие живописи, скульптуры, архитектуры и других направлений творческого искусства в Японии. На руку буддизму играло также и то обстоятельство, что китайские буддисты далеко не все свои священные тексты позволяли переводить на японский язык. Переводы выполнялись выборочно, с отсечением всего того, что обличало буддизм или выставляло его в невыгодном свете для неофитов<sup>1</sup>.

Близкое знакомство с христианской верой японцы получили от католических миссионеров. Произошло это ещё в XVI столетии. Тогда португальские и испанские монахи, принадлежавшие к различным орденам, буквально загорелись проповедью христианства в Японии. Изначально у них действительно были все основания рассчитывать на успех, поскольку японцы искренне заинтересовались новым религиозным учением. Ситуация дошла даже до того, что миссионеры начали уже всерьёз думать о том, что совсем скоро вся Япония покорится папскому престолу. Однако их надеждам не суждено было сбыться! Целый шквал гонений обрушился на христиан со стороны японского правительства уже через несколько лет после начала активной проповеди. Причиной гонений стало отнюдь не отрицание ими христианских истин, а, скорее, чисто политическая подоплека. Дело в том, что в то время Япония была терзаема различными междоусобицами. Император и сёгуны делили власть между собой и не хотели уступать друг другу. Удельная система власти, возникшая в то время, делала Японию очень уязвимой перед лицом любых внешних врагов<sup>2</sup>. Но как же получилось так, что этих врагов японцы увидели именно в лице христианских миссионеров?

На политической арене появилась очень волевая и сильная личность в лице Нобунага. Он также благоволил христианам, поскольку совершенно не верил во все японские вероисповедования. Более того, христианское учение показалось ему намного более нравственным и глубоким, чем учение синтоизма и буддизма. Однако о принятии христианства всей душой со стороны Нобунага не было и речи. Он ненавидел деятелей буддизма и видел в них только вредителей для Японии. Это сподвигло его даже на строительство христианского храма и оказание значительной материальной помощи христианским миссионерам. И кто знает, до чего бы дошло тогда дело, если бы преждевременная смерть не забрала этого политического лидера<sup>3</sup>.

Его сменил Хидееси, который изначально также благоволил христианам, хотя уже на первых порах стал подозревать их в шпионаже. Он называл их не миссионерами, а пропагандистами. В этом уже виделась явная негативная окраска. Однако все его подозрения и переживания оказались не такими уж и безосновательными. Дело в том, что христианские епископы

---

<sup>1</sup> Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай (жизнеописание). – М.: ПСТГУ, 2007. – С. 33–35.

<sup>2</sup> Письмо архимандрита Николая – начальника Японской миссии // Домашняя беседа. – 1875. – № 13. – С. 405.

<sup>3</sup> Освящение храма в Кеото в Японии // Прибавление к Церковным ведомостям. – 1903. – № 29. – С. 1107.

быстро почувствовали своё влияние и власть в японском обществе. Они образовали из себя новый слой аристократии и бывали даже случаи, когда их кареты не уступали дорогу японским аристократам. Такое поведение высшее японское общество стерпеть уже не могло, и последствия не заставили себя долго ждать. Дело было в том, что не только миссионерские успехи ослепили проповедников христианства, но ещё и их политические амбиции. Эти миссионеры по сути своей представляли собой наследников крестовых походов раннего средневековья. Они заявляли, действовали с крестом в руках и для распространения христианской веры, а на самом деле их уже больше интересовали свои собственные политические успехи. Разумеется, что такое их лукавство не могло остаться незамеченным со стороны проницательного и наблюдательного Хидееси.

Более того, и сам Хидееси, и приемник его Иеясу вовсе не были такими людьми, которых можно в чём-то легко убедить или разубедить. И тот и другой сами были недалеко от амбициозных политических планов. В частности, Иеясу в значительной степени реализовал свои политические амбиции по завоеванию части Кореи. Он тщательно вникал в христианское учение, интересовался им и пришёл к неутешительному для миссионеров выводу, что христианство – очень хорошая религия, но она совершенно не годится для Японии. Более того, он всё больше и больше опасался за безопасность своего государства со стороны европейцев. Для него было важнее изгнать не столько христиан из страны, сколько именно европейцев<sup>1</sup>.

Возможно, не было бы таких плачевных последствий для японского христианства, если бы миссионеры сами были настоящими христианами! Однако это было не совсем так на самом деле. Достоверно известен случай, когда скончался один из японских удельных князей и в его доме был обнаружен сундук, доверху забитый драгоценностями из Рима. Кроме того, была обнаружена его переписка с понтификом, из которой ясно следовало, что князь этот был фактически самым настоящим иностранным шпионом и предателем. И это было уже совсем не религиозным вопросом, а политическим! Когда всё это вскрылось, тут же были изданы многочисленные новые эдикты против христиан. Они обвинялись почти поголовно в шпионаже и пропаганде европейской культуры. Ясно, что далеко не все миссионеры были такими. Но изгнаны в то время были почти все. Хотя нашлось несколько смельчаков, которые скрылись на юге Японии и даже пытались организовать восстания против правительства.

Христианство уже успело пустить свои корни, и было много тайных исповедников. Также им благоприятствовали многие политические неурядицы японского правительства тех времён. Была даже попытка объявить эту войну священной<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Япония и Россия // Древняя и новая Россия. – 1879. – № 2. – С. 219.

<sup>2</sup> Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Дневники 1870–1911. – СПб.: Библиополис, 2007. С. 111.

Изначально было ясно, что война эта будет проиграна христианами. Ведь против них были брошены военные силы, а они были простолюдинами. Около восьмидесяти тысяч человек было тогда убито или казнено. Это обстоятельство надолго наложило печать на христианскую веру в Японии. Теперь представления о христианстве были самыми отрицательными у основной массы японцев. Эта религия воспринималась теперь как учащая противлению властям, организации мятежей и бунтов. Более того, христиан стали подозревать во владении колдовскими искусствами и различного рода оккультными практиками. Разумеется, всё это не способствовало распространению христианства и во времена святителя Николая. Он был вынужден считаться с такой предысторией распространения христианского вероучения в Японии.

Незадолго до появления молодого иеромонаха Николая Касаткина в Японии, в середине XIX столетия, было сделано ещё несколько попыток внедрить христианских проповедников в эту страну. Это было время, когда Япония была вынуждена вступать в сношения с иностранцами, поскольку общемировые процессы не давали возможности этого избежать. Разумеется, все их опасения двухвековой давности не остались забытыми. В каждом европейце они продолжали видеть колдуна, шпиона и захватчика. Они пытались договориться с европейцами, чтобы те не распространяли своих религиозных учений. Японцев совершенно не интересовало, к какому именно христианскому течению принадлежат проповедники – протестантизму, папизму или Православию. Они не видели разницы между ними и считали их вредителями в равной степени. Однако европейцы взяли за основу такую позицию, которую можно выразить следующей фразой: «Я убеждён в своей вере и не буду молчать об этом. А слушать меня или нет – решать вам!»<sup>1</sup> – тут же снова всплыли некоторые отголоски христианства в Японии. Были обнаружены тайные христиане, принявшие свою веру от предков. Это действительно очень удивительно, если учесть, с какой силой христианство искоренялось два столетия назад.

Однако далеко не все христиане, обнаруженные в это время, восприняли веру от родителей. Дело в том, что на протяжении всего времени то в одной, то в другой местности продолжали действовать тайные миссионеры. Особенно в такой подспудной деятельности преуспели протестанты. Святитель Николай обратил внимание на следующую особенность: католики пытались обратить в основном представителей низшего и среднего класса, в то время как протестанты смотрели в сторону высшего класса. Особенно это было характерно для кальвинистов, что объяснялось особенностью их учения, убеждающее в том, что богатые и статусные люди предопределены ко спасению.

---

<sup>1</sup> Докладная записка иеромонаха Николая директору Азиатского департамента П. Н. Стремомуху // Русский архив. – 1907. – № 4. – С. 588.

Странно будет полагать, что правительство на местах совсем не знало о том, что в их местности орудуют христианские миссионеры. Разумеется, зачастую это было известно представителям власти. Однако, от раза к разу сталкиваясь с новообращенными христианами, они удивлялись стойкости и неуклонности их веры. С ними пытались вести философские дискуссии, беседы, споры, но ничего из этого не имело успеха. Ситуация доходила до того, что свидетели этих споров зачастую и сами становились христианами. Таким образом, правительство было буквально вынуждено переменить отношение к христианам в положительную сторону.

Религиозная политика Японии к моменту прибытия святителя была весьма специфической. Дело было в том, что христианство также оставалось под запретом, но причина запрета была уже другой. Во второй половине XIX века насущной необходимостью для японцев было поднять авторитет императорской власти. Простыми политическими средствами сделать этого было невозможно, поскольку авторитет монарха был подорван очень серьёзно. Светлые головы быстро поняли, что без религии им не обойтись в этом вопросе. Речь идёт о синтоизме, один из постулатов которого гласит, что править страной должен прямой наследник древних императоров Японии. Наследник этот был известен и торжественный акт передачи ему власти был совершен. Нужно было представить ситуацию таким образом, что власть его священна и дана не людьми, а некими духами – предками<sup>1</sup>.

Разумеется, на этой почве тут же начались гонения на все остальные религии, имевшие хоть какой-то вес на территории Японской империи. В первую очередь это ударило по буддизму. Статуи и храмы Будды нещадно уничтожались и терпели многочисленные поругания. Это вызвало шквал протестов по всей Японии, от одного побережья до другого. Ведь если христианство было крайне мало распространено и к гонениям на него все давно привыкли, то гонения на буддизм стали шоком для многих японцев.

Христианская вера, в свою очередь, была названа правительством «нечестивою». Разумеется, это тут же вызвало недовольства со стороны многочисленных христиан-иностранцев. Дело в определённый момент приняло даже статус дипломатического. Посольства и консульства по всей Японии присылали в правительство недовольства относительно такого наименования их религии. Правительство было вынуждено убрать этот термин из всех официальных указов. Ходили слухи о том, что христиан будут уничтожать физически, но никаких исторических подтверждений этому не было обнаружено. Более того, японское правительство было вынуждено несколько смягчить свою религиозную политику относительно других религий.

Относительно же христианства было даже продекларировано, что отныне японцы будут обходиться со всеми христианами милостиво. Было даже

---

<sup>1</sup> Из письма начальника Японской миссии архимандрита Николая // Странник. – 1877. – № 4. – С. 123–124.

разрешено функционирование нескольких христианских храмов, в которых плечом к плечу молились христиане-иностранцы и христиане-японцы.

Для святителя Николая стало очевидным фактом то, что японская молодёжь стала активно интересоваться христианством. Одна из причин этого заключалась в том, что они, будучи атеистами по фактическим своим убеждениям, не могли не видеть, как христианство активно распространяется и существует уже очень длительное время в Западной Европе, Америки и России. Этот факт вызывал у них искреннее удивление и даже непонимание. Любопытство брало верх и заставляло их изучать христианскую веру как можно глубже и тщательнее.

Для этих молодых людей было очевидным фактом, что невозможно одним указом оживить древнюю религию и предать императорской власти некий священный статус. Многие из них были уже частично европейцами, поскольку получали там образование и возвращались в Японию<sup>1</sup>. Однако взгляды их были далеко не православными и больше напоминали некий винегрет из разных течений христианства и нехристианских религий.

В религиозном же отношении японская нация представляла из себя некую губку, впитавшую в себя множество различных вероучений, невероятно запутанных между собой. Религиозная политика японского правительства была очень неоднородной на протяжении истории. Основная религия японцев – синтоизм – претерпевала глубокий кризис, несмотря на многочисленные попытки её реанимирования. Воспринятый из Китая буддизм к середине XIX века пустил уже очень глубокие корни, став значительно популярнее синтоизма. Эта мировая религия гораздо в большей степени подходила для образованных молодых японцев, которые видели в ней некую глубину. Поиск истины, которым они были всецело заинтересованы позже сыграет решающую роль в принятии ими Православия, глубина которого невероятно масштабнее буддизма. Таким образом, буддизм для многих японцев сыграл роль некоей переходящей стадии от грубого и тёмного язычества к Православному христианству.

Апостол Японии применял очень эффективные теологические приемы в своей проповеди, которые давали ему возможность рассуждать про христианские истины, отталкиваясь от религиозных представлений самих японцев. Глубоко изучив всю религиозную систему Японии, он смог выбрать из неё все самые лучшие аспекты, через которые возможно было провести параллели с христианским учением. Именно это позволило ему приобрести доверия японцев и добиться поистине добрых плодов в своей деятельности, которые видны и по сей день.

---

<sup>1</sup> Письмо архимандрита Николая – начальника Японской миссии // Домашняя беседа. – 1875. – № 13. – С. 401–406.

### ***Литература***

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Сибирская Благовонница, 2015. – 1488 с.
2. Докладная записка иеромонаха Николая директору Азиатского департамента П.Н. Стремоухову // «Русский архив». – 1907. – № 4. – С. 570–615.
3. Из письма начальника Японской миссии архимандрита Николая // Странник. – 1877. – № 4. – С. 123–124.
4. Избранные ученые труды святителя Николая, архиепископа Японского. – М.: ПСТГУ, 2006. – 174 с.
5. Освящение храма в Кеото в Японии // Прибавление к Церковным ведомостям. – 1903. – № 29. – С. 1105–1110.
6. Письмо архимандрита Николая – начальника Японской миссии // Домашняя беседа. – 1875. – № 13. – С. 401–406.
7. Праведное житие и апостольские труды святителя Николая, архиепископа Японского по его своеручным записям. – М.: ПСТГУ, 1996. – 154 с.
8. Святитель Николай Японский. Избранные ученые труды святителя Николая архиепископа Японского. – М.: Издательство ПСТГУ, 2006. – 171 с.
9. Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Дневники 1870 – 1911. – СПб.: Библиополис, 2007. – 747 с.
10. Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай (жизнеописание). – М.: ПСТГУ, 2007. – 158 с.
11. Скоробогатько Н. В. Для японцев он стал японцем. Апостольский путь святителя Николая (Касаткина). – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергеевой Лавры, 2016. – 192 с.
12. Япония и Россия // Древняя и новая Россия. – 1879. – № 2. – С. 211–231.



**К 5-ЛЕТИЮ ВОССОЗДАНИЯ ПЕНЗЕНСКОГО ОТДЕЛА ИППО  
Об источниках по истории Пензенского отдела  
Императорского Православного Палестинского  
Общества до 1917 г.**

*А. В. Горайко,  
Пензенская духовная семинария  
Пензенская областная библиотека им. М. Ю. Лермонтова*

*С воссозданием Пензенского отдела ИППО в 2018 г. в научных кругах возник дополнительный интерес к его истории, длившейся с 1894 по 1917 г. Для всестороннего изучения этого локального исторического процесса, занявшего почти четверть столетия, необходимо ясное понимание его источниковой базы. Полученные результаты исследования призваны помочь организовать представление об источниках информации по истории Отдела с целью появления объективных результатов научных исследований.*

**Ключевые слова:** *Императорское Православное Палестинское Общество, Пензенский отдел, ИППО, Палестинское Общество, источники, история.*

**On the 5th Anniversary of the Reestablishment of  
Penza Branch of the IOPS  
On Sources on the History of Penza Branch of  
the Imperial Orthodox Palestinian Society before 1917**

*A. Gorayko,  
Penza Theological Seminary  
Penza Regional Library named after M. Lermontov*

*Reestablishment of Penza Branch of the IOPS in 2018 sparked additional interest in its history, which lasted from 1894 to 1917, in academic circles. For a comprehensive study of this local historical process, which took almost a quarter of a century, a clear understanding of its source base is necessary. The results of the study are intended to help systematize the sources of information on the history of the Branch in order to yield objective results of scientific research.*

**Keywords:** *Imperial Orthodox Palestinian Society, Penza Branch, IOPS, Palestinian Society, sources, history.*

Международная общественная организация «Императорское Православное Палестинское Общество» является старейшей научной и гуманитарной неправительственной организацией современной России<sup>1</sup>. Однако причина её появления 8 (20) мая 1882 г.<sup>2</sup> была связана с вопросом исключительно политического характера под названием «восточный»<sup>3</sup>. Дело в том, что Крымская война (1853–1856 гг.) изменила международную обстановку на Ближнем Востоке, в т. ч. существенно ограничила возможность Российской империи осуществлять сложившуюся еще с кон. XVIII в. практику протектората (защиты) христианских народов, прежде всего православных, проживавших на территории Османской империи<sup>4</sup>.

Ко времени событий Крымской войны о своей актуальности заявил вопрос организации стихийного движения российских паломников в Палестину и обеспечения их достойными условиями пребывания на Святой Земле<sup>5</sup>. Нам известно, что в сер. XIX ст. российских граждан, совершавших паломничество в земли библейского Израиля, насчитывалось от 200 до 400 человек в год<sup>6</sup>, и этот факт имел перспективу роста. Правительство Российской империи рассмотрело в вековой русской традиции один из важных факторов политического влияния на Ближневосточный регион, инструмент мягкой силы, как бы мы сказали сегодня, и постаралось им воспользоваться с целью возмещения внешнеполитических потерь<sup>7</sup>.

К моменту заключения в 1856 г. Парижского мирного договора уже почти десять лет, с 1847 г., в Иерусалиме действовала Русская Духовная Миссия<sup>8</sup>. Однако для эффективной координации действий российских учреждений, открытых Миссией в Палестине (школ, храмов, земельных участков, подворий, больниц и др.), появилась необходимость в создании отдельной организации. Так, 23 марта (4 апреля) 1859 г. в Санкт-Петербурге появился Палестинский Комитет, который возглавил великий князь Константин Ни-

---

<sup>1</sup> Лисовой Н. Н. Императорское Православное Палестинское Общество: век XIX–XX–XXI // Российская история. – 2007. – № 1. – С. 3.

<sup>2</sup> Лисовой Н. Н. Палестинское общество // Большая Российская энциклопедия – Москва: Большая Российская энциклопедия. – Т. 25. – 2014. – С. 148.

<sup>3</sup> См. об этом: Коптилина С. В. Проблема Святых мест во внешней политике России в конце XIX – начале XX вв. // ППС. 1992. – Вып. 31 (94). – С. 131.

<sup>4</sup> Лисовой Н. Н. Палестинское Православное Общество // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. – Т. 54. С. 290.

<sup>5</sup> Коптилина С. В. Проблема Святых мест... С. 131.

<sup>6</sup> Лисовой Н. Н. Палестинское Православное... С. 290.

<sup>7</sup> См. об этом: Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века 1882–1907. / Вступ. ст. и послесловие Н. Н. Лисового. – Москва, «Императорское Православное Палестинское Общество», Санкт-Петербург, «Издательство Олега Абышко», 2008. С. 373.

<sup>8</sup> Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в святой земле и на ближнем востоке в XIX – начале XX в. - М.: «Индрик», 2006. С. 23.

колаевич Романов<sup>1</sup>. Через 5 лет Комитет сменила Палестинская Комиссия<sup>2</sup>, а 21 мая (2 июня) 1882 г. в столице империи состоялась торжественная церемония открытия Православного Палестинского Общества (ППО)<sup>3</sup>.

Главными целями организации стали «поддержание Православия на Святой земле» (в практическом выражении – миссионерской деятельности, оказании помощи духовенству, храмам и школам и др.), участие в организации паломнических поездок из России в Палестину и обратно, а также научная, религиозно-просветительская деятельность и сборы пожертвований для осуществления всего вышеперечисленного<sup>4</sup>.

24 марта (5 апреля) 1889 г. произошло слияние ППО с Палестинской Комиссией, а само Общество с этого момента стало именоваться «Императорским»<sup>5</sup>, получив, таким образом, формальное подтверждение прямого участия в его деятельности государства и покровительства правящей династии<sup>6</sup>.

Если инициатива по созданию ППО целиком принадлежала одному человеку – чиновнику Министерства финансов, действительному тайному советнику Василию Николаевичу Хитрову (1834–1903)<sup>7</sup>, то идея создания региональных отделов Общества была реализована благодаря Дмитрию Дмитриевичу Смышляеву (1828–1893 гг.), члену-учредителю ППО, уполномоченному Общества в Пермской губернии, впоследствии почётному члену организации<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Лисовой Н. Н. Палестинское Православное... С. 291.

<sup>2</sup> См. об этом : Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое... С. 14.

<sup>3</sup> Лисовой Н. Н. Палестинское общество... С. 148.

<sup>4</sup> См. об этом: Письмо Председателя православного Палестинского общества, Его Императорского Высочества Великого Князя Сергея Александровича на имя Его Преосвященства – с приложением устава общества // Пензенские Епархиальные ведомости. – 1882. – № 19. – Ч. Оф. С. 14.

<sup>5</sup> Собрание узаконений и распоряжений Правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. 15 сентября 1889 г. – № 103. – Ст. 858. – С. 2038–2039.

<sup>6</sup> Лисовой Н. Н. Палестинское Православное... С. 291. См. об этом также: Лисовой Н. Н. Открытие Общества (1882), его устав и структура // Императорское Православное Палестинское Общество Пензенское Региональное Отделение: [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ippo.ru/historyippo/article/otkrytie-obschestva-1882-ego-ustav-i-struktura-pp--200374> (дата обращения: 16.03.2022.).

<sup>7</sup> Дмитриевский А. А. Памяти В. Н. Хитрова: (Ко дню 10-летия со дня его кончины) // СИППО. 1913. Т. 24. Вып. 2. С. 263–272. // Официальный сайт Императорского православного палестинского общества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ros-vos.net/sr/osn/adm/hitrovo/6/> (дата обращения 22.03.2023.) См. также: Лисовой Н. Н. Императорское Православное Палестинское Общество: XIX – XX – XXI вв. // Журнал «Отечественная история». – 2007 г. – № 1. – С. 5.

<sup>8</sup> Члены-учредители Православного Палестинского Общества, С.-Петербург, 21 мая 1882 г. Аннотированный указатель // Официальный сайт Императорского православного палестинского общества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ippo.ru/ipporu/article/chleny-uchrediteli-pravoslavnogo-palestinskogo-obs-201957> (дата обращения 12.03.2023).

Первые отделы возникли на местах спустя почти 9 лет после принятия Советом Общества решения об их создании<sup>1</sup>. Так, в 1893 г. появились отделы в Якутске, а затем в Одессе. На следующий год было создано уже десять региональных организаций (самый большой показатель до 1917 г.)<sup>2</sup>, среди которых, после Волынского, Вятского и Оренбургского, 30 января (11 февраля) 1894 г.<sup>3</sup> был создан и Пензенский отдел – шестой по счёту<sup>4</sup>. Всего же в регионах было основано 52 отдела ИППО<sup>5</sup>, Если учесть тот факт, что епархий к 1914 г. насчитывалось 50<sup>6</sup>, а к 1917 г. – 67<sup>7</sup>, то можно прийти к выводу о том, что инициатива В. Н. Хитрово и Д. Д. Смышляева была поддержана большей частью Русской Православной Церкви.

11 мая 2018 г. в Пензе была воссоздана деятельность регионального отдела ИППО<sup>8</sup>. А через год в России уже действовало более 40 местных организаций Общества<sup>9</sup>, Заслуга в возрождении работы отдела в Сурском крае полностью принадлежит митрополиту Пензенскому и Нижнеомовскому Серафиму (Домнину)<sup>10</sup> (на кафедре с 25 декабря 2013 г.)<sup>11</sup>. Открытие отдела было приурочено к празднованию 220-летия со дня рождения выдающейся пензенской благотворительницы в России и на Святой Земле, статской советницы и кавалерственной дамы, «действительного пожиз-

---

<sup>1</sup> См. подробнее об этом: Нечаева М. Ю. Открытие епархиальных отделов Императорского Православного Палестинского Общества // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – Вып. 1(5). – 2013. С. 109–110.

<sup>2</sup> Ср.: Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское Общество в культурной среде российской провинции [Текст] / М.Ю. Нечаева, В.П. Микитюк. – Москва: Индрик, 2014. С. 22.

<sup>3</sup> По поводу открытия Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // ПЕВ. 1894. Ч. Неоф. – № 13. С. 604.

<sup>4</sup> Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 23.

<sup>5</sup> Там же. С. 277.

<sup>6</sup> Цысь О. П. Православные общественно-религиозные организации Тобольской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. – Нижневартовск : Изд-во Нижнеарт. гуманит. ун-та, 2008. С. 69.

<sup>7</sup> Васильева О. Ю. Сокрушение совести. Из истории церковно-государственных отношений в 1917 году // Православие. Ру [портал]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/973.html> (дата обращения 09.03.2023).

<sup>8</sup> Батяева С. В. Пензенское отделение МОО «ИППО» // Энциклопедия Императорского православного палестинского общества, 1882–2022 гг.: 140-летию ИППО посвящается / Составление, редакция и предисловие С.Ю. Житенёва. – М.: Издательство «Индрик», 2022. С. 649.

<sup>9</sup> Лисовой Н. Н. Палестинское Православное... С. 299.

<sup>10</sup> См. об этом: Хижняк Я. Г. История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского Общества // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. – Пенза. – Вып. 1 (11). – 2019. С. 58.

<sup>11</sup> Белохвостиков Е. П., М. М. Э. Пензенская и Нижнеомовская епархия // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. – Т. 55. – С. 318.

ненного члена ИППО»<sup>1</sup> – Марии Михайловны Киселёвой (09.(20).06.1798 – 06.(18).12.1887 гг.)<sup>2</sup>.

Открытие регионального отдела в Пензе спровоцировало дополнительный интерес исследователей к его истории<sup>3</sup>, а также истории ИППО в Пензенском крае в целом<sup>4</sup>. Полученные научные данные способны расширить рамки понимания актуальности современной деятельности Общества, а также стать частью всеобщего процесса анализа и систематизации сведений по истории ИППО и общественной жизни в дореволюционной России<sup>5</sup>, насчитывающего уже более ста лет<sup>6</sup>.

В связи с тем, что процесс изучения истории Пензенского отдела ещё не завершён<sup>7</sup>, особую актуальность имеет вопрос об источниковой базе научных изысканий.

Палитра исторических документов, раскрывающих подробности прошлого ИППО в России до 1917 г., достаточно богата. Хотя на данный момент нет общепринятой классификации таких источников<sup>8</sup>, однако по своим внешним признакам они легко делятся на две группы: документы Общества и его публикации. В первую группу можно отнести Устав ИППО и дополнение к нему, законодательные документы Российской империи, кото-

<sup>1</sup> Батяева С. В. Пензенское отделение МОО... С. 649. См. об этом также: Лисовой Н. Н., Бутова Р. Б. Киселёва Мария Михайловна // Энциклопедия Императорского православного палестинского общества, 1882–2022 гг.: 140-летию ИППО посвящается / Составление, редакция и предисловие С.Ю. Житенёва. – Москва: Издательство «Индрик», 2022. С. 366. См. альтернативное мнение о том, что М.М. Киселёва имела статус «почетного члена» ИППО: Горайко А. В. История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского общества через призму деятельности М. М. Киселёвой (по материалам историографии) // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» – Пенза. – Вып. 4(26), 2022. С. 49–50.

<sup>2</sup> Головина А. Ф. Киселёва Мария Михайловна // Пензенская энциклопедия / гл. ред. К. Д. Вишневский. – М. : Большая рос. энцикл., 2001. С. 236. См. также: Тюстин А. В. Дворянский некрополь Пензенского края / А. В. Тюстин // Земство. 1995. № 5. С. 68.; Рассказова Л. В. Киселёва Мария Михайловна // Пензенская энциклопедия: [80-летию Пензенской области посвящается: в 2 т.] / редсовет: О. В. Ягов (предс.) [и др.]; гл. ред. А. Ю. Казаков. – [2-е издание, уточненное и дополненное]. – Пенза: Областной издательский центр. – Т. 1. 2019. С. 542.

<sup>3</sup> Горайко А. В. История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского общества до 1917 г.: историография вопроса // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии». – Пенза. – Вып. 3(25), 2022. С. 36–44.

<sup>4</sup> См., к примеру : Хижняк Я. Г. История Пензенского отделения... С. 54–59., также: Мелхиседек (Хижняк Я. Г.), иером. Организация сбора пожертвований православным духовенством Пензенской епархии на нужды Святой Земли // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» – Пенза. – Вып. 4(26). 2022. С. 62–81., и др.

<sup>5</sup> Проблема создания базы данных по истории ИППО в России хорошо описана в работе М. Ю. Нечаевой и В. П. Микитюк Императорское Православное Палестинское..., также см.: Нечаева М. Ю. Банк данных «Просопография Православного Палестинского общества»: обоснование и концептуальное проектирование // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. – Вып. 4(28). С. 203–257.

<sup>6</sup> Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское Общество. Обзор истории с момента основания до 1917 г. // ВИД. – СПб., 2013. – Т. 32. С. 472.

<sup>7</sup> См. об этом: Горайко А. В. История Пензенского отделения... С. 41–42.

<sup>8</sup> Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское... С. 472.

рые касались деятельности Общества, а также делопроизводственную документацию, мемуары, письма, биографические данные членов организации, журналы заседаний и отчёты о проделанной работе как центрального Совета, так и региональных отделений и др. Во вторую группу можно включить печатные издания Общества научного, просветительского, информационного характера на страницах таких журналов, как «Православный Палестинский сборник» (ППС) (либо «Палестинский сборник»), «Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества» (СИППО) (издавался с 1889 по 1917 гг. и в 1926 г.)<sup>1</sup>, а также местных региональных изданий, как правило, епархиальных и губернских ведомостей. Сюда же можно добавить и множество дошедших до нас исторических свидетельств в виде публикаций частных документов, брошюр<sup>2</sup>, мемуаров, а также индивидуальных приглашений, проповедей, воззваний и публичных обращений правящих архиереев на страницах местной прессы и др.<sup>3</sup>

Хорошая сохранность источников и их количество позволяет исследователям рассчитывать на создание в перспективе общей базы данных и успешное проведение просопографических исследований (создания коллективного портрета членов ИППО)<sup>4</sup>.

Несмотря на то, что канцелярское делопроизводство региональных представительств велось по заданному стандарту, накопленные каждым из отделов документальные исторические сведения вносят свой оригинальный вклад в общую палитру знаний об ИППО времен империи<sup>5</sup>.

Отметим также, что на данный момент из 52 отделов Общества, существовавших до 1917 г., только четыре сохранили свою документацию, собранную в отдельные фонды в местных архивах: Архангельский (Ф. 489., 32 дела), Тульский (Ф. 1670., 27 дел), Рязанский (Ф. 252., 18 дел) и Казанский (Ф. 561., 8 дел)<sup>6</sup>.

Что касается Пензенского отдела, то для исследователей основными источниками информации служат материалы, хранящиеся в фондах Государственного архива Пензенской области (ГАПО), а также помещённые на страницах печатных периодических изданий, прежде всего, таких, как «Сообщение

---

<sup>1</sup> Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое... С. 20.

<sup>2</sup> См. об этом на примере отдела в Твери: Нечаева М. Ю. Открытие епархиальных отделов... С. 127.

<sup>3</sup> К примеру, через сведения о проведении Палестинских чтений, отзывы о них священнослужителей, предложения об улучшении деятельности ИППО, прошения о принятии в члены Общества и комментарии к ним.

<sup>4</sup> Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований по истории Православного палестинского общества: подходы цифровой эпохи // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. – № 4. С. 161.

<sup>5</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 16.

<sup>6</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. «Желая посвятить себя Святым местам...» // Документ. Архив. История. Современность. – Вып. 12. Екатеринбург, 2011. С. 431., а также Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 153.

ния ИППО» и «Пензенские епархиальные ведомости» (ПЕВ)<sup>1</sup>. С большим облегчением историками воспринимается факт оцифровки выпусков ПЕВ до 1917 г., сканы которых размещены в открытом доступе на электронных ресурсах Российской национальной библиотеки (РНБ) (г. Санкт-Петербург)<sup>2</sup>, а также Пензенской областной библиотеки им. М. Ю. Лермонтова<sup>3</sup>, поскольку по своей информативности они занимают одно из ведущих мест в исследованиях краеведов. При этом необходимо учесть, что этот источник информации не отражает максимально полно деятельность региональных организаций<sup>4</sup>.

Говоря о документальных свидетельствах по истории Пензенского отдела, хранящихся непосредственно в ГАПО, отметим, что они не были выделены в отдельный фонд, как это произошло в Туле или Казани. Главной причиной такого положения дел послужил, по-видимому, факт утери если не всех, то большинства документов в силу известных исторических обстоятельств. Если же учесть, что из 52 отделов только четыре сохранили свои фонды, то можно отметить, что пензенские краеведы оказались в сложном положении наравне с большинством других исследователей истории региональных представительств ИППО.

Таким образом, историкам Пензенского отдела приходится осуществлять сбор актуальных данных, можно сказать, по крупицам, из самых разных по своему происхождению документов, хранящихся в ГАПО<sup>5</sup>. При этом отдельного внимания заслуживают фонды Пензенской духовной консистории, где можно найти сведения о внутренней жизни епархии, а также фонды благочиний, храмов (клировые ведомости), монастырей (ведомости о монашествующих), собрания дел о деятельности губернаторов<sup>6</sup>, государственных, общественных и финансовых учреждений<sup>7</sup>. Выйти же не-

---

<sup>1</sup> Хижняк Я. Г. История Пензенского отделения... С.55.

<sup>2</sup> Официальный сайт Российской национальной библиотеки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://primo.nlr.ru/primoexplore/search?vid=07NLR\\_VU1&tab=default\\_tab&facet=&query=any,contains,%D0%BF%D0%B5%D0%BD%D0%B7%D0%B5%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5%20%D0%B5%D0%BF%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%8B%D0%B5%20%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8](https://primo.nlr.ru/primoexplore/search?vid=07NLR_VU1&tab=default_tab&facet=&query=any,contains,%D0%BF%D0%B5%D0%BD%D0%B7%D0%B5%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5%20%D0%B5%D0%BF%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%8B%D0%B5%20%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8) (дата обращения 30.03.2023)

<sup>3</sup> Официальный сайт Пензенской областной библиотеки им. М.Ю. Лермонтова. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://liblermont.ru/ev/> (дата обращения 30.03.2023)

<sup>4</sup> См. об этом : Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 162.

<sup>5</sup> Об ИППО отсутствуют упоминания в Путеводителе по фондам государственного архива Пензенской области периода до 1917 года / сост. Л. Н. Кушкова, под ред. Т. А. Евневич. – Пенза : Типография № 1, 2009. – 266 с. А также в ст. Евневич Т. А. История русской православной церкви в документах Государственного архива Пензенской области // Краеведение. Пенза. 1998. № 3-4. С. 144-147.

<sup>6</sup> См., к примеру, о А. А. Горяйнове : ГАПО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 6286, или о его преемнике П. Д. Святополк-Мирском : ГАПО. Ф. 6. Оп. 1 Д. 6727. Л. 104.

<sup>7</sup> Ср.: Нечаева М. Ю. Банк данных «Просопография Православного Палестинского общества»: обоснование и концептуальное проектирование // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. Вып. 4(28). С. 238.

посредственно на документы, принадлежавшие архиву Пензенского отдела ИППО, используя современные информационные ресурсы региона, является одной из приоритетных задач сегодняшнего дня.

Понятно, что документы, связанные с канцелярским делопроизводством пензенского Отдела, имеют в нашем случае первостепенное значение. Нам известно, что только за первый год существования местного представительства Палестинского Общества (январь 1894 – март 1895 гг.) было зафиксировано более двухсот входящих документов, а исходящих – 223. За это время состоялось два собрания членов Пензенского отдела и столько же собраний его Совецательного совета<sup>1</sup>. Естественно, что все эти процессы отражались на бумаге. Исходя из данных доступных нам источников, а также современной историографии, мы можем предположить, что в накопленных за первый год почти пятистах документах находились заявления на вступление в члены Общества с отзывами на них, корешки квитанционных книжек, выписки из «приходо-расходной книги»<sup>2</sup>, переписка по постановке и выемке кружек для сбора пожертвований<sup>3</sup>, сведения о благотворителях, выдаче паломнических книжек и заграничных паспортов<sup>4</sup> и др. Почти вся документация просматривалась председателем Отдела, на тот момент епископом Пензенским и Саранским Павлом (Вильчинским) (на кафедре 1893–1902 гг.)<sup>5</sup>, а затем направлялась им на решение вопроса либо делопроизводителю, либо казначею<sup>6</sup>.

Схема внутреннего движения документации в отделах на местах была примерно следующей: на страницах местной епархиальной прессы, которая служила основным каналом общения руководства ИППО со своими членами на центральном и региональном уровнях, по общему плану публиковались отчёты о проделанной работе, в т. ч. за год. В то же время оригинал документа (либо его копия) хранился в собственном архиве отдела<sup>7</sup>, а его дубликат направлялся в центральный Совет организации<sup>8</sup>.

Важно отметить, что на похожие по форме и структуре исторические документы опираются в своих исследованиях историки других региональ-

---

<sup>1</sup> Приложения к отчету о деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за первый отчетный 1894–95 г. существования отдела (с 13 мая 1894 г. по 1 марта 1895 года) (окончание) // ПГВ. – 1895. – № 109. – С. 2.

<sup>2</sup> Отчет о деятельности пензенского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за первый отчетный 1894–95 г. существования отдела (с 13 мая 1894 г. по 1 марта 1895 года) (продолжение) // ПГВ. – 1895. – № 102. – С. 2.

<sup>3</sup> Руководящие правила для действия отделов и уполномоченных Императорского Православного Палестинского Общества // СИППО: журнал. – 1895. – Т. VI. Приложения. – Санкт-Петербург: Тип. В. Кишбаума. С. 37.

<sup>4</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 162.

<sup>5</sup> Дворжанский А. И. Пензенские архипастыри // Краеведение. Спецвыпуск к 200-летию Пензенской епархии. – Пенза, 1999. С. 9.

<sup>6</sup> Отчет о деятельности пензенского отдела... С. 2.

<sup>7</sup> Четыре таких региональных архива сохранились : в Казани, Архангельске, Рязани и Туле.

<sup>8</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 152.



ных отделов ИППО<sup>1</sup>, что даёт пензенским краеведам широкое поле возможностей для применения историко-сравнительного метода.

Отдельное внимание также следует уделить такому уникальному источнику информации, как «Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества»<sup>2</sup>, где в системном порядке дается представление об историографии интересующей исследователя научной проблемы, начиная с 1881 г.

Таким образом, исследователям истории Пензенского отдела ИППО до 1917 г. предстоит большая работа по поиску документов из архива отдела. Высокую научную актуальность сохраняет также вопрос введения в научный оборот недостающей исторической информации из фондов государственных хранилищ федерального значения.

В связи с этим следует иметь в виду, что основной объём делопроизводственной документации по истории Отделов ИППО представлен в архивах Москвы и Санкт-Петербурга<sup>3</sup>. Обширное собрание документов, прежде всего прошений на вступление в членство Общества<sup>4</sup>, рекомендации, отзывы и биографические сведения просителей<sup>5</sup>, а также сводные статистические материалы, письма<sup>6</sup> и др<sup>7</sup>, хранятся в Архиве внешней политики Российской империи (АВПРИ) Историко-документального департамента МИД России в Москве<sup>8</sup>. Исследователей истории присутствия ИППО в Пензенском крае особенно заинтересует фонд 337–2. (описи 7 и 13)<sup>9</sup>. Однако

---

<sup>1</sup> См., к примеру, о содержании фонда Рязанского отдела: Нечаева М. Ю. Открытие епархиальных отделов... С. 127.

<sup>2</sup> См.: Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества (1881–2007 гг.) / Библиотека Российской академии наук, Императорское Православное Палестинское Общество; науч. рук. В. П. Леонов; отв. ред. Н. Н. Лисовой. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Санкт-Петербург: БАН; Альфарет, 2009. – 444 с. (В Пензенской областной библиотеке им. М. Ю. Лермонтова такого указателя не нашлось. В качестве альтернативы можно воспользоваться: Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества (1881–2006). / Кол. авт. Российская академия наук. Библиотека (Санкт-Петербург); Кол. авт. Императорское православное Палестинское общество, Отв. сост. Пумпян Галина Захаровна. – Санкт-Петербург : Изд-во Библиотеки Российской академии наук (БАН), 2006. – 242 с. (Заказать в Пензу можно через службу межбиблиотечного абонемента (МБА).

<sup>3</sup> Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское Общество (по Петербургским архивам) // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге / под ред. И. П. Медведева. – СПб.: Изд-во Дмитрий Буланин, 1995. С. 141.

<sup>4</sup> На страницах некоторых региональных епархиальных ведомостей, но не пензенских, также можно было найти подобного рода информацию. См., к примеру, об издании в Орле: Балдин К. Е. Деятельность Императорского Православного Палестинского общества на страницах «Епархиальных ведомостей» в конце XIX – начале XX в. // На пути к гражданскому обществу. – 2013. № 1–2. С. 38.

<sup>5</sup> Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 162.

<sup>6</sup> Упоминание о письмах в делопроизводстве Пензенского отдела см.: Отчет о состоянии и деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за период времени с 1 марта 1898 по 1 марта 1899 года // ПЕВ. – 1899. – Ч. Оф. № 16. – С. 153.

<sup>7</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 17.

<sup>8</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. «Желая посвятить себя... С. 431.

<sup>9</sup> В них представлена переписка о приеме в члены Общества из подлинных прошений и черновиков ответов. См. об этом: там же.

следует учесть, что распорядок работы в АВПРИ предполагает ограничения посетителей по использованию компьютерной техники, а также копированию материалов<sup>1</sup>.

Ещё одно собрание древностей, которое вызывает интерес краеведов, находится в Санкт-Петербурге. Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской Академии Наук (АВ ИВР РАН) содержит 120-й фонд, где находится «некоторое количество документов, относящихся к периоду до 1917 г.», в т. ч. о школах Общества. Отметим также, что большая часть документов этого фонда имеет хорошее описание<sup>2</sup>.

Говоря о нашем аспекте интереса и возможностях Северной столицы, особенно отметим фонд № 253 Отдела рукописей РНБ (архив А. А. Дмитриевского), где хранится определенное количество документов, говорящих о прошлом ИППО, а также исследования историка-литургиста Алексея Афанасьевича Дмитриевского (1856–1929) по истории Общества<sup>3</sup>.

В Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии Наук (СПФ АРАН) в личных фондах В. В. Латышева, И. Ю. Крачковского и П. К. Ковцова также находится солидный пласт информации по истории ИППО<sup>4</sup>.

Отметим также ещё фонды Канцелярии Синода<sup>5</sup> Российского государственного исторического архива (РГИА), где находятся достаточно важные ежегодные отчёты епископата Русской Православной Церкви, в которых описывается текущая жизнь епархий, в т. ч. и Отделов ИППО<sup>6</sup>. Могут вызвать интерес исследователя и фонды Рукописей Синода (Ф. 834.), Канцелярии обер-прокурора Синода (Ф. 797.) и коллекция Формулярных списков чинов гражданского ведомства (Ф. 1349.)<sup>7</sup>. Там же, в РГИА, можно найти, к примеру, и важную информацию о служении на Пензенской кафедре упомянутого выше епископа Пензенского и Саранского Павла (Вильчинского)<sup>8</sup>.

В связи с тем, что архивные материалы, касающиеся истории Отдела в Пензе, еще не введены в научный оборот<sup>9</sup>, основным источником исторических сведений на сегодняшний момент являются печатные публикации центрального Совета организации на страницах СИППО и его регионально-

<sup>1</sup> Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 153.

<sup>2</sup> См. об этом: Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское... С. 479.

<sup>3</sup> См. об этом: Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское... С. 479.

<sup>4</sup> См. об этом: там же.

<sup>5</sup> Ф. 796.

<sup>6</sup> Цысь В. В., Цысь О. П. Отделы Императорского Православного Палестинского общества в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв.: основные направления, содержание и результаты деятельности: Монография. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2014. – С. 11.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Ф. 796. Оп. 442. Д. 1462, 1575, 1735, 1794, 1853, 1911. См. об этом: Дворжанский А. И. История Пензенской епархии / А. И. Дворжанский; под общ. ред. архиепископа Пензенского и Кузнецкого Серафима. – Пенза: Пензенское епархиальное управление. – 1999. – С. 192.

<sup>9</sup> Ср. с др. отделами ИППО: Галай Ю. Г. Нижегородский отдел Императорского Православного Палестинского Общества // Православный Палестинский сборник. – 2005. – № 39. – Вып. 102.: [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ippo.ru/foreign/article/nizhegorodskiy-otdel-imperatorskogo-pravoslavnogo--200357> (дата обращения 01.03.2023).

го отдела в Пензе на страницах пензенских епархиальных и губернских ведомостей<sup>1</sup>.

В изданиях СИППО<sup>2</sup>, как периодическом печатном органе ИППО, была отражена обширная деятельность Общества на всем пространстве дореволюционной России<sup>3</sup>. Причём, на страницах журнала можно обнаружить не только статистические данные и сухую констатацию, но и серьёзный анализ происходящего, в т. ч. и об открытии отделов в знаменательном для Пензы 1894 г<sup>4</sup>. Такая особенность содержания издания только увеличивает его вес как исторического источника и даже даёт возможность исследователям воспринимать его публикации как часть историографии изучаемого вопроса<sup>5</sup>. До февраля 1917 г. редакция журнала выпустила в свет 27<sup>6</sup> номеров<sup>7</sup>, Однако, не смотря на научную ценность издания, оно является на сегодняшний день библиографической редкостью<sup>8</sup> и малодоступно для исследователей истории региональных отделов Палестинского общества.

Другим важнейшим источником по истории Пензенского отдела являются публикации на страницах местных периодических изданий: ПЕВ и «Пензенских губернских ведомостей» ПГВ<sup>9</sup>. К изданиям составлены систематические указатели статей<sup>10</sup>, что существенно облегчает работу истори-

---

<sup>1</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 153.

<sup>2</sup> См. указатель к статьям издания до 1900 г. : Общий указатель статей, помещенных в отчетах, сообщениях Имп. Православного Палестинского Общества и приложениях к ним, с 1882 по 1900 г. // СИППО. 1900 (1901). – Т. 11, ноябрь-декабрь. С. 747–765.

<sup>3</sup> См. об этом: Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское... С. 492. Также: Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое... С. 21.

<sup>4</sup> См., к примеру: СИППО. 1894 г. – Т. 5. Февраль. С. 70–72., Апрель. С. 241–246.

<sup>5</sup> Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 16.

<sup>6</sup> Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества // Россия и Христианский Восток : [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ros-vos.net/library/6/sippo/> (дата обращения 22.02.2023).

<sup>7</sup> См. библиографическое описание большинства тт.: Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское Общество: численность и состав членов в конце XIX-начале XX вв. // Историко-педагогические чтения. 2013. – № 17. С. 499–500.

<sup>8</sup> См. об этом: Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 16.

<sup>9</sup> См. об этом, к примеру: Балдин К. Е. Создание местных организаций Императорского Православного Палестинского Общества (1890-е гг.) // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». – 2012. – Выпуск 4 (12). С. 9. Также: Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 153.

<sup>10</sup> Указатель к Пензенским Епархиальным Ведомостям за 1866 – 1900 гг. / Приложение к «Пензенским Епархиальным Ведомостям» 1902 года – Пенза : Тип. Губерн. Правления, 1902. 108 с.; См. также: Пензенские губернские ведомости. Первое пятидесятилетие 1838 – 1887 гг. Отдел неофициальный: систематический свод статей, относящихся к Пензенскому краю, хронологический и алфавитные указатели / сост. Васильев И. И. – Пенза: Губернская типография, 1889. – 311 с.; Существует также : Именной указатель к журналу “Пензенские епархиальные ведомости” // Церковно-исторический комитет Пензенской епархии [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://historypenza.ru/imennoj-ukazatel-k-zhurnalu-penzenskie-eparhialnye-vedomosti/> (дата обращения 04.04.2023.)

кам, однако указанные в них данные не являются полными и требуют более внимательного отношения к первоисточнику<sup>1</sup>.

Максимально полно деятельность Отдела в Пензе была отражена именно на страницах епархиального периодического издания. Такое обстоятельство стало естественным следствием позиции центрального Совета ИППО, который рассматривал церковные периодические издания как основной канал общения с членами Общества, а также средство привлечения внимания к своей деятельности<sup>2</sup>. Кроме того, у ПЕВ была очень широкая аудитория: издание выписывалось всеми приходами и монастырями епархии, а сама редакция благожелательно относилась к инициативам местных православных сообществ о публикации своих информационных материалов<sup>3</sup>.

На страницах ПЕВ исследователь может рассчитывать на получение основного объёма исторической информации, которая даёт возможность сформировать базовое представление о деятельности регионального отдела. Так, в публикациях епархиальных ведомостей присутствуют данные о членах Общества и их социальном происхождении, основных направлениях работы Отдела и их результатах, финансовых доходах, их источниках и статьях распределения полученных средств, о ежегодных собраниях, уставных документах, переписке Совета отдела с центральными органами и мн. др<sup>4</sup>. Таким образом, публикации, размещённые на страницах ПЕВ, имеют особую научную значимость, являясь основным источником по изучению истории Пензенского отдела ИППО.

Что касается ПГВ, то редакционная политика издания вынуждала проявлять избирательность в информационных поводах, поэтому на страницах газеты мы можем встретить только ту информацию, которая имела общественный резонанс<sup>5</sup>. В силу этого обстоятельства ПГВ уступают ПЕВ в информативности, однако сохраняют научную актуальность важного исторического источника по истории ИППО в Пензенском регионе.

В силу высокого уровня развития современных цифровых технологий исследователь истории Пензенского отдела вправе рассчитывать на активное использование в своей работе оцифрованных копий исторических документов, в т. ч. и из архивных фондов<sup>6</sup>. В связи с этим особую злободневность приобретают те исторические источники, которые были переизда-

---

<sup>1</sup> См. о ПЕВ как историческом источнике: Горайко А. В. «Пензенские епархиальные ведомости» как исторический источник: аспекты возможного (по материалам историографии) // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии». – Пенза: Вып. 2(24), 2022. С. 27–45.

<sup>2</sup> Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований..., См. также: Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 278.

<sup>3</sup> Там же. С. 15.

<sup>4</sup> См. об этом : Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С.15., С. 278.

<sup>5</sup> См. об этом : Балдин К. Е. Деятельность Императорского Православного... С. 37. Также: Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 15.

<sup>6</sup> См. еще об актуальности вопроса: Нечаева М. Ю. Информационное обеспечение исследований... С. 155.

ны и присутствуют, как правило, в качестве приложений<sup>1</sup> в современных, а значит доступных, изданиях<sup>2</sup>. Отдельного внимания заслуживает официальный сайт ИППО<sup>3</sup>, где размещено большое количество документов и фотографий по истории Общества<sup>4</sup>.

Таким образом, можно отметить, что история Пензенского отдела ИППО до 1917 г. представлена большим количеством исторических источников самого разного происхождения, от официальной документации и канцелярского делопроизводства до газетных публикаций и частной переписки. При этом большая часть основной информации представлена в виде публикаций на страницах периодических изданий и оцифрована. Однако для объективного исследования исторического процесса необходимо задействовать все виды источников, в т. ч. и те, которые хранятся в архивах федерального значения. В силу того, что архив Отдела полностью не сохранился и, как следствие, его документы не организованы в хранилищах ГАПО в виде отдельного фонда, поиск актуальной научной информации существенно затруднён. При этом факты переизданий важнейших документов Общества, а также наличие некоторых документов в электронном виде на официальном сайте ИППО несколько упрощают выполнение поставленных задач.

Полученные результаты научных исследований, основанные на использовании всего спектра исторических источников по истории Пензенского регионального отдела ИППО, позволят глубже понять истоки происхождения воссозданного в 2018 г. отделения, дополнить общее представление об истории ИППО и социальной жизни в Российской империи, а также сформировать положительное информационное поле для привлечения внимания к современной деятельности Императорского Православного Палестинского Общества.

### *Литература*

1. Балдин К. Е. Создание местных организаций Императорского Православного Палестинского Общества (1890-е гг.) // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». – 2012. – Выпуск 4 (12). С. 8–16.
2. Балдин К. Е. Деятельность Императорского Православного Палестинского общества на страницах «Епархиальных ведомостей» в конце XIX – начале XX в. // На пути к гражданскому обществу. – 2013. – № 1–2. – С. 37–47.
3. Батяева С. В. Пензенское отделение МОО «ИППО» // Энциклопедия Императорского православного палестинского общества, 1882–2022 гг.:

---

<sup>1</sup> См. в Нечаева М. Ю. Императорское Православное Палестинское... С. 287–368.

<sup>2</sup> См. также : Нечаева М. Ю. «Желая посвятить себя... С. 436–455.

<sup>3</sup> Официальный сайт Императорского православного палестинского общества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.ipro.ru/> (дата обращения 05.04.2023).

<sup>4</sup> См. об этом : Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское... С. 479.

140-летию ИППО посвящается / Составление, редакция и предисловие С. Ю. Житенёва. – М.: Индрик, 2022. С. 649–650.

4. Белохвостиков Е. П., М. М. Э. Пензенская и Нижнеломовская епархия // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. – Т. 55. – С. 301–319.

5. Васильева О. Ю. Сокрушение совести. Из истории церковно-государственных отношений в 1917 году // Православие. Ру [портал]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/973.html> (дата обращения 09.03.2023).

6. Галай Ю. Г. Нижегородский отдел Императорского Православного Палестинского Общества // Православный Палестинский сборник. 2005. № 39. Вып. 102.: [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ippo.ru/foreign/article/nizhegorodskiy-otdel-imperatorskogo-pravoslavnogo--200357> (дата обращения 01.03.2023).

7. ГАПО. – Ф. 5. – Оп. 1. – Д. 6286.

8. ГАПО. – Ф. 6. – Оп. 1. – Д. 6727.

9. Головина А. Ф. Киселёва Мария Михайловна // Пензенская энциклопедия / гл. ред. К. Д. Вишневский. – М.: Большая рос. энцикл., 2001. – С. 236.

10. Горайко А. В. «Пензенские епархиальные ведомости» как исторический источник: аспекты возможного (по материалам историографии) // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии». – 2022. – № 2(24). – С. 27–45.

11. Горайко А. В. История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского общества через призму деятельности М. М. Киселёвой (по материалам историографии) // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» – 2022. – № 4(26). – С. 45–61.

12. Горайко А. В. История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского общества до 1917 г.: историография вопроса // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии». – 2022 – №3(25). – С. 36–44.

13. Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское Общество (по Петербургским архивам) // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге / под ред. И. П. Медведева. – СПб.: Изд-во Дмитрий Буланин, 1995. – С. 134–156.

14. Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское Общество. Обзор истории с момента основания до 1917 г. // ВИД. – СПб., 2013. – Т. 32. – С. 472–497.

15. Дворжанский А. И. История Пензенской епархии / А. И. Дворжанский ; под общ. ред. архиепископа Пензенского и Кузнецкого Серафима. – Пенза: Пензенское епархиальное управление. – 1999. 512 с.

16. Дворжанский А. И. Пензенские архипастыри // Краеведение. Спец-выпуск к 200-летию Пензенской епархии. Пенза, 1999. С. 7–10.
17. Дмитриевский А. А. Памяти В. Н. Хитрово (Ко дню 10-летия со дня его кончины) // СИППО. 1913. – Т. 24. – Вып. 2. – С. 263–272. // Официальный сайт Императорского православного палестинского общества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ros-vos.net/sr/osn/adm/hitrovo/6/> (дата обращения 22.03.2023.)
18. Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века 1882–1907. / Вступ. ст. и послесловие Н. Н. Лисового. – Москва, «Императорское Православное Палестинское Общество», Санкт-Петербург, «Издательство Олега Абышко», 2008. 448 с.
19. Евневич Т. А. История русской православной церкви в документах Государственного архива Пензенской области // Краеведение. – Пенза. 1998. № 3–4. – С. 144–147.
20. Именной указатель к журналу “Пензенские епархиальные ведомости” // Церковно-исторический комитет Пензенской епархии [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://historypenza.ru/imennoj-ukazatel-k-zhurnal-u-penzenskie-eparxialnye-vedomosti/> (дата обращения 04.04.2023.)
21. Коптилина С. В. Проблема Святых мест во внешней политике России в конце XIX – начале XX вв. // ППС. 1992. Вып. 31 (94). С. 131–133.
22. Лисовой Н. Н. Императорское Православное Палестинское Общество: XIX – XX – XXI вв. // Журнал «Отечественная история». 2007 г. – № 1. С. 3–22.
23. Лисовой Н. Н. Открытие Общества (1882), его устав и структура // Императорское Православное Палестинское Общество Пензенское Региональное Отделение: [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ippo.ru/historyippo/article/otkrytie-obschestva-1882-ego-ustav-i-struktura-nn--200374> (дата обращения: 16.03.2022.).
24. Лисовой Н. Н. Палестинское общество // Большая Российская энциклопедия – Москва: Большая Российская энциклопедия. – Т. 25. 2014. С. 147–149.
25. Лисовой Н. Н. Палестинское Православное Общество // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. – Т. 54. С. 290–299.
26. Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в святой земле и на ближнем востоке в XIX – начале XX в. – М.: Индрик, 2006. 512 с.
27. Лисовой Н. Н. Императорское Православное Палестинское Общество: век XIX–XX–XXI // Российская история. – 2007. – № 1. – С. 3–22.
28. Лисовой Н. Н., Бутова Р. Б. Киселёва Мария Михайловна // Энциклопедия Императорского православного палестинского общества, 1882–2022 гг.:





В4%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8 (дата обращения 30.03.2023)

41. Пензенские губернские ведомости. Первое пятидесятилетие 1838 – 1887 гг. Отдел неофициальный: систематический свод статей, относящихся к Пензенскому краю, хронологический и алфавитные указатели / сост. Васильев И. И. – Пенза: Губернская типография, 1889. 311 с.

42. Письмо Председателя православного Палестинского общества, Его Императорского Высочества Великого Князя Сергея Александровича на имя Его Преосвященства – с приложением устава общества // Пензенские Епархиальные ведомости. – 1882. – № 19. – Ч. Оф. – С. 13–19.

43. По поводу открытия Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // ПЕВ. – 1894. – Ч. Неоф. № 13. – С. 598–607.

44. Приложения к отчёту о деятельности Пензенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за первый отчётный 1894–95 г. существования отдела (с 13 мая 1894 г. по 1 марта 1895 года) (окончание) // ПГВ. – 1895. – № 109. – С. 2.

45. Путеводитель по фондам государственного архива Пензенской области периода до 1917 года / сост. Л. Н. Кушкова, под ред. Т. А. Евневич. – Пенза: Типография № 1, 2009. 266 с.

46. Рассказова Л. В. Киселёва Мария Михайловна // Пензенская энциклопедия: [80-летию Пензенской области посвящается: в 2 т.] / редсовет: О. В. Ягов (предс.) [и др.]; гл. ред. А. Ю. Казаков. – [2-е издание, уточненное и дополненное]. – Пенза: Областной издательский центр. – Т. 1. – 2019. – С. 542.

47. Руководящие правила для действия отделов и уполномоченных Императорского Православного Палестинского Общества // СИППО: журнал. – 1895. – Т. VI. Приложения. – Санкт-Петербург. Тип. В. Киршбаума. С. 17–76.

48. СИППО. – 1894 г. – Т. 5. Февраль. – С. 70–72., Апрель. С. 241–246.

49. Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества // Россия и Христианский Восток: [сайт]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ros-vos.net/library/6/sippo/> (дата обращения 22.02.2023).

50. Тюстин А. В. Дворянский некрополь Пензенского края / А. В. Тюстин // Земство. – 1995. – № 5. – С. 66–74.

51. Указатель к Пензенским Епархиальным Ведомостям за 1866 – 1900 гг. / Приложение к «Пензенским Епархиальным Ведомостям» 1902 года – Пенза: Тип. Губерн. Правления, 1902. 108 с.

52. Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества (1881–2007 гг.) / Библиотека Российской академии наук, Императорское Православное Палестинское Общество; науч. рук. В. П. Леонов; отв. ред. Н. Н. Лисовой. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Спб.: БАН; Альфарет, 2009. 444 с.

53. Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества (1881–2006). / Кол. авт. Российская академия наук. Библиотека (Санкт-Петербург); Кол. авт. Императорское православное Палестинское об-

щество, Отв. сост. Пумпян Галина Захаровна. – Спб.: Изд-во Библиотеки Российской академии наук (БАН), 2006. 242 с.

54. Хижняк Я. Г. История Пензенского отделения Императорского Православного Палестинского Общества // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. – Пенза. – Вып. 1 (11). – 2019. – С. 54–59.

55. Мелхиседек (Хижняк Я. Г.), иером. Организация сбора пожертвований православным духовенством Пензенской епархии на нужды Святой Земли // Научно-богословский журнал «Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии» – 2022. – № 4(26). – С. 62–81.

56. Цысь В. В., Цысь О. П. Отделы Императорского Православного Палестинского общества в Западной Сибири в конце XIX – начале XX вв.: основные направления, содержание и результаты деятельности: Монография. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2014. 247 с.

57. Цысь О. П. Православные общественно-религиозные организации Тобольской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2008. 277 с.

58. Члены-учредители Православного Палестинского Общества, – Спб, 21 мая 1882 г. Аннотированный указатель // Официальный сайт Императорского православного палестинского общества. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ippo.ru/ipporu/article/chleny-uchrediteli-pravoslavnogo-palestinskogo-obs-201957> (дата обращения 12.03.2023).

## Идеал и реальность церковно-государственных отношений в Византийской империи

V. V. Nikitin,  
Пензенская духовная семинария

*В статье рассматривается формирование идеального представления о взаимоотношении светской и духовной власти в Византийской империи, его реализация на практике, а также даётся попытка осмысления внутренних причин несовпадения реальности и идеала.*

**Ключевые слова:** «симфония» властей, византийский император, патриарх Константинопольский, папа римский.

## Ideal and Reality of Church and State Relationship in the Byzantine Empire

V. Nikitin,  
Penza Theological Seminary

*The article deals with the formation of the ideal image of the relationship between secular and spiritual authority in the Byzantine Empire, its realization in practice, as well as an attempt to comprehend the internal reasons for the mismatch between reality and the ideal.*

**Keywords:** “symphony” of authorities, Byzantine Emperor, Patriarch of Constantinople, Pope of Rome.

Существует множество различных точек зрения о взаимоотношении и взаимовлиянии светской и духовной властей в Византийской империи. Одна группа историков считает, что в Византии главенствовала концепция цезарепапизма, в рамках которой доминирующую роль в определении как светской, так и религиозной политики формировал император, который де-факто был земным главой христианской Церкви. Другая группа отстаивает факт хотя бы относительной, но всё же самостоятельности церковной власти Константинопольского патриарха, а вместе с ним и всей иерархии Восточной Римской империи. Третья, самая многочисленная, по нашему наблюдению, группа в своих статьях и монографиях пользуется для обозначения отношений между церковью и государством в Византии термином «симфония»<sup>1</sup> («συμφωνία»-древнгреч), или буквально «созвучие», «согласие»).

---

<sup>1</sup> Макаров Д. А. Правовые и идеологические основы Византийской государственности // Ленинградский юридический журнал, 2011. С. 163-175. С. 172

В этой работе мы постараемся рассмотреть, что в идеале представляет собой эта форма взаимодействия светской власти в лице василевса (императора) и духовной власти в лице патриарха Константинопольского. Также для лучшего понимания природы отношений государства как института и церкви в Византии мы контурно затронем вопрос взаимоотношений патриарха, василевса и римского понтифика.

Сам термин «симфония», как и более или менее законченная теория идеальных отношений светской и духовной власти в истории Византийской империи, был определён лишь императором Юстинианом Великим в его знаменитой преамбуле к VI Новелле в 529 г. Г. В. Нефедовский утверждает, что сам принцип симфонии фактически стал использоваться ранее, чем был закреплён императором Юстинианом<sup>1</sup>.

С момента составления и оглашения VI Новеллы произошло разделение полномочий, в котором царство управляет «земными» делами, а священство – внутрицерковными, «божественными»<sup>2</sup>. Также и в таком же ключе о симфонии говорится в Эпанагоге (IX в.), «Исагоге» (IX в.) и «Василиках» (IX в.)<sup>3</sup>.

Исходя из понимания принципа симфонии в поименованных документах можно вычленил следующие принципы данных отношений: сотрудничество, взаимная ответственность, взаимная поддержка и невмешательство одной стороны в сферу деятельности другой<sup>4</sup>. Именно такие принципы декларировались на уровне официальной риторики Византии.

Что касается их реализации в действительности, то тут мнение исследователей разделились.

Е. А. Ковалёв считает, что симфония не состоялась ни в римско-католическом, ни в реформационном, ни в восточно-славянском (православном) мире. В римско-католицизме доминирующее положение занял римский понтифик, который во времена Средневековья всё же смог одолеть в идеологической и политической борьбе светских монархов. Видимым символическим подтверждением данной победы стала церемония «*officium stratoris*», или «услужение конюшего». Примерами могут служить хотя бы три известных нам случая: в 858 г. Людовик II вел в г. Квинто коня папы Николая I; в 1095 г. Конрад повторил церемонию для папы Урбана II; в 1155 г. Фридрих I Барбаросса таким же образом служил папе Адриану IV<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Нефедовский Г. В. Принцип симфонии властей и его отражение в Византийском праве // Северо-кавказский юридический вестник, 2017, № 2. С. 45-51. С. 45

<sup>2</sup> Цыпин В., свящ Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 109.

<sup>3</sup> Пашенко Е. В. Церковно-государственные отношения в Византийской империи по исторической хронике «Продолжатель Феофана» (IX-X века) // Вестник Свято-Филаретовского института, 2020. С. 118-143. С. 119

<sup>4</sup> Полянцева А. В. «Симфония» властей в Византии и России как преемницы Византийской империи // Научный журнал КубГАУ, 2016, № 118(4). С. 1-18. С. 3

<sup>5</sup> Евтуховский В. С. *Officium stratoris* в церковно-государственных отношениях в Византии XIII веке // Труды Минской Духовной Академии, 2020, №17. С. 131-156. С. 132

В Византийской империи было несколько исключительных случаев данной церемонии, но, учитывая, что все они были совершены во время латинского владычества (с 1204 по 1261 г.), стоит воспринимать их не как норму, но как нечто чуждое для Византийской мысли и практики, привнесённое латинянами силовым путём после завоевания Константинополя и недолгого, но всё же существования Латинской империи.

В странах Центральной и Северной Европы победила Реформация, а потому возобладала система цезарепапизма, в которой церковь стала подчинённой государственному правителю или иным светским институтам<sup>1</sup>. В России со времён Петра I также установилась именно эта система, хоть фактически её зарождение подготавливалась как минимум со времен второй половины правления Ивана Грозного.

Дореволюционный исследователь Ф. А. Курганов считал, что, несмотря на доминирующий в западных научных кругах взгляд на отношения светской и церковной власти в Византии как на цезарепапизм, всё же на самом деле в этом регионе теория симфонии смогла быть реализована на практике. Сделал он данный вывод «на основании изучения широкого круга византийских исторических источников IV–VI вв., как светских, так и церковных»<sup>2</sup>.

Н. С. Суворов в своей работе с очень показательным названием «Византийский папа», посвящённой Константинопольскому патриарху Михаилу Керулларию (XI в.), стремился показать, что после разделения Западной и Восточной церквей Константинопольский патриарх стал претендовать на светскую власть в Византии<sup>3</sup>. Это значит, что как минимум этот представитель духовенства пытался построить систему папоцезаризма, а значит хоть и выбивался из обычного представления о подчинённости патриарха императору, всё же сам нарушал принцип симфонии, заходя в область ответственности светского правителя.

И. С. Бердников считает, что Константинопольский патриархат сформировался и вырос как административная система из митрополичьих округов, которые с течением некоторого времени вполне естественно развивались под давлением вполне конкретных исторических обстоятельств.

При этом патриаршая власть в Восточной Римской империи являлась, по мнению этого же автора, законной и каноничной на основании поста-

---

<sup>1</sup> Ковалев Е. А. «Конкордатная» модель государственно-церковных отношений: историко-правовой и зарубежный опыт // Вопросы российской юстиции, 2020, № 20. С. 84-91. С. 86

<sup>2</sup> Заливалова Л. Н., Лебедева Г. Е. Из истории русской церковно-исторической науки: Ф. А. Курганов (1844–1920) // Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе. Иваново, 1988. С. 181–204

<sup>3</sup> Суворов Н. С. Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. – М.: Университ. типограф., 1902. – 163 с. С. 142-143. Цит. по: Блиев В. Р. Споры о патриархе Фотии. К проблеме «Византийского папизма» в отечественной историографии конца XIX – начале XX века // Ученые записки Казанского гуманитарного университета, 2010, Том 152. С. 179-186. С. 182

новлений II Вселенского собора в том же Константинополе. Фактическое же отклонение от установленных принципов, которое в ряде исторических событий можно увидеть на канонической территории Византии во времена Средневековья, есть «невольная дань искажающему влиянию исторических условий» и «должны рассматриваться при таком подходе как исключения»<sup>1</sup>, как о том заявили на Предсоборном Присутствии.

Что касается взаимоотношения Византийского императора, Константинопольского патриарха и папы Римского, то здесь стоит обратить внимание на известный, но, как оказалось впоследствии, подложный документ «Donatio Constantini», или «Дарственную Константина». В Византии об этом документе узнали, вероятнее всего, лишь в XI веке<sup>2</sup>. С точки зрения значительного числа византийских учёных тех веков, этот документ поддержал независимость Константинопольской церкви от первенства Римского епископа, потому что источником власти папы он указывал Константина Великого, но никак не Бога. Именно император, согласно «Donatio Constantini», вручил папе права и привилегии, которым понтифик так кичился и дорожил. Даже более того: факт того, что именно император Константин даровал папе высокие прерогативы, показал превосходство императорской власти над положением понтифика<sup>3</sup>.

Что касается взаимоотношений между светскими властями Константинополя и Рима, то с момента официального разделения государства на Западную и Восточную часть именно Византийские василевсы санкционировали избрание западного светского правителя, вплоть до свержения варварским полководцем Одоакром последнего римского главы государства ромейского происхождения Ромула Августа в 476 г.<sup>4</sup> После этого момента уже германские правители властвовали в Западной части когда-то Священной Римской империи, строя свои отношения в первую очередь с римским понтификом, который с этого момента сосредоточил в себе не только духовную, но и светскую власть над греко-римской частью населения уже завоёванного Рима.

Также отметим природу государственной власти Восточной части Римской империи, в которой не патриарх, а именно император занимал центральное положение. Однако при всей высоте своего статуса и могущества василевс был избираем армией, народом и Сенатом. Из этого следу-

---

<sup>1</sup> Журналы и протоколы Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: в 4 т. – СПб.: Синодальная тип., 1907. – Т. II. – 674 с. С. 593-594. Цит. по: Блиев В. Р. Споры о патриархе Фотии. К проблеме «Византийского папизма» в отечественной историографии конца XIX – начале XX века // Ученые записки Казанского гуманитарного университета, 2010, Том 152. С. 183

<sup>2</sup> Евтуховский В. С. *Officium stratoris* в церковно-государственных отношениях в Византии XIII века // Труды Минской Духовной Академии, 2020, №17. С. 137

<sup>3</sup> Подчеркнем, что в XV веке Лоренцо Валла доказал подложность данного документа

<sup>4</sup> Макаров Д. А. Правовые и идеологические основы Византийской государственности // Ленинградский юридический журнал, 2011. С. 165

ет, что Византийская империя сочетала в себе признаки как монархии, так и республики. Власть императора базируются на делегировании власти от Бога государю, которое и находит своё выражение в избрании, а затем и церемонии миропомазания.

При этом уже монархические черты отражаются в концепции, заложенной Евсевием Кесарийским, взгляды которого впоследствии развивались на протяжении нескольких веков. «Римский император, с точки зрения отца церковной истории, является подобием, образом царя небесного, Логоса Христа. Связь между Богом и императором есть подобие связи между Отцом и Сыном. Евсевий рассматривает отношения между двумя божественными персонами как вид божественной связи. Земное царство воспринимается как подобие небесному. Император, как и Христос, обладает священной чистотой, посвящает Богу душу. Как пастырь он охраняет души своих подданных»,<sup>1</sup> – пишет о природе отношений к василевсу и земной аналогии с ипостасными свойствами Пресвятой Троицы Д. А. Макаров.

А. А. Новиков считает, что василевс имеет право подчинять своих земных врагов христианской вере<sup>2</sup>. Евсевий Кесарийский пишет об этом так: «С того времени как всем начали проповедовать единого Бога, для всех расцвело и одно Римское царство и от века неумолимая и непримиримая вражда между людьми мгновенно угасла»<sup>3</sup>. Тем самым историк и мыслитель санкционирует и обосновывает с точки зрения миссионерской необходимости возможность завоевания других народов ради примирения людей. Но как наивно и одновременно актуально эти строки звучат сейчас...

В своём идеальном, неискажённом варианте административно-управленческий порядок Восточной Римской империи подобен Божественной организации устройства мира: если «на небе» один Бог, то и на земле должен быть один правитель. Заключённый людьми «договор» воплощает божественную волю о разумной и священной организации социума<sup>4</sup>.

Хронист IX-X века описывает принцип отношения церкви и государства во время правления Македонской династии таким образом: «Разместились Божьи Церкви в мирском корабле и находятся под попечением властителя»<sup>5</sup>. Это вновь показывает, в каком идеальном отношении современники видели эти два института.

---

<sup>1</sup> Макаров Д. А. Правовые и идеологические основы Византийской государственности // Ленинградский юридический журнал, 2011. С. 167

<sup>2</sup> Новиков А. А. Государство и право в ранневизантийской политической мысли. СПб., 1997. С. 14-16

<sup>3</sup> Памфил Евсевий. Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998. С. 260

<sup>4</sup> Макаров Д. А. Правовые и идеологические основы Византийской государственности // Ленинградский юридический журнал, 2011. С. 175

<sup>5</sup> Пашенко Е. В. Церковно-государственные отношения в Византийской империи по исторической хронике «Продолжатель Феофана» (IX-X века) // Вестник Свято-Филаретовского института, 2020. С. 122

Из языческого римского императора и понтифика максимуса византийский василевс превратился в защитника истинной веры, в «удерживающего», роль которого была якобы описана еще самим апостолом Павлом (см. 2 Фес.7).

Для данной точки зрения было преобразовано даже языческое когда-то римское право, которое с момента симбиоза государства и Церкви Христовой вобрало в себя христианские ценности и законодательно защищало основы Восточно-кафолической веры<sup>1</sup>. В свою очередь и государство с этого момента получило силу, основанную на нравственных идеалах ведущей и самой популярной религии, без которой оно оставалась бы как в глазах народа, так и в глазах самого императора и Синклита<sup>2</sup> хищником. Это подтверждается тем, что все оросы Вселенских соборов имели юридическую силу государственных законов, а все войны могли вестись только с благословения и при поддержке патриарха.

В. Е. Вальденберг считает, что византийские монархи воспринимали свою власть дарованной Христом ради того, чтобы «вверенные от Господа Бога люди жили достойно и чтобы они нашли у Него благоволение, ибо человеколюбие Божье хочет не погибели, а обращения и спасения людей»<sup>3</sup>.

Известный и авторитетный дореволюционный профессор и византист Федор Афанасьевич Курганов был убежден, что «византийское государство лишь постольку выполняло своё назначение, поскольку оно проникается духом церковного учения, поскольку оно оцерковляется»<sup>4</sup>. Эта формула была сделана исследователем в качестве обобщения найденных фактов и кристаллизации вывода о смысле и цели византийских церковно-государственных «идеологов» того времени.

Ученик Курганова, известный впоследствии церковный учёный, каноник и византист, профессор Иван Иванович Соколов также делает вывод, что идеал симфонии властей в Византии был единственно возможным в теории и «вполне совпадал с практикой»<sup>5</sup>. Делает он этот вывод на основании изучения материалов IX–XV вв., что придает исторической картине временную полноценность.

Однако отметим, что в его работе упор делается всё же на важность самого идеала, т. к., согласно мнению данного автора, важны именно устремления,

---

<sup>1</sup> Нефедовский Г. В. Принцип симфонии властей и его отражение в Византийском праве // Северо-кавказский юридический вестник, 2017, № 2. С. 47

<sup>2</sup> Синклит – высший совет византийской служилой знати

<sup>3</sup> Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб., 2008. С. 136-137

<sup>4</sup> Курганов Ф. А. Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи в эпоху образования и окончательного установления характера этих взаимоотношений (325–565). Казань, 1880. С. 434. С. 61. Цит. по: Лебедева Г. Е. Русские церковные историки о «симфонии священства и царства» в Византии // Ленинградский юридический журнал, 2008. С. 107-117. С. 112

<sup>5</sup> Лебедева Г. Е. Русские церковные историки о «симфонии священства и царства» в Византии // Ленинградский юридический журнал, 2008. С. 113



т. к. они показывают, «чем движется и существует данное общество, что именно служит в нем духом жизни и быта»<sup>1</sup>. При этом нельзя не отметить, что проф. Соколов в работе «Избрание патриархов в Византии с середины IX и до середины XV в. (843–1453). Исторический очерк» все же перечислил ряд нарушений симфонии, когда василевс и патриарх вступали даже в открытое противостояние. Однако именно неординарность и исключительность этих событий указывает на то, что это отнюдь не было нормой. В другом месте он писал: «Все попытки западных учёных доказать идею папизма в отношении к тому или другому Византийскому патриарху (Фотий, Михаил Керуларий) разбивались о фактические данные и достоверные исторические свидетельства совершенно обратного значения»<sup>2</sup>.

При этом с нашей стороны будет несправедливо обойти вниманием и вовсе не отметить перекоса не только в фактическом, но и в правовом поле взаимоотношения светской и духовной власти в исследуемом государстве. Так, во времена иконоборчества в своей «Эклоге» император Лев III указал на обязанность императора пасти «Божие стадо» (ср. I Петр. 5:2). Таким образом, он нарушил принцип симфонии, позволив себе де-юре вмешиваться в дела Церкви<sup>3</sup>. Но не только Лев III, но и в целом исаврийская, иконоборческая династия активно участвовала в попытке повлиять на церковную догматику, опираясь как на квазифеодальные семьи, так и на население восточной части империи, где преобладало армянское и сирийское население, которое не поддерживали орос Халкидонского собора<sup>4</sup>.

Однако есть группа учёных с «компромиссной» позицией, общее мнение которой выразил А. М. Величко. Он считает, что само по себе понятие цезарепапизм неуместно в принципе в силу того, что «...в Византии не существовало разделения между царской и духовной властью, но обе они сосредотачивались в руках императора»<sup>5</sup>. Таким образом выходит, что сам статус императора изначально включал в себя обе власти, сродни теории двух мечей на средневековом Западе, только власть эта давалась не преемнику апостола Петра, как в Римо-католическом мире, но византийскому василевсу.

Считаем достаточным для описания самопричисления многих Константинопольских императоров к числу епископов, а свою власть, распространяющуюся на церковные дела, следующие примеры: император Лев Философ (IX-X в.) отменил все законы, противоречившие канонам; Исаак II Ангел (XII в.) называл себя епистемонархом («опытнейшим правителем Церкви»,

---

<sup>1</sup> Соколов И. И. О византизме в церковно-историческом отношении. – СПб., 1903. С. 42

<sup>2</sup> Соколов И. И. Лекции по истории Греко-восточной церкви: в 2 т. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. Т. I. С. 18

<sup>3</sup> Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 172

<sup>4</sup> Потапов И. Л. Церковно-государственные отношения в Византии в эпоху первого периода иконоборчества // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания, 2011. С. 97-102. С. 99

<sup>5</sup> Величко А. М. Церковь и император в византийской и русской истории: дис. – СПб., 2004. С. 54

«благочинным Церкви»), а Константин IV Погонат (VII в.) писал римскому папе Агафону, что «на предстоящем Константинопольском Соборе будет восседать среди епископов не как император, но как один из епископов»<sup>1</sup>.

Связано было описанное положение вещей с религиозным началом, которым было пропитано мирозерцание византийского народа. Как показывает Л. А. Тихомиров, в Византии василевс являлся Верховной властью в чистом виде, которую он, в свою очередь, получил от Бога<sup>2</sup>.

Василевсы осознавали своё положение и сферу ответственности не по линии древнеримских или даже эллинских правителей, но как наследники и продолжатели традиций ветхозаветной монархии<sup>3</sup>.

Е. В. Пашенко указывает, что в послеиконоборческий период, т. е. со второй половины IX в., Михаил III, Василий I, Лев VI Философ сразу же после воцарения силой смещали неугодных им патриархов, при этом, естественно, стараясь придать своим действиям легитимный вид<sup>4</sup>.

Кроме этого, «василевс по статусу председательствовал на соборах, причащался по священническому чину, свободно входил в алтарь, проповедовал в храмах, что разрешалось лишь иерархам, благословляли народ крестным знаменем и т. д.»<sup>5</sup>.

Не было идеально в церковно-государственных отношениях и в период правления Македонской династии. Так, согласно исторической хронике «Продолжатель Феофана», в IX-X веке произошло не восстановление симфонии, установленной в IV-VII веке, а формирование доминирующей над патриархом власти василевса<sup>6</sup>.

Одновременно с усилением власти императора важным и интересным правовым явлением стал Вселенский суд, в который светский и духовный правитель назначали равное количество судей из светского и духовного сословия. Как источник права для такого суда использовались Евангелие, Номоканон и Василики<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Грибовский В. М. Народ и власть в византийском государстве. – СПб.: Типография; М.: Меркушева, 1897. – 412 с. С. 358. Цит. по: Бедаев А. И. Цезаропапизм или симфония: к вопросу о характере отношений духовной и светской власти в Византийской империи // Культура. Духовность. Общество. 2014. С. 198

<sup>2</sup> Цит. по: Тихомиров Л. А. Монархическая государственность [Электронный ресурс] / Л.А. Тихомиров. – Режим доступа: [http://monarhiya.narod.ru/mg\\_0.htm](http://monarhiya.narod.ru/mg_0.htm) (Дата обращения 28.07.2023)

<sup>3</sup> Кеца Б. И. Взаимодействие светского и церковного права в Византии // Актуальные проблемы истории государства и права, 2014, №12(49). С. 2702-2707. С. 2704

<sup>4</sup> Пашенко Е. В. Церковно-государственные отношения в Византийской империи по исторической хронике «Продолжатель Феофана» (IX-X века) // Вестник Свято-Филаретовского института, 2020. С. 126

<sup>5</sup> Бедаев А. И. Цезаропапизм или симфония: к вопросу о характере отношений духовной и светской власти в Византийской империи // Культура. Духовность. Общество. 2014. С. 197

<sup>6</sup> Пашенко Е. В. Церковно-государственные отношения в Византийской империи по исторической хронике «Продолжатель Феофана» (IX-X века) // Вестник Свято-Филаретовского института, 2020. С. 122

<sup>7</sup> Лебедева Г. Е. Русские церковные историки о «симфонии священства и царства» в Византии // Ленинградский юридический журнал, 2008. С. 114

Авторитетный профессор Н. А. Скаббалонович писал, что императоры по факту принимали активнейшее участие в вопросах, теоретически относящихся к сфере ответственности церковной власти; назначали на церковные должности, а временами и самовольно отстраняли от них людей. Патриарх же со своим клиром занимали высокие, но исключительно светские (в нашем понимании) должности.

Этот же автор указывает, что, несмотря на то, что многие современники осознавали фактическое нарушение сложившейся практикой церковных канонов, однако даже открытое высказывание данного недовольства не меняло положение вещей и устоявшиеся механизмы<sup>1</sup>.

Опираясь на данные, обнаруженные в собрании «Продолжатель Феофана», императоры к X веку уже диктовали свою волю патриархам даже в вопросах вероисповедания.

Из хроники следует, что как до VII Вселенского собора, так и после светская власть руководствовалась разными мотивами, но пользовалась одинаковыми методами. Всё упиралось, в контексте описания данного источника, в интересы и положение иконопочитателей<sup>2</sup> («заказавший» хроникера Василевс Константин Багрянородный, как и вся Македонская династия, были иконопочитателями).

Важным фактом является то, что та огромная сила, которой обладала в римской империи, а затем и республике языческая религия, перешла теперь к новой государственной религии – христианству. «Власть только одна и именно ей принадлежит забота о священстве, которому, собственно, приписывается не власть, а попечение об угождении Богу»<sup>3</sup> – пишет в своём учебнике по церковному праву Н. С. Суворов.

С VII века положение патриархов формально становится значительно прочнее, так как единственным легитимным способом восшествия на престол становится помазание на царство первоиерархом в соборе Святой Софии. Как раз именно церемонией помазания патриархом на царство василевса была поддерживаема власть и опора патриарха. Светской власти необходимо было одобрение и благословение земной главы Церкви, которые требовались как во время передачи трона, так и в период становления монаршего авторитета и его легитимизации. Это выросло в силу глубокой укорененности принципа симфонии как в сознании народа, так и собственно императора.

---

<sup>1</sup> Скаббалонович Н. А. Византийское государство и церковь в XI в., от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. СПб., 1884. С. 361. Цит. по Лебедева Г. Е. Русские церковные историки о «симфонии священства и царства» в Византии // Ленинградский юридический журнал, 2008. С. 115

<sup>2</sup> Пашенко Е. В. Церковно-государственные отношения в Византийской империи по исторической хронике «Продолжатель Феофана» (IX-X века) // Вестник Свято-Филаретовского института, 2020. С. 133

<sup>3</sup> Суворов Н. С. Учебник церковного права / под ред. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2004. С. 32

Но одновременно с этим именно император избирал из трёх предложенных иерархами кандидатов в патриарха<sup>1</sup>. Получалась постоянная интрига элит, в которой необходимо было заручиться поддержкой патриарха, который помазывал на царство василевса, который, в свою очередь, или сохранял этому патриарху его положение и титул, или инициировал его свержение и выбирал нового.

В свою очередь фактом и фактором влияния уже церкви на государство стала обязанность и право патриарха следить не только за нравственным состоянием своего клира и народа, но даже и императора, указывая на расхождение его действий с церковными канонами. Также важнейшей задачей первоиерарха было «печалование» о нуждах и интересах народа<sup>2</sup>.

Очевидным результатом взаимопроникновения церкви и государства стал тот факт, что все государственные служащие были членами Церкви, а весь клир – гражданами империи. Это подлинно соединяло византийское общество в единый организм с чёткой идеологией и метафизическим обоснованием цели жизни личности и социума.

Что же касается соотношения идеала отношений светской и духовной власти, то, изучив все доступные нам материалы, делаем вывод, что идеал симфонии был не простой декларацией и не хитростью императоров, но проявлением высочайшей богословско-правовой мысли, в которой государство не мыслилось чем-то отдельным от Церкви, но и та, и другая направляли свои усилия для достижения общего блага всех своих граждан.

Однако на практике было немало перекосов, в которых, как правило, императоры злоупотребляли своей властью, вмешиваясь в дела чисто церковные. Что характерно, патриарх не сильно противодействовал такому развитию событий, так как по преимуществу получал куда больше преимуществ от соглашения со светским правителем, чем вступая с ним в открытую конфронтацию. В ответ духовные лица зачастую имели возможность решать те вопросы, которые в современности однозначно отнесены к зоне ответственности исключительно светской власти.

Таким образом, выходит, что идеал принципа симфонии, даже в силу своего крайне высокого и труднодостижимого содержания, в Византийской империи отстоял от реальности.

Однако именно такая постановка вопроса о соотношении светской и духовной власти, которая была в Византии, позволила создать государство, в котором вся её ткань имела по сути религиозную природу, а потому хоть и в большинстве случаев императоры, искренне считая себя вправе решать дела церковные, всё же сосредотачивали в своих руках не только светскую, но и духовную власть.

---

<sup>1</sup> Кецба Б. И. Взаимодействие светского и церковного права в Византии // Актуальные проблемы истории государства и права, 2014, №12(49). С. 2704

<sup>2</sup> Лагунов А. А. Симфония властей: недостижимая реальность идеала // Христианское чтение, 2020, № 2. С. 134-142. С. 140

Однако Вселенский патриарх, как и весь клир и народ, не считали это нарушением идеальных церковно-государственных отношений, веря в единство целей и благородство мотивов византийского монарха. И такова была их реальность.

### *Литература*

1. Бедаев А. И. Цезаропапизм или симфония: к вопросу о характере отношений духовной и светской власти в Византийской империи
2. // Культура. Духовность. Общество. 2014. – С. 198.
3. Блиев В. Р. Споры о патриархе Фотии. К проблеме «Византийского папизма» в отечественной историографии конца XIX – начале XX века // Ученые записки Казанского гуманитарного университета. – 2010 –. Том 152. – С. 179–186.
4. Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. – СПб., 2008.
5. Величко А. М. Церковь и император в византийской и русской истории: дис. – СПб., 2004. – 196 с.
6. Евтуховский В. С. Officium stratoris в церковно-государственных отношениях в Византии XIII веке // Труды Минской Духовной Академии. – 2020. – №17. – С. 131–156.
7. Заливалова Л. Н., Лебедева Г. Е. Из истории русской церковно-исторической науки: Ф. А. Курганов (1844–1920) // Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе. Иваново, 1988. – С. 181–204.
8. Кецба Б. И. Взаимодействие светского и церковного права в Византии // Актуальные проблемы истории государства и права. – 2014. – №12(49). – С. 2702–2707.
9. Ковалев Е. А. «Конкордатная» модель государственно-церковных отношений: историко-правовой и зарубежный опыт // Вопросы российской юстиции. – 2020. – № 20. – С. 84–91.
10. Лагунов А. А. Симфония властей: недостижимая реальность идеала // Христианское чтение. – 2020. – № 2. – С. 134–142.
11. Лебедева Г. Е. Русские церковные историки о «симфонии священства и царства» в Византии // Ленинградский юридический журнал, 2008. С. 107–117.
12. Макаров Д. А. Правовые и идеологические основы Византийской государственности // Ленинградский юридический журнал. – 2011. – С. 163–175.
13. Нефедовский Г. В. Принцип симфонии властей и его отражение в Византийском праве // Северо-кавказский юридический вестник. – 2017. – № 2. – С. 45–51.
14. Новиков А. А. Государство и право в ранневизантийской политической мысли. – СПб., 1997.

15. Памфил Евсевий. Жизнь блаженного василевса Константина. – М., 1998.
16. Пащенко Е. В. Церковно-государственные отношения в Византийской империи по исторической хронике «Продолжатель Феофана» (IX-X века) // Вестник Свято-Филаретовского института. – 2020. – С. 118–143.
17. Полянцева А. В. «Симфония» властей в Византии и России как преемницы Византийской империи // Научный журнал КубГАУ. – 18. 2016. –№ 118(4). – С. 1–18.
19. Потапов И. Л. Церковно-государственные отношения в Византии в эпоху первого периода иконоборчества // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания. – 2011. – С. 97–102.
20. Православная энциклопедия. Т. 8. – М., 2004.
21. Соколов И. И. Лекции по истории Греко-восточной церкви: В 2 т. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – Т. I. – 378 с.
22. Соколов И. И. О византинизме в церковно-историческом отношении. СПб., 1903.
23. Суворов Н. С. Учебник церковного права / Под ред. В.А. Томсинова. –М.: Зерцало, 2004.
24. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность [Электронный ресурс] / Режим доступа: URL: [http://monarhiya.narod.ru/mg\\_0.htm](http://monarhiya.narod.ru/mg_0.htm) (Дата обращения 28.07.2023)
25. Цыпин В., свящ Каноническое право. – М.: Изд-во Сретенского монастыря. – 2009. – 864 с.

УДК 298

### Религиозный индивидуализм Постмодерна в теории секуляризации как базовые характеристики культовой среды общества в социологии Запада

А. Ю. Фадеев, протоиерей  
Пензенская духовная семинария

*Широкое распространение и востребованность в общественном дискурсе явлений неинституционализированной религиозности делает актуальным тему её исследований. Терминологическое разнообразие в научном поле исследований неинституционализированной религиозности в работах современных зарубежных учёных вызывает некоторые затруднения для дальнейших работ. В статье представлен обзор концептов индивидуальной религиозности в трудах ведущих зарубежных учёных. Социология религии наиболее комплексно подошла к выработке подходов изучения данного явления. Статья посвящена проблеме индивидуальных форм религии (в теории секуляризации) в рамках феномена нетрадиционной и неинституционализированной религиозности, это – обзор характеристик и признаков, которые были выявлены и сформулированы учёными XX столетия в отношении индивидуальной религиозности общества. В статье представлены к анализу термины: «замещающая религия» Грейс Дэйви, «вера без принадлежности» Д. Эрвье-Леже, «еретический императив» и рынок религий П. Бергера, «невидимая религия» Т. Лукмана, «имплицитная религия» Э. Бейли, «религия без сущности» Славоя Жижек и некоторые концепции персонального бога. Выделены и обобщены способы функционирования и смысловое содержание описанных феноменов. Характерные черты внеинституциональной религиозности в большинстве своих показателей довольно эвристично описывают содержание культовой среды общества – концепта, введённого в научный оборот Колином Кэмпбэллом. Таким образом, «зонтичные термины» социологии в отношении неинституционализированной религии в разном объёме наполняют довольно устойчивыми характеристиками содержательное поле культовой среды общества. Понятие культовой среды общества впоследствии становится самым устойчивым и распространённым термином в социологии религии и теоретическом сектоведении<sup>1</sup>. Понятие «культовая среда общества» трудно поддаётся описанию, оно неуловимо для определения, его трудно верифицировать и его невозможно увидеть. Современные исследования не затрагивают основных фундамен-*

---

<sup>1</sup> См.: Мартинович В. А., Сектантство: воспроизведение и миграция/ Прдисл. Л.И. Григорьевой. М.: Издательский дом «Познание», 2018. С.52.

тальных проблем, не раскрывают самой природы явления. Тем не менее, возрастает интерес к данному феномену и частота использования этого понятия.

**Ключевые слова:** культовая среда общества, невидимая религия, неинституционализируемая религиозность, индивидуальная религиозность, замещающая религия, гражданская религия, вера без принадлежности, религия без сущности.

## **The Religious Individualism Postmodern in the Theory of Secularization, as the Basic Characteristics of the Cultic Milieu in the Sociology of the West**

*A. Fadeev, archpriest  
Penza Theological Seminary*

*The widespread and demanded in public discourse phenomena of non-institutionalized religiosity makes the topic of its research relevant. The terminological diversity in the scientific field of research on non-institutionalized religiosity in the works of modern foreign scientists causes some difficulties for further work. The article provides an overview of the concepts of individual religiosity in the works of leading foreign scientists. The sociology of religion most comprehensively approached the development of approaches to the study of this phenomenon. The article is devoted to the problem of individual forms of religion (in the theory of secularization) within the framework of the phenomenon of unconventional and non-institutionalized religiosity. Actually, this article is a review of the characteristics and features that were identified and formulated by scientists of the 20th century in relation to the individual religiosity of society. The article presents for analysis the terms: «Replacement Religion» by Grace Davey, «Faith Without Belonging» by D. Hervier-Leger, «Heretical Imperative» and the Market of Religions by P. Berger, «Invisible Religion» by T. Lukman, «Implicit Religion» by E. Bailey, «Religion without Essence» by Slavoy Zhizhek and some concepts personal god. Methods of functioning and semantic content of the described phenomena are highlighted and generalized. The characteristic features of extra-institutional religiosity in most of their indicators rather heuristically describe the content of the Cultic Milieu - a concept introduced into scientific circulation by Colin Campbell. Thus, the «umbrella terms» of sociology in relation to non-institutionalized religion in different volumes fill the content field of the Cultic Milieu with rather stable characteristics. The concept of the Cultic Milieu subsequently becomes the most stable and common term in the sociology of religion and theoretical sectology.*

**Keywords:** *the Cultic Milieu, invisible religion, non-institutionalized religiosity, individual religiosity*



К концу XX столетия социология религии стагнировала в области теоретико-методологического развития. Религиозность, изучаемая в рамках доминирующей парадигмы секуляризации, не выходила за рамки институализированных форм. По меткому замечанию английского социолога Джеймса Бекфорда социология религии – это «аэроплан, завалившийся в дрейфующем полёте на одно крыло»<sup>1</sup>. Вытесненная на периферию научного интереса с последнего десятилетия XX в. из-за актуализации религиозного фактора в социо-культурных (политических) процессах социология религии вынужденно сменила теоретико-методологический инструментарий для новых социологических рефлексий<sup>2</sup>. Всё большее признание получают теории Т. Лукмана о «мифе секуляризации» и П. Бергера «о десекуляризации». Из всех теорий, на наш взгляд, наиболее эвристична в контексте данного исследования теория индивидуализации религии, в рамках которой изучаются прежде всего жизненные и социальные реалии индивида, индивидуальная вера и религиозность. Данная концепция получила широкое распространение и признание благодаря работам Томаса Лукмана и Роберта Белла (1967 и 1985 гг., соответственно)<sup>3</sup>. Очевидно, что понятие веры не тождественно понятию религия. Если религия – это коллективное и публичное, то вера – всегда индивидуальное и сакральное. «Не религиозная организация является носителем веры, – утверждает Р. Белла, – но личность, берущая на себя функцию контроля символических систем, интерпретации догм, личность – ответственная за себя и нахождение смысла в своей жизни, который не задаётся и не решается больше просто принадлежностью к религиозной организации»<sup>4</sup>. Наиболее полно и эвристично представлена концепция «невидимой религии» в рамках социального конструктивизма Т. Лукмана и его последователей. Однако роль и значение индивидуального сознания там практически полностью детерминирована в границах социального опыта. В данной статье представлена гипотеза о том, что терминологическое разнообразие в отношении индивидуальной религиозности возможно объединить в рамках концепции культовой сре-

---

<sup>1</sup> См.: Beckford J. *The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion // Sociology of Religion*. Oxford, Volume 46, (4), 1985, P. 348.

<sup>2</sup> См., например: XVII-й Всемирный социологический форум международной социологической ассоциации (2010 в Швеции) – 5000 тем докладов. В рамках форума: пленарное заседание «Религия и власть» под руководством Грейс Дэйви, Джозефа Казановы, Линды Вудхид и Фенганга Йанга и X Европейский социологический конгресс европейской социологической ассоциации в Женеве в сентябре 2011 г. «Социология во времена турбулентности» конгрессы: новые подходы к изучению религиозности.

<sup>3</sup> Luckmann Th. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. L.: Collier-Macmillan, 1970. P.127.; Bella R.N., Madsen R., Sullivan W.M. and Tipton S.M. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

<sup>4</sup> Цит. по: Гараджа В.И. *Социология религии*. М., 1996. С.116.

ды общества. Дело в том, что большинство характерных черт индивидуальной религиозности в представленных исследованиях коррелируют с характеристиками культовой среды К. Кэмпбэлла, которая описывает феномен не только в религиозном, но и культурном аспектах (модусах).

### Вера без принадлежности

Даниэль Эрвье-Леже индивидуальные предпочтения и атомизацию религиозности назвала «внутренней религией» (*interior religion*), верой без принадлежности (**belief without belonging**) **свободно плавающих верующих** (*free-floating believers*)<sup>1</sup>. Изучая движение Нью-Эйдж, французский социолог выделила основные характеристики индивидуальной религиозности постсекулярной эпохи. Во-первых, это субъективизация религиозного опыта: личностные переживания, поиск источника в самом себе, самосовершенствование, самореализация. Подобная индивидуализация делает излишним как принадлежность к какой-либо традиции, так и вероучительные системы, догматы и нормы. Во-вторых, это некая степень коллективной амнезии, в результате которой современные общества утрачивают способность поддерживать трансляцию смыслов от первоисточника. По мере трансформации религиозной традиции появляется ряд суррогатных цепочек коллективной памяти. В-третьих, Эрвье-Леже характеризует носителей индивидуальной религиозности терминами «бриколеры» и искатели (*seekers*), что предполагает неисчерпаемые варианты выбора в личностных конструктах религиозного мировоззрения<sup>2</sup>. Самодельные религиозные конструкты строятся в зависимости от конкретных социальных условий. Во-первых, это степень доступа индивида к символическим ресурсам, во-вторых – культурные условия, в рамках которых данные ресурсы используются<sup>3</sup>. Механизм заимствований в интериоризации данных значительно вырос в обществах высокого модерна в силу очевидных причин: глобализация, культурная информированность, уровень образования, мобильность, миграционные процессы, средства коммуникации<sup>4</sup>. Индивидуальные религиозные конструкты базируются на различных укоренённых в истории и культуре ресурсах. «Бриколер» в своём поиске выстраивает некие переносы смыслов одной религиозной традиции в другие (символические системы), в терминологии Д. Эрвье-Леже это «конверторы» смыслов (трансформация принципа реинкарнации в Западных нарративах, доминанта телесного здоровья, медитативные практики). В эпоху Постмодерна

---

<sup>1</sup> Hervieu-Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. P.164-165.

<sup>2</sup> Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. №1 (33). С. 263.

<sup>3</sup> Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: С.258.

<sup>4</sup> Там же. С.259.

именно индивид становится центром духовной ментальности в западном мире, а не институт или сообщество. Религиозный индивидуализм находит своё место в современном индивидуализме Западной культуры – приоритет эмоциональной близости к Священному в индивидуальном религиозном конструкте позволяет теологически преодолеть изъятие Бога из светского пространства. Автономное созидание религиозных конструктов позволяет индивиду ориентироваться в окружающем его мире и находить ответы на важнейшие вопросы своего существования. Эмоциональная близость к Священному в рамках монистического мировоззрения позволяет «бриколеру» строить близкие частные взаимоотношения с имманентным божеством, выбранным по своему вкусу. Не менее эвристичен критерий полной девальвации трансцендентности в культовых группах Нью-Эйдж. Монистическая картина мира исключает любые дуальности, трансформируясь в пантеизм и отказываясь от любой трансцендентности. Посюсторонность и профанация сакрального сближают «ньюэйджеров» с научным мировоззрением (но не научное с ними). Погружение в тайны мироздания и обладание неведомыми силами вкупе с самосовершенствованием человека возрождает забытые и порождает новые мистические практики: паранормальные феномены, прошлые жизни, контактёрство с духами и инопланетными существами<sup>1</sup>. Подобные формы индивидуальной религиозности делают бессмысленными любые формы религиозных институтов. Как замечает французский социолог, носители подобных идей часто используют следующие нарративы: чувствую близость к буддизму, чувствую себя христианином, истина где-то рядом, меня привлекает исламская мистика. Это даже не сообщество, а, скорее, общность единомышленников, солидарная в некоторых элементах религиозных воззрений, в которой «индивидуальные продукты группируются вместе с помощью механизма взаимного признания (mutual authentication)»<sup>2</sup>. У искателей присутствует потребность диалога, свидетельства и обмена идеями для придания смысла собственному индивидуальному опыту. Резюмируя наработки Эрвье-Леже в отношении современного религиозного индивидуализма, можно сделать следующее обобщение: индивидуальные системы верований, созданные на основе желаний человека, становятся значимым принципом вследствие автономии индивида в светском западном обществе.

### Замещающая религия

Грейс Дэйви в начале 90-х годов ввела в научный оборот новый термин «вера без принадлежности»: «вера... сохраняется, в то время как стремление принадлежать продолжает снижаться – или, если быть более аккуратным,

---

<sup>1</sup> Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: С. 165–166.

<sup>2</sup> Там же. С.263.

вера пошла на убыль гораздо медленнее, чем стремление принадлежать»<sup>1</sup>. Данный феномен, по мнению автора, имеет и обратную сторону – принадлежу, но не верю (*belonging but not believing*)<sup>2</sup>. Позже автор стала употреблять более универсальный термин – «замещающая религия». «Замещающая религия» в определении автора – это «желание населения делегировать религиозную сферу профессиональным религиозным институтам»<sup>3</sup>. Г. Дэйви полагает, что основные предпочтения большинства лежат в области социального пространства, в то время как на индивидуальном уровне традиционные формы институционализированной религии нивелированы. Замещающая религия Г. Дэйви – это перманентное проявление социальной религиозности в особых случаях коллективного единства, где институт выполняет некую роль модератора. Концепция замещающей религии, по мнению Г. Дэйви, более эвристична по отношению к «вере без принадлежности» (в работах Даниэл Эрвье-Леже), т. к. формируема в любом обществе благодаря комплексному взаимодействию культурного и политического наследия<sup>4</sup>. Критикуя теорию модернизации, Грейс Дэви полагает, что Европа – исключительный случай в вопросах религии. Авторская концепция «замещающей религии» характеризуется довольно низким уровнем активности в рамках традиционной религии при высоком уровне номинальной веры.

Серия работ 2004–2007 гг. британского социолога Сильвии Коллинз-Мэйо по изучению сценариев жизни молодых людей Великобритании и роли религии в их ежедневных практиках, где молодое поколение менее религиозно в традиционном контексте степени воцерковления, была посвящена «замещающей религии» (религиозность поколения Y). На фоне недоверия традиционной институционализированной религии новая генерация предпочитает индивидуализированную и априори субъективную систему убеждений. Опираясь на известную концепцию соотечественницы Грейс Дэйви «замещающей религии»<sup>5</sup>, Коллинз-Мэйо пришла к выводу, что вера в Бога скорее спорадическая и зависит от социального контекста. Большин-

---

<sup>1</sup> Davie G. *Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?* // *Social Compass*. Vol. 37. No. 4. 1990. P. 455; Davie, G. *Religion in Britain Since 1945*. Oxford: Blackwell. 1994.

<sup>2</sup> Grace Davie. *Believing without Belonging. A Liverpool Case Study*. *Archives de sciences sociales des religions*, 38(81), 1993. P. 79–89.

<sup>3</sup> Davie Grace. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 59.

<sup>4</sup> Davie Grace. *Vicarious Religion: A Methodological Challenge / Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Ammerman, Nancy T. (ed.) New York: Oxford University Press, 2006. P. 21–37.

<sup>5</sup> Грэйс Дэйви является руководителем научного направления по социологии религии в Университете Эксетер (Exeter) (Великобритания) и директором университетского Центра европейских исследований. Она получила широкую известность в научных кругах после издания в 1994 году монографии “*Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*”- Oxford: Blackwell, 1994. К наиболее известным ее работам последних лет можно отнести: *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* . Oxford:Oxford University Press, 2000; *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* - London: DLT, 2002, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. London: SAGE Publications, 2007.

ство молодых людей Великобритании «благодушно равнодушны к христианству», видя в нём традиционный институт определения идентичности и изредка прибегая к публичным религиозным практикам<sup>1</sup>.

## Рынок религий

Питер Бергер – сторонник эволюционной теории развития общества. Он полагал, что сама иудо-христианская традиция спровоцировала кризис религиозного мировоззрения по нескольким причинам: радикальная трансцендентность Бога, линейность истории, христианская антропология с личной ответственностью, бинарная рационализация, утрата магического мышления и усиление института Церкви<sup>2</sup>. В современном мире человек вынужден постоянно переключаться от одного «жизненного мира» (life-world, в терминологии П. Бергера<sup>3</sup>) к другому, и каждый из них не является абсолютным. Подобная плюрализация приводит к абсолютной релятивизации. Всеобщий плюрализм вкупе с индивидуализмом порождает «рынок религий»<sup>4</sup> и «еретический императив»<sup>5</sup>. Конкуренция между религиозными институтами не только трансформирует традиционные социальные взаимоотношения, но и превращает обывателя в потребителя религиозных услуг, порождает потребительские предпочтения. В более поздних работах в конце 90-х, Питер Бергер<sup>6</sup> признал данный подход ложным (хотя он и был основан на фактах): «Большая часть мира сегодня не является светской. Она очень даже религиозна»<sup>7</sup>.

Одна из самых известных теорий в нашем Отечестве – это теория «рыночной модели» религии, согласно которой существует постоянная социальная востребованность религиозного сознания. Развивая идеи Макса Вебера, Родни Старк описал историю христианства как победу рации и здравого смысла, вследствие которой стали особенно актуальны ценности экономического и технологического прогресса<sup>8</sup>. Одна из последних статей

---

<sup>1</sup> Collins-Mayo Sylvia. Young Peuple's Vicarious Religion// ISA Newsletter of the Research Committee 22 "Paper submitted to the XXII ISA World Congress of Sociology". 2010. Issue 6, P.22.

<sup>2</sup> Berger P. L. The Social Reality of Religion. Penguin university books/ Faber, 1969. P. 132.

<sup>3</sup> См.: Berger P. L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. Vintage books, V 994. Random House, 1973, P. 64.

<sup>4</sup> См.: Berger P. L. The Social Reality of Religion. P. 142. На рус. яз. о рынке религий см.: Бергер П. Священная завеса // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2019. Вып. 1 (123).

<sup>5</sup> См.: Berger P. L. The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Anchor Press, 1980

<sup>6</sup> Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview //The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P. L. Berger. Washington, DC: Grand Rapids, 1999. P. 1–18

<sup>7</sup> См.: Berger P. L. Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger // The Christian Century. 1997. 29 Oct. P. 974.

<sup>8</sup> Stark R. The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success. New York: Random House; 2006. P.3 –102.

Родни Старка называется «Секуляризация, покойся с миром»<sup>1</sup>. Р. Старк довольно критично относился к современным теориям секуляризации и даже предлагал вывести данное понятие за пределы теоретического дискурса. О трансформации религиозности он писал так: сама религия универсальна, а процесс секуляризации имеет самоограничения, исчезновение одних форм религии неизбежно приводит к появлению других форм<sup>2</sup>. В работах Старка можно встретить такие выражения, как: маркетинг духовных услуг, религиозный предприниматель, религиозное портфолио.

### Невидимая религия

Единомышленник Питера Бергера Томас Лукман (1927–2016) также критикует распространённый подход упадка религиозности в теории секуляризации<sup>3</sup>. Ошибка Бергера (по мнению Т. Лукмана) заключается в отождествлении религии и церкви. Религия не сводится к её институтам и иррациональности, это – универсальный феномен и символический универсум человека, а не общества (как и в теории П. Бергера). Т. Лукман своим новым термином «невидимая религия» вывел из тупика концепции тотальной секуляризации классическую социологию религии. Свой подход в теории секуляризации Лукман основывает на понятии «мировоззрение», которое формируется в ходе социализации человека и определяет восприятие и оценку реальности. Интериоризация реальности – процесс поэтапных социализаций на протяжении всей жизни. В трактовке Лукмана мировоззрение – элементарная социальная форма религии<sup>4</sup>, «в которой социально значимые категории – такие, как время, пространство, причинность и цель – подводятся под конкретные интерпретативные схемы, в которых реальность сегментируется, а сегменты связываются друг с другом»<sup>5</sup>. Лукман построил свою универсальную теорию секуляризации для конкретных форм религии (Западного мира) в условиях модернизации общества: индустриализации и урбанизации. Концепция модернизации начиная с 1960-х годов – процесс трансформации традиционных аграрных обществ в современные индустриальные<sup>6</sup>. Причём все общества по принципу эволюционизма помещались на единую шкалу измерения – высшие и низшие. То, что прежде воспринималось как универсальный смысл и общеобязательные ценности, становятся рядовыми нормами конкурирующих между собой мировоззре-

---

<sup>1</sup> Stark R. Secularization, R.I.P // The Secularization Debate / ed. By W. H. Swatos, D.V.A. Olson. Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. P. 41– 66.

<sup>2</sup> Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. Bern: Lang, 1987. P. 311.

<sup>3</sup> Luckmann Th. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. L.: Collier-Macmillan, 1970.

<sup>4</sup> Luckmann Th. The Invisible Religion. P. 53.

<sup>5</sup> См.: Ibid. P. 53.

<sup>6</sup> Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу. М.: РОС-СПЭН, 2006. С. 59.

ний. В определении Т. Лукмана «невидимая религия» – «институционально неспециализированная социальная форма религии, которая возникает, когда церковная религия распадается»<sup>1</sup>. Хотя для Лукмана в процессе секуляризации теряется социальная значимость религии (в процессе индустриализации и урбанизации), тем не менее, религия – непреходящий феномен, характерный для всех обществ и периодов развития. Европейская и Американская секуляризация всего лишь частные случаи для конкретных институциональных форм религии: «То, что обычно принимают за симптомы упадка традиционного христианства, может быть симптомами гораздо более революционных изменений; замещение институциональной специализации религии её новыми социальными формами»<sup>2</sup>. Объективные социальные условия существования человека претерпевают более быструю трансформацию, чем религия. Подобные противоречия, по мнению Лукмана, могут разрешаться только в трёх вариантах поведения: «скачок веры», или фундаментальная религиозность в соответствии с традицией; отказ от рефлексии на противоречия, и соответственно, перманентное состояние между двумя полюсами; формирование светской системы ценностей<sup>3</sup>. Две из трёх форм поведения современного человека предполагают снижение влияния институционализированной религиозности. На фоне снижения данного влияния возникает дифференциация на приватном уровне сакрального и профанного, что предполагает «потребительскую установку» в религиозных предпочтениях «предельных смыслов»<sup>4</sup>. Приватизация религиозных предпочтений позволяет самостоятельно конструировать потребителю собственные сакральные смыслы параллельно традиционным и институциональным формам религий. Доступность «сакрального космоса», или ассортимента религиозных тем, позволяют «автономному потребителю» выстраивать несколько шаткую частную систему «конечного», трансформируя религию в феномен «частной сферы»<sup>5</sup>. Основной механизм трансляции «невидимой религии», по мнению Лукмана, – язык, где логика и таксономия способствуют процессу интериоризации. Шаткость подобных автономных систем автор характеризует опорой на эмоции и настроения. Таким образом, в теории секуляризации Лукмана (процесс модернизации социальной структуры общества) церковная религиозность уступает место новой невидимой индивидуальной религиозности бриколажа. Данные выводы справедливы в отношении западных стран, но только при условии, что локации имеют сходные формы религии. Лукман предлагает свой вариант механизма трансформации мировоззрения на индивидуальном уровне. Мировоззрение является объективной (исторической и трансценденталь-

<sup>1</sup> См.: Luckmann T. *Moralizing Sermons, Then and Now*. The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001, P. 388–403.

<sup>2</sup> Luckmann Th. *The Invisible Religion*. P. 78.

<sup>3</sup> Luckmann T. *The Invisible Religion*. P.86.

<sup>4</sup> См.: Ibid. P. 98.

<sup>5</sup> См.: P.102.

ной) реальностью, но в то же время также и субъективной (имманентной) реальностью для отдельно взятого субъекта. Мировоззрение, являющееся результатом деятельности предыдущих поколений в созидании образа Вселенной, является неизмеримо более богатым и дифференцированным, чем частные интерпретации. Как правило, абсолютное большинство индивидумов используют уже имеющийся резервуар значений<sup>1</sup>. Формирование индивидуальной религиозности обусловлено доминирующей моделью религии, но каждый человек определяет набор некоторых положений как более актуальные в разные периоды своей жизни. Таким образом, объективное мировоззрение становится субъективной системой ориентации в реальности. Субъективная реальность строится в рамках созданных семантических полей, где сохраняется, накапливается и систематизируется исторический опыт индивида. В своей совместной монографии П. Бергер и Т. Лукман пишут: «Каждый день я живу в мире знаков и символов»<sup>2</sup>. По мнению авторов упомянутой работы, именно лингвистическое обозначение конструирует обширные системы символических представлений (религию, философию, искусство и науку). Дифференциация реальности в накопленном социальном запасе не позволяет каждому индивиду иметь сложную и подробную информацию об удалённых секторах от его повседневной жизни<sup>3</sup>. Полное, глубокое и специализированное знание становится исключительно доступно в профессиональных кругах; в то же время, обыватель имеет о многих областях реальности довольно поверхностное представление. Во многом этот мир остаётся непрозрачным.

По нашему мнению, теория секуляризации Лукмана интересна прежде всего тем, что в отличие от своих предшественников, он исходит из предположения, что религия – это универсальный феномен человеческого бытия, который трансформируется, но не исчезает в процессе секуляризации. Определяя понятие религии как «всеохватывающую систему смыслов», Лукман описывает характер её формирования: любой символический универсум создаётся в ходе конструирования, а значение приобретает в динамике процесса – само-трансценденции своей природы<sup>4</sup>. Нарратив само-трансценденции в поздних работах Т. Лукмана является системообразующим. Выход за рамки повседневности и жизненного горизонта – это и есть, по сути, религиозный опыт, опыт трансценденции. Американский социолог выделил три класса трансценденций:

- 1) малые – опыт пространства и времени в рамках повседневности;
- 2) средние – часть повседневной реальности, интернализированная опосредованным путём (со слов, сны, фантазии);

---

<sup>1</sup> Luckmann T. The Invisible Religion. P.52.

<sup>2</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995. С.29.

<sup>3</sup> Там же. С.30.

<sup>4</sup> См.: Luckmann T. The Invisible Religion. P.49.



3) большие – вне нашей реальности, где не действуют причинно-следственные связи.

Саморазвитие в рамках индивидуального опыта всегда, согласно Лукману, происходит в рамках малых трансценденций<sup>1</sup>. Опираясь на его гипотезу, можно предположить, что новые формы религиозности является самодостаточным явлением, а не останками разгромленной институциональной. В данном контексте Томас Лукман использует термин «так называемая секуляризация»<sup>2</sup>, в рамках которой невидимая религия занимает доминирующее значение, а институциональные формы лишь вторичны. Лукман подчёркивает, что отрицательные характеристики – неявная, невидимая, внеконфессиональная, неинституциональная – не вносят методологической ясности в научный дискрипт. В связи с этим сам автор предлагает методику контент-анализа популярных носителей информации (в его время: радио, книги, телевидение). Результат контент-анализа можно выразить в нескольких характеристиках невидимой религии:

- синкретика выборочных религиозных вероучительных доктрин и архаичных верований<sup>3</sup>;
- адогматизм, или догматическая дисперсия, отсутствие точных определений и положений<sup>4</sup>;
- консюмеризм или идеология практической пользы, нивелирующая абсолютные смыслы религии на более низкий уровень<sup>5</sup>;
- сакрализация пути саморазвития и, соответственно, самовыражения<sup>6</sup>.

Таким образом, и Лукман, и Бергер согласны в том, что именно процесс модернизации приводит к социальной значимости религии. В понятие модернизации включены её аспекты (процессы): дифференциация (усложнение и специализация общественных институтов), рационализация (эффективность), плюрализация (как производная дифференциации – разрушение единой системы ценностей). Дифференциация и, как правило, плюрализация, порождают новую двойственную социальную реальность: частная и общественная жизнь, в которых религия становится частным делом человека. Рационализация жизненного пространства выводит религиозность в число маргинальных явлений. Плюрализация общества нивелирует абсолютный характер религиозных убеждений и приводит к критическому настрою к любой монополии на истину, что уравнивает религиозные

---

<sup>1</sup> Luckmann T. Transformations of Religion and Morality in Modern Europe//Social compass. Vol. 50. 2003. P.279, 281.

<sup>2</sup> Luckmann T. The Invisible Religion. P. 72.

<sup>3</sup> Luckmann T. Moralizing Sermons, Then and Now. The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001, P. 388–403.

<sup>4</sup> Luckmann T. The Invisible Religion. P.34.

<sup>5</sup> Ibid. P.96–98.

<sup>6</sup> P.109–111.

традиции как товар в качестве полезности. Индивид уже живёт не в директивной традиции, а формулирует свои требования к религии.

### Прочие концепции

Довольно новый взгляд на проблему секуляризации предложил Рональд Инглхарт в своей работе «Сакральное и светское. Религия и политика в мире» (2004)<sup>1</sup>. Отвергая прежние теории секуляризации (теорию рационального выбора и теорию функциональной дифференциации) предшественников, Инглхарт основывает свою концепцию экзистенциальной безопасности, в рамках которой «в ситуации меньшей безопасности существование человека будет способствовать возрастающей значимости религиозных ценностей»<sup>2</sup>. Другими словами, традиционная религиозность базируется на чувстве незащищённости перед силами природы. Но в сферу наших интересов попадают его дальнейшие выводы, которые автор обосновал на базе огромного количества эмпирических данных: если переход к рационально-светским ценностям сопровождал переход от аграрных обществ к индустриальным, то переход от индустриальных обществ к постиндустриальным характеризуется ростом «постматериальных» ценностей, которые выражаются в новых формах религиозности. В рамках индивидуализации религиозных смыслов Инглхарт полагает: «религия не исчезает. Происходит трансформация функции религии: от институционализированных форм догматической религиозности, лежащей в основе абсолютистских кодексов поведения в мире, полном опасностей, к индивидуализированным духовным поискам, которые служат делу поиска смысла и цели существования»<sup>3</sup>. Утверждение Инглхарта о зависимости уровня религиозности от страха перед природой нам кажется не бесспорной. Дело в том, что развитое индустриальное общество также не гарантирует современному человеку абсолютной защиты: терроризм, экологический кризис, дефицит ресурсов, демографический и экономический кризисы – всё это не меньше беспокоит современного человека, чем современника Иннокентия III **череда природных катаклизмов и эпидемий. Таким образом, социально-экономические условия не гарантируют экзистенциальной безопасности.** С другой стороны, необходимо обратить внимание на значимость культурного бэкграунда каждого отдельного общества, а не на социальное и экономическое влияние на религиозность, которым были посвящены все прежние исследования.

---

<sup>1</sup> Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. N.Y.: Cambridge University Press, 2004.

<sup>2</sup> См.: Ibid. P.18.

<sup>3</sup> Inglehart R., Welzel Ch. Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. Cambridge University Press, 2005. P. 32.

Словенский философ и культуролог Славой Жижек в своём труде «Кукла и карлик» выделяет пять типов «безрелигиозной религиозности», или «религий без сущности»<sup>1</sup>, утверждая, что все они становятся более идеологиями, чем религиями. Автор наделяет свою классификацию новыми средствами функционирования. К первой функциональной особенности С. Жижек относит размытость культурных границ вследствие глобализации и способности новых форм религиозности существовать автономно в различных культурах. Вторая функциональная особенность – потеря сущностной характеристики религии, а именно, отказ от связи с трансцендентным. Пять типов «бессущностной религиозности» можно описать в следующих терминах:

- «Смещённая вера», т. е. вера в силу этнически-культурной принадлежности;
- «Подвешенная вера», т. е. вера без публичной демонстрации;
- Древние традиции с мифологическим мировоззрением, подавленные теистическими мировыми религиями;
- Иудейская мистика, гностицизм, мистика суфизма, мистицизм Нового времени, как философско-окультурный феномен.
- Вестернизированный буддизм как часть поп-культуры, адаптированная к запросам потребителя на уровень психотренингов<sup>2</sup>.

### Имплицитная религия

Имплицитная (неявная) религия (*implicit religion*)<sup>3</sup> – устоявшийся в западной социологии термин<sup>4</sup>. Британский теолог Эдвард Бейли, интересовавшийся проблематикой религиозного в секулярном, выдвинул предположение о существовании «секулярной религии»<sup>5</sup>. Позднее он отошел от этого термина и в 1969 ввел для обозначения этого же явления ныне востребованное понятие «имплицитная религия»<sup>6</sup>. Скрытая религиозность как антитеза эксплицитной, включает три основных момента, проявляющихся в различных ситуациях: приверженность, фокус на интеграцию и интенсивную заботу, влекущую серьезное воздействие<sup>7</sup>. Приверженность (*commitment*) – **сугубо субъективное отношение: осознанное или неосо-**

<sup>1</sup> См.: Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа», 2009. С. 21.

<sup>2</sup> См.: Жижек С. Кукла и карлик. С.21–24.

<sup>3</sup> См.: Bailey E. *Implicit Religion: An Introduction*. London, Middlesex University Press, 1998.

<sup>4</sup> В Оксфорде работает «Центр Исследований Имплицитной Религии и Современной Духовности», появляются работы, в которых концепция Бейли является важнейшим методологическим основанием исследования. Например: Lam P.-Y. *Macintosh Devotion as Implicit Religion // Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 2, 2001. pp. 243-262.

<sup>5</sup> Bailey E.I. *The Religion in "Secular" Society*. M.A. Thesis. Bristol University Library, 1969.

<sup>6</sup> Bailey E.I. *Emergent Mandalas: The Implicit Religion of Contemporary Society*. PhD Thesis. Bristol University Library, 1976.

<sup>7</sup> Bailey E.I. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen, Neth.: Kok Pharos, 1997, P.7-8.

знанное, унаследованное или сформированное. По сути, приверженность – это проецирование религиозности в профанную область: спорт, политика, семейные ценности, быт. Интеграция и интенсивная забота предполагают в осмыслении автора понятий интенсивный интерес с обширными последствиями (**intensive concerns with extensive effects**). **Интегрирующие факторы** – данная привязанность формирует идентичность, как индивидуальную, так и коллективную. В интерпретации Бэйли, интенсивный интерес – это демаркация между имплицитной религиозностью и привычкой, хобби, т. е., совокупность всех факторов может указывать на наличие неявной религиозности, в противном случае, это может быть лишь предрассудок или фетиш. Например, если вера в существование внеземных цивилизаций не касается всех трёх факторов, то это может быть лишь ситуативное заблуждение отдельного человека. В качестве практического применения данная теория применяется в научных исследованиях. Модель имплицитной религии использовалась при изучении предпочтений в выборе операционной системы **ОС Macintosh, где привязанность основывалась явно на сакральных началах**<sup>1</sup>. Э. Бейли также считает, что термин «имплицитная религия» коррелирует с «невидимой религией» Томаса Лукмана. В отличие от Бэйли, Т. Лукман не вводит новый концепт, а лишь описывает фактическую динамику трансформации традиционной религиозности<sup>2</sup>. По мнению английского теолога, предложенная дефиниция помогает преодолеть ранее существовавшие дихотомии, т. к. многие феномены светской жизни содержат в себе «собственную религию».

### Индивидуальный бог

Пример подобной приватизации религии приводит другой известный социолог Роберт Белла в своей работе «Привычки сердца». Описанному феномену он присвоил термин «шейлаизм» (от личного имени интервьюера): «моя вера помогает мне жить... Мой собственный тоненький голосок»<sup>3</sup>. В этом нарративе довольно значимым является концепция «гражданской религии» Р. Беллы: этатизм, где концепция Бога (имперсональный) разделяется большинством в качестве публичного религиозного аспекта в ряде верований, символов, ритуалов<sup>4</sup>. За гражданской религией стоят библейские архетипы: Исход, Избранный народ, Обетованная земля, Новый Иерусалим и т. д. Но это всё же поколение по-новому. В гражданской религии есть свои

---

<sup>1</sup> Lam P.-Y. May the Force of the Operating System Be with You: Macintosh Devotion as Implicit religion// Sociology of Religion. Vol. 62. № 2. 2001. P. 243–262.

<sup>2</sup> См.: Luckmann T. The Invisible Religion, 1967.

<sup>3</sup> См.: Bella R.N., Madsen R., Sullivan W.M., and Tipton S.M. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985. P. 271.

<sup>4</sup> Bella R. N. Civil Religion in America// Journal of the American Academy of Arts and Sciences. P.168-186. P.171.

пророки и свои мученики, свои священные события и священные места, свои торжественные ритуалы и символы<sup>1</sup>. Собственно, как шейлаизм, так и феномен гражданской религии скорее можно классифицировать в рамках исследований квазирелигиозности, исходя из основного параметра в определении – смещение предельных смыслов на более низкий уровень повседневности.

Японский теолог Сусумо Шимазоно, изучая новые религиозные движения в рамках танатологии, феминизма и паллиативной помощи в Японии, приходит к схожим выводам. Религиозный индивидуализм Постмодерна (второго Модерна в его терминологии) вызван общей тенденцией модернизации и рационализации, в рамках которых человек воспринимает своё исключительное место в мире, как надмирного хозяина, способного проникнуть своей сверхприродой во все тайны бытия для собственного блага<sup>2</sup>. Индивидуализм не мешает рассматривать данные тенденции в рамках религиозного движения, направленного на установление некоего «миллениума» в духе утопии<sup>3</sup>. Описывая движения само-помощи (Донгури-но-Иэ и Семья Души) и программу «Двенадцать шагов», японский теолог включает их в категорию религий в «широком смысле», опираясь на критерий само-трансцендентности (намерения выйти за рамки своей природы) в рамках «расширенного сознания»<sup>4</sup>.

Уильрих Бек в работе «Собственный Бог» выделял два подвида религиозной индивидуализации. В первом случае это – самоопределение в выборе существующих религиозных традиций. Второй тип – это индивидуальный «поиск Бога» внутри выбранного течения, традиции или деноминации, т. е. индивидуализация выбранной религии. Индивидуализированная религиозность, по мнению У. Бека, – единственная эффективная форма религии в «обществе риска», которая позволяет подстраивать и выбирать религию (несколько религий) под усвоенные ценности<sup>5</sup>.

## Заключение

Суммарно описанные характеристики современной индивидуальной религиозности в рассмотренных исследованиях можно выделить в один список: синкретизм, адогматизм, консюмеризм, саморазвитие, плюрализация и её последствия (релятивизм), субъективизация, индивидуализм, девальвация трансцендентного, самотрансцендирование и прагматика. От-

---

<sup>1</sup> Bellah R. N. Civil Religion in America. P.184.

<sup>2</sup> Shimazono S. Individualization of Society and Religionization of Individuals: Resacralization in postmodernity//PENSAMIENTO, vol. 64 (2008), №. 242. P. 605.

<sup>3</sup> Ibid. P. 606.

<sup>4</sup> P. 611.

<sup>5</sup> См.: Муратова А. Beck U. A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. Cambridge: Polity Press, 2010. P.141-144.

рицательные характеристики неинституционализированной религиозности Постмодерна делают довольно затруднительным анализ учений, идейного поля, структуры и положений в рамках неявного их функционирования. Тем не менее, многие учёные солидарны во мнении, что основные методы изучения данного явления находятся в области лингвистики и языкового анализа (семиотика, семантика). При сложностях определения содержания явления акцент делается на выявлении способов функционирования, на что обращали внимание Т. Лукман, С. Жижек и Роберт Киприани<sup>1</sup>. Эпоха Постмодерна создаёт качественно новую конфигурацию религиозного пространства, где главенствующими качествами становятся высокий уровень плюрализма, расширяющийся релятивизм и индивидуализация культурной жизни. Постмодерн стёр чёткие границы между секулярным и религиозным, освободив индивида от гомогенности и догматизма культурных паттернов. Границы религиозного пространства постоянно обсуждаются, оспариваются и пересматриваются<sup>2</sup>. Характерной чертой современного общества становится индивидуализация и автономность. Исторически так сложилось, что авторитет находится вне человека: жрец, священник, врач, учитель, власть. В конечном счёте источник авторитета субъективизируется, авторитетом становится сам человек, происходит девальвация значимости внешнего. В работах западных социологов раскрыта концептуальная связь в многообразии терминалогического аппарата в области индивидуализации религиозного опыта. Проанализированные термины и концепции Томаса Лукмана, Роберта Беллы, Эдварда Бейли и др. стали предпосылками для развития концепции американского социолога Артура Грилла<sup>3</sup>, который пересмотрел классическую теорию П. Тиллиха о сущности квазирелигий. В целом ряде публикаций А. Грилл провёл анализ демаркационного пространства между сакральным и секулярным, в котором выявил пограничные явления, которые охарактеризовал как «квазирелигиозность»<sup>4</sup>. Центральной характеристикой квазирелигиозности А. Грилл считал придание смысла и значения человеческой жизни, но без веры в сверхъестественное. Двойственная природа (светская и религиозная) подобных явлений перманентно проявляется в ситуативных контекстах полезности: когда выгодно – как светская, когда невыгодно – как религиозная. К схожим выводам приходит и отечественный философ А.П. Забияко, который в религиоподобных явлениях квазирелигиозности отмечает синкретику религиозных и нере-

---

<sup>1</sup> Машитько О. В. Невидимая, рассеянная, пассивная: способы функционирования постсекулярной религиозности//Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 2. С.108.

<sup>2</sup> Beckford J.A. Social Movements as Free-floating Religion Phenomena// The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. By Richard K. Fenn. Blakwell Publishing, 2003. P. 243.

<sup>3</sup> Профессор кафедры социологии университета Альфред в Нью-Йорке, США.

<sup>4</sup> Greil A., Rudy D. On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America//In Gods We Trust: New. Patterns of Religious Pluralism in America, 2nd ed., edited by T. Robbins, D. Anthony. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990. P. 219.

лигиозных компонентов<sup>1</sup>. Белорусский социолог и сектовед В.А. Мартинович в своей теории возникновения и трансляции нетрадиционной религиозности также использует идею синтеза религиозных и «несектантских» компонентов<sup>2</sup>. Таким образом, индивидуальная религиозность Постмодерна имеет перманентную природу (религиозное/не религиозное), обусловленную степенью её прагматичности для конкретного индивида.

Опираясь на гипотезу В. А. Мартиновича о том, что культовая среда общества лишена какой-либо социальной действительности, а зарождается, трансформируется и подвергается постоянному рефрейменгу на личностном уровне, можно с большой долей уверенности характеристики индивидуальной религиозности использовать как характеристики культовой среды общества. Содержание работ К. Кэмпбэлла во многом подтверждают нашу гипотезу. Так, например, Кэмпбэлл указывает на адаптивные преимущества неинституционализированной религиозности<sup>3</sup>, это – монизм, адогматизм, индивидуализм, толерантность, синкретизм, полиморфизм, релятивизм, мифологизация сознания в рамках упрощения и унификации, истернизация, «реабилитация естественного» – религиозный нативизм, эпистемологический индивидуализм<sup>4</sup>. Таким образом, выявленные характеристики индивидуальной религиозности Постмодерна во многом наполняют смысловое поле культовой среды, но не совпадают с её смысловым полем. Культовая среда общества – лишь часть индивидуальной религиозности в её девиантных формах по отношению к традиционным и институционализированным религиозным практикам и верованиям. Демаркация форм индивидуальной религиозности в области традиционных/нетрадиционных требует дальнейших исследований.

### ***Литература***

1. Бергер П. Священная завеса // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2019. – Вып. 1 (123).
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995.
3. Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1996.
4. Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. – М.: Издательство «Европа», 2009.

---

<sup>1</sup> Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. С.191.

<sup>2</sup> См.: Мартинович В.А. Сектантство: воспроизведение и миграция/Прдисл. Л.И. Григорьевой. М.: Издательский дом «Познание», 2018.

<sup>3</sup> Campbell C. The Secret religion of the Educated Classes // Sociological Analysis. 1978. 39/2. P. 377

<sup>4</sup> 72 Campbell C. and McIver Sh. Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism. // Social Compass. 1987. 34/1. P. 51.

5. Забияко А. П., Воронкова Е. А., Лапин А.В., Пратына Д. А. и др. Кибер-религия: наука как фактор религиозных трансформаций / А. П. Забияко, Е.А. Воронкова, А. В. Лапин, Д. А. Пратына и др.; под ред. А. П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012.
6. Машитько О. В. Невидимая, рассеянная, пассивная: способы функционирования постсекулярной религиозности // Вестн. С.-Петербур. ун-та. – Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2016. – Вып. 2. – С. 100–110.
7. Побережников И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу. – М.: РОССПЭН, 2006.
8. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 254–268.
9. Bailey E.I. The Religion in “Secular” Society. M.A. Thesis. – Bristol University Library, 1969.
10. Bailey E.I. Implicit Religion in Contemporary Society. – Kampen, Neth.: Kok Pharos, 1997.
11. Bailey E.I. Emergent Mandalas: The Implicit Religion of Contemporary Society. PhD Thesis. – Bristol University Library, 1976.
12. Bailey E. Implicit Religion: An Introduction. – London, Middlesex University Press, 1998.
13. Beckford J. The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion // Sociology of Religion. – Oxford, Volume 46. – Issue 4. – 1985. – pp. 347–354.
14. Beckford J.A. Social Movements as Free-floating Religion Phenomena // The Blackwell Companion to Sociology of Religion. / Ed. By Richard K. Fenn. – Blakwell Publishing, 2003. – pp. 229–248.
15. Beck U. A God of One’s Own: Religion’s Capacity for Peace and Potential for Violence. – Cambridge: Polity Press, 2010.
16. Bella R.N. Civil Religion in America // Journal of the American Academy of Arts and Sciences. – pp.168–186.
17. Bella R.N., Madsen R., Sullivan W.M., and Tipton S.M. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
18. Berger P. L. The Social Reality of Religion. Penguin university books. – Faber, 1969.
19. Berger P. L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. – Vintage books, V. 994. – Random House, 1973.
20. Berger P. L. The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. – Anchor Press, 1980.
21. Berger P. L. Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger // The Christian Century. – 1997.



22. Berger P. L. *The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. by P. L. Berger.* – Washington, DC: Grand Rapids, 1999.
23. Campbell C. *The Secret religion of the Educated Classes // Sociological Analysis.* – 1978. – 39/2.
24. Campbell C. and McIver Sh. *Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism // Sociak Compass.* – 1987. – 34/1
25. Collins-Mayo Sylvia. *Young Pejple's Vicarious Religion // ISA Newsletter of the Research Committee 22 "Paper submitted to the XXII ISA World Congress of Sociology".* – Issue 6. – 2010. – pp. 80–94.
26. Davie G. *Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass.* – 1990. – Vol. 37. – No. 4. – pp. 455 – 469.
27. Davie G. *Believing without Belonging. A Liverpool Case Study. Archives de sciences sociales des religions.* – 38(81). – 1993. – pp. 79–89.
28. Davie, G. *Religion in Britain Since 1945.* – Oxford: Blackwell, Wiley. 1994.
29. Davie Grace. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates.* – Oxford: Oxford University Press, 2000.
30. Davie Grace. *Vicarious Religion: A Methodological Challenge / Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. Ammerman, Nancy T. (ed.)* – New York: Oxford University Press, 2006. – pp. 21-37.
31. Greil A., Rudy D. *On the Margins of the Sacred: Quasi- religion in Contemporary America // In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America, 2nd ed. / Edited by T. Robbins, D. Anthony.* – New Brunswick, NJ: Transaction, 1990.
32. Hervieu-Leger D. *Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. The Blackwell Companion to Sociology of Religion. / Ed. by Fenn R. K.* – Blackwell Publishing, 2001. – pp. 161–176.
33. Inglehard R., Welzel Ch. *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence.* – Cambridge University Press, 2005.
34. Lam P.-Y. *May the Force of the Operating System Be with You: Macintosh Devotion as Implicit religion // Sociology of Religion.* – Vol. 62. – № 2. – 2001. – pp. 243–262.
35. Luckmann T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in a Modern Society.* – New York: Macmillan, 1967.
36. Luckmann T. *Moralizing Sermons, Then and Now. The Blackwell Companion to Sociology of Religion. / Ed. by Fenn R. K.* – Blackwell Publishing, 2001.
37. Luckmann T. *Transfomations of Religion and Morality in Midern Europe // Social compass.* – Vol. 50. – 2003. – pp. 275–285.
38. Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide.* N.Y.: Cambridge University Press, 2004.
39. Shimazono S. *Individualization of Society and Religionaziation of Individuals: Resacralization in postvodernity // PENSAMIENTO.* – Vol. 64 (2008). – №. 242. – pp. 603–619.

40. Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. – Bern: Lang, 1987.
41. Stark R. *Secularization, R.I.P // The Secularization Debate* / ed. By W. H. Swatos, D.V.A. Olson. – Rowman & Littlefield Publ., Inc., 2000. – pp. 41–66.
42. Stark R. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. – New York: Random House, 2006.

## Наши авторы

**К. В. Белый, священник** – старший преподаватель кафедры церковно-исторических и общегуманитарных дисциплин Псково-печерской духовной семинарии

**А. В. Горайко** – кандидат богословия, доцент кафедры Библиистики и богословия Пензенской духовной семинарии

**Д. Д. Вершинин** – магистрант Пензенской духовной семинарии

**Н. В. Королёва** – магистрант Пензенской духовной семинарии

**В. В. Никитин** – магистрант Пензенской духовной семинарии

**Т. С. Степанова** – магистрант Пензенской духовной семинарии

**А. Ю. Фадеев, протоиерей** – кандидат богословия, доцент кафедры Библиистики и богословия Пензенской духовной семинарии

**А. Г. Шанин** – магистрант Пензенской духовной семинарии

**Л. В. Шварева** – к.п.н, доцент кафедры Церковной истории и философии Пензенской 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:**

- Теология
  - Библистика
  - Религиоведение
  - Богословие
  - Религиозная философия
- Педагогические науки
  - Общая педагогика, история педагогики и образования
  - Теория и методика обучения и воспитания
  - Теория, методика и организация социально-культурной деятельности
  - Теория и методика профессионального образования
- Исторические науки и археология
  - История Церкви в контексте всемирной истории
  - Церковь и история России
  - Церковь и современная Россия

*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», «.docx», 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.

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 менее 1500 знаков (с пробелами).
- Ключевые слова - не менее 7 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 не менее 14000 знаков и не более 27000 знаков (без аннотации, заголовка, ключевых слов и списка литературы). Знаки считаются с пробелами. Статьи методологического характера могут иметь объем до 36000 знаков. 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 (30) 2023



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

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

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

Цена свободная

Подписано в печать 22.12.2023. Формат 60x84 1/8.  
Бумага ксероксная. Печать трафаретная.  
Усл.печ.л. 13,72. Заказ № 29/12. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии ИП Соколова А. Ю.  
440600, г. Пенза, ул. Кузнецкая, 7А.  
Тел.: (8412) 56-37-16.