



# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Ежегодный научный журнал*

*Основан в 2015 году*

Смоленск 2015

ББК 86.37я5  
Т 33

Главный редактор протоиерей Георгий Урбанович

Редколлегия:

Т.А. Матаненкова (ответственный редактор)

О.Г. Ребизов

Игумен Тарасий (Ланге)

Л.Н. Урбанович

А.М. Ильина

Т 33 Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии:  
ежегодный научный журнал. – Смоленск: Свиток, 2015. – 128 с.

ISSN

*Журнал индексируется в информационной системе  
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)*

ISSN

© Смоленская Православная  
Духовная Семинария, 2015  
© Оформление. «Свиток», 2015

# СОДЕРЖАНИЕ

## Теологические исследования

---

- ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ УРБАНОВИЧ (УРБАНОВИЧ Ю.Я.)**  
Особенности поминания и почитания мучеников в североафриканской христианской традиции. . . . . 7
- РЕБИЗОВ О.Г.**  
Торгово-экономические связи Кипра и Палестины в период Позднего Бронзового века: роль и значение для библейской археологии. . . . 19
- ИГУМЕН ТАРАСИЙ (ЛАНГЕ) (ЛАНГЕ Ю.И.)**  
Практика исповеди и духовного руководства в Русской Церкви. . . . . 29
- КАЗАКОВ М.М.**  
Папа Либерий между Западом и Востоком . . . . . 41
- ГАВРИЛЕНКОВ А.Ф.**  
К вопросу о религиозной ситуации в Российской империи в 1903–1917 гг. . . . 48
- ИЕРЕЙ ВАЛЕРИЙ РЯБОКОНЬ (РЯБОКОНЬ В.В.)**  
Кампания по закрытию храмов во второй половине 20-х гг. XX века: на примере Смоленской губернии . . . . . 55
- ИЕРОМОНАХ РАФАИЛ (ИВОЧКИН) (ИВОЧКИН Д.А.)**  
Патриарший Крестовоздвиженский Бизюков монастырь: из истории монашества в Смоленской епархии. . . . . 63
- КУЛАКОВ К.Ю.**  
Проблема соотношения религии и науки в философии Н. Бердяева и С. Булгакова . . . . . 72

## ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

ЧМЕЛЁВА Е.В.

К.Д. Ушинский о педагогической деятельности священнослужителей. . . . .80

УРБАНОВИЧ Л.Н.

Специфика обучения студентов духовной семинарии  
методике преподавания религиозных (православных) дисциплин. . . . . 86

ЗЫБИНА Т.М.

Христианские основы русской риторики: исторический аспект. . . . .96

ИЛЬИНА А.М.

К вопросу об изучении современной литературы студентами  
духовных школ . . . . . 103

МАТАНЕНКОВА Т.А.

«Гармония, даруемая свыше...»: образное единство книги стихов. . . . . 112

Сведения об авторах . . . . .121

Информация . . . . . 123

# CONTENTS

## THEOLOGICAL RESEARCH STUDIES

---

- FR. GEORGE URBANOVICH (URBANOVICH YU. YA.)  
Features of remembrance and veneration of the martyrs in  
the North African Christian tradition ..... 7
- REBIZOV O. G.  
Trade and economic relations of Cyprus and Palestine during  
the Late Bronze age: role and importance for biblical archaeology. .... 19
- IGUMEN TARASY (LANGE YU. I.).  
The practice of confession and spiritual guidance in the Russian Church. .... 29
- KAZAKOV M. M.  
Pope Liberius between East and West ..... 41
- GAVRILENKOV A. F.  
On the question of the religious situation in the Russian Empire in 1903–1917. . . . 48
- FR. VALERIY RYABOKON' (RYABOKON' V.V.).  
The campaign to close churches in the second half of  
the 20-ies. XX century as an example of Smolensk province. .... 55
- MONK RAPHAEL (IVOCHKIN D. A.).  
Patriarchal Cross-Exaltation Monastery:  
from the history of monasticism the Smolensk diocese. .... 63
- KULAKOV K. YU.  
The problem of the correlation of religion and science  
in the philosophy of N. Berdyaev and S. Bulgakov. .... 72

## HUMANITIES

---

CHMELEVA E. V.

K. D. Ushinskiy of pedagogical activity of priests. . . . .80

URBANOVICH L. N.

Specifics of teaching of the students of Theological Seminary  
with teaching methods of religious (orthodox) disciplines. . . . .86

ZIBINA T. M.

Christian Fundamentals of Russian Rhetoric: Historical Aspect. . . . .96

ILINA A. M.

On the question of studying of modern literature by students  
of Theological Schools. . . . .103

MATANENKOVA T. A.

“Harmony, granted from above...”: figurative unity of the book of poems. . . . .112

Information about the authors. . . . .121

Information. . . . .123

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2015. С. 7–18*

*УДК 271+904(6)  
Протоиерей Георгий  
(Урбанович Юрий Язепович)  
Смоленская Православная  
Духовная Семинария*

## ОСОБЕННОСТИ ПОМИНАНИЯ И ПОЧИТАНИЯ МУЧЕНИКОВ В СЕВЕРОАФРИКАНСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ключевые слова: мученик; гробница; маририум; Северная Африка; блж. Августин; донатизм; погребальная трапеза; алтарь; менса; базилика; апсида.

В статье анализируются особенности развития североафриканской церкви в связи с местной традицией почитания мучеников и исповедников, восходящей к дохристианской традиции поминовения усопших. Археологические и литературные исследования позволяют сделать вывод, что Церковь в Северной Африке в IV–V веках испытывала серьезное влияние языческого отношения к смерти и почившим предкам, которое отчасти проявлялось в богословии (донатизм), архитектуре и повседневной религиозной практике. Только в византийский период эта местная практика почитания умерших была приведена в согласие с уже сложившейся общецерковной литургической традицией.

Литературные и исторические памятники свидетельствуют, что развитие североафриканской Церкви началось со второй половины II века, при этом христиане этого региона с самого начала показали необычайное мужество и пренебрежение смертью перед лицом римской власти. Неслучайно именно здесь нашли опору наиболее радикальные течения христианства, в первую очередь, монотаннизм с его обостренным стремлением к мученическому венцу [6, с. 429]. Распространение христианства «покупалось» очень дорогой ценой. Целый сонм мучеников украсил Церковь уже в начале III века, а афоризм Тертуллиана о крови мучеников как о семени новых христиан совершенно справедливо характеризует североафриканскую ситуацию. Дж. Куастен выражает идею, что именно особое почитание мучеников наложило неизгладимый отпечаток на все аспекты развития североафриканской Церкви [27, р. 254].

Уже в IV веке блж. Августин (*Epistula* 78. 3), характеризуя африканскую Церковь, вопрошал: «*Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?*» [13]. В письмах Августина встречаются наименования, по меньшей мере, 12 базилик святых мучеников в Карфагене и пяти — в Гиппоне, при этом епископ не ставит своей целью перечислять их, а лишь упоминает в контексте других событий [17, р. 422]. Августин неоднократно обращается в своих назидательных речах и сочинениях к актам мученичества и к описаниям чудес на гробницах мучеников как к неотъемлемой составляющей жизни африканской Церкви [12].

Дж. Куастен [27, р. 253–266] и Р. Йенсен [21, р. 107–143] в своих исследованиях развивают тезис о том, что в III–IV веках удивительным образом переплелись стихийное народное почитание мучеников и языческая североафриканская поминальная традиция, наложившая несомненный отпечаток на традицию христианскую.

Археологические данные свидетельствуют, что члены семьи собирались на кладбище вокруг стола — переносного или постоянного. По форме этот погребальный стол мог быть полукруглым, круглым или прямоугольным, порой он выполнялся в форме небольшой платформы, установленной выше могилы. Каменная или мраморная столешница этих надгробных языческих конструкций имела специальные отверстия для возлияния на могилу вина, масла или опускания продуктов, хотя трапеза могла иметь и символическое значение [21, с. 118]. Мавзолеи, построенные богатыми людьми, имели уже четко продуманную структуру: специально установленный *triclinium*<sup>1</sup> с тремя каменными сиденьями, поставленными П-образно, и опорой в центре для погребального стола.

В эпитафии из африканской провинции Мавритания, адресованной женщине по имени Аэлия Секунда, умершей в 299 году, достаточно подробно описан сам ритуал заупокойной трапезы. Это было не только ритуальное вкушение определенных видов пищи и вина, но и религиозное восхваление умершей, при этом уточняется, что все собрались вокруг алтаря (*ara*) или каменного трапезного стола (*Lapidea mensa*), посвященного этой женщине<sup>2</sup>.

Христиане не прервали эту традицию, но адаптировали ее, насколько это было возможно, к христианскому учению о смерти и загробной жизни. Непрерывность между языческими и христианскими погребальными обрядами хорошо прослеживается в многочисленных надписях и мозаиках вплоть до V столетия. При археологических раскопках североафриканского города Типаса (Алжир) были открыты два кладбища значительных размеров. Некоторые предметы погребальной утвари (*скамьи*, *камен-*

<sup>1</sup> Триклиний (лат. *triclinium*), в древнеримской архитектуре — помещение для трапезы. Триклиниями называются также ложа, которые в Древнем Риме устанавливались вокруг обеденного стола, образуя форму подковы.

<sup>2</sup> «*Memoria Aeliae Secundulae.*

*Funeri mu[ll]ta quid[e]m condigna iam misimus omneS,*

*Insuper ar[a]equ[e] deposte Secundulae matrI*

*In qua magna eius memorantes plurima factA,*

*Dum cibi ponuntur calicesq[ue]. E[i] copertaE,*

*Vulnus ut sanetur nos rod[ens] pectore saeuuM*

*Libentur fabul[as] dum sera redimus horA*

*Castae matri bonae laudesq[ue], vetula dormiT*

*Ipas, q[uae] nutri[i]t, iaces et sobriae semper.*

*V[ixit] a[nnis] LXXV a[nnno] p[rovinciae] CCLX,*

*Statulenia Iulia fecit. Lapidream placuit nobis atponere mensaM»* [21, р. 124].



ные и мраморные трапезные столы) сохранились достаточно хорошо, многие из них имеют мозаичные рисунки и хорошо читаемые надписи [29, р. 179–185]. Наряду с обычными могилами на одном из кладбищ были обнаружены гробницы святых мучеников (мартирии) и базилики, построенные как помещения для погребальной трапезы и частного использования (мартирий св. Сальса).

Значительный археологический интерес представляет базилика, построенная в конце IV века епископом Александром для собственного захоронения в западной апсиде, где уже ранее были похоронены девять его предшественников вместе с другими христианами. Неф и апсиды этого здания размерами 23 x 14 м заполнены гробницами, в апсиде сохранились остатки полукруглой каменной скамьи для совершения заупокойной трапезы. На соседнем кладбище археологами был найден каменный стол (*mensa*) для заупокойной трапезы, датированный, как и базилика, концом IV века. Стол был покрыт мозаикой с христианской символикой: изображение рыбы и надпись *IN DEO, PAX ET CONCORDIA SIT CONVIVIO NOSTRO* (В Боге мир и согласие да пребудут на нашей трапезе), которые были идентифицированы исследователями как христианские [21, р. 128].

Пример кладбища, мартирия и базилики в г. Типаса не является единственным. Ж. Синтас и Н. Дюваль в своем исследовании североафриканских мартириумов резюмируют, что поминальные обычаи проходили достаточно долгий путь христианизации, а памятники архитектуры (мартирии и кладбищенские церкви) наглядно этот путь отображали [15, р. 883]. Глубокий сравнительный анализ раннехристианских погребальных традиций на Востоке и Западе представлен в работе Э. Ребийара [28, р. 975–1001].

Многочисленные примеры указывают на то, что христиане продолжали почитать своих умерших предков в согласии с древней традицией, но включали в состав своих «семей» почивших клириков, мучеников и святых, к которым обращались на трапезах с восхвалениями и просьбами и, таким образом, делали церковь «своей семьей». Вкушение поминальной пищи на гробнице святого было определенным видом *refrigerium*<sup>1</sup>, неким вариантом общения со святым. Гробницы мучеников (мартирии) были устроены с использованием всех необходимых атрибутов североафриканской поминальной традиции, что формировало совершенно особый «трапезный» вариант паломничества, когда верующие шли не только на могилы своих почивших родственников, но и на могилы почитаемых святых с пищей и питием<sup>2</sup>. Дж. Куастен предполагает, что почитание гробниц мучеников было особым вариантом народного благочестия, в то время как в базиликах священники совершали «официальное» богослужение [27, р. 256].

Блж. Августин гневно описывает (Ер. 29. 10–11) примеры ежедневных алкогольных возлияний в соборе св. Петра в Риме паломников, приходивших «навещать святого» [13]. Этот собор на рубеже IV–V веков продолжал быть местом заупокойных трапез и для паломников, и для членов известных христианских семей, родственники которых

<sup>1</sup> Рефригерий (лат. *refrigerium* – прохлада, свежесть; облегчение, утешение), в античной и раннехристианской традиции (Тертуллиан) посмертное состояние души и возможность его облегчения. В античной традиции облегчение (утешение) для усопших связывалось с обязательным совершением поминальных трапез (*mensa*) на кладбищах, в христианской – с заупокойной молитвой.

<sup>2</sup> Римские катакомбы имеют подобные места – среди них *triclinium* в Катакомбах Домциллы, крипта Венеранды, сам саркофаг которой, возможно, служил *mensa* и со временем был преобразован в евхаристический алтарь для паломников, желавших участвовать в литургии [19, р. 128].

были похоронены рядом с могилой апостола Петра<sup>1</sup>. Блж. Иероним также с негодованием пишет (*Contra Vigilantium*. 9) о юношах и «негодных женщинах», проводящих ночные часы в базиликах мучеников [20]. В Апостольских постановлениях (8. 42–44) содержится достаточно спорное указание о том, как совершать христианские погребальные трапезы. Видимо, этот документ, датируемый рубежом III–IV веков, отразил некий переходный период от языческих поминок к христианской поминальной молитве: «Совершайте же третины почивших в псалмах, чтениях и молитвах, ради Воскресшего в третий день, и девятины в воспоминание сущих здесь почивших, и сорочины по древнему образцу, ибо так народ израильский оплакивал Моисея, и години о памяти почившего. И пусть раздадут из имения его нищим в поминовение его... Когда же позовут вас на памяти (μνησι) их, то вкушайте с благочинием и страхом Божиим, как могущие и представлять о представившихся. Будучи пресвитерами и диаконами Христовыми, вы всегда должны быть трезвы и для себя и для других, чтобы могли вы вразумлять бесчинных... Говорим же это не для того, чтобы они не пили, ибо не пить — значит оскорблять созданное Богом для веселия, но для того, чтобы они не упивались, ибо Писание не сказало не пить вина, но что говорит? — “не пей вина в пьянство”» [2, с. 232–233].

Константин Великий описал (*Oratio ad Sanctorum Coetum*. 12) празднование памяти христианских мучеников, противоположное языческим погребальным представлениям. Христианская память — это «бескровная, безопасная жертва благодарения с чистым светом» (видимо, подразумеваются факелы или свечи на могиле). Константин предложил заменить языческую поминальную трапезу на благотворительный обед для нуждающихся [16].

В течение IV–V веков происходит постепенное переосмысление погребальной традиции: мартирии и мавзолеи, где проходили поминальные трапезы, увеличиваются в размерах и приобретают все основные черты базилики, которая становится христианской доминантой на кладбище. Гробница мученика при этом перемещается под главный алтарь церкви. Визуально новый алтарь святого напоминал языческую *mensa*, но трапеза на кладбище «за столом со святым» сменилась евхаристической трапезой в честь святого. Сам термин «*mensa*» со временем стал относиться к евхаристическому столу или алтарю, посвященному конкретному святому [22, р. 49–50].

Наглядным примером этой трансформации может служить кладбищенская церковь на окраине г. Дугга, известная как церковь св. Виктории. Эта небольшая базилика была возведена, видимо, на рубеже V–VI веков прямо над неким семейным склепом, построенным в форме *triclinium*. При этом на одном из саркофагов, расположенных под апсидной частью церкви, ясно прочитывается надпись *VICTORIA SANTIMONIA*. Может быть, это и не связано со св. Викторией, так как надпись<sup>2</sup> не указывает одно-

<sup>1</sup> Павлин Ноланский адресует письмо-соболезнование (Ер. 13.11–14) сенатору Паммахиусу, который совершал поминальную трапезу по своей умершей жене в «базилке апостола» [24].

<sup>2</sup> «Что касается орфографии христианских эпитафий, то надобно заметить, что она отличается разного рода неправильностями, которые делаются тем заметнее, что повторяются на каждом шагу и как бы обращаются в общее правило... Латинский язык римских провинций не был классическим; он имел здесь свои особенности, переходил в народный говор и употреблялся преимущественно лицами низших классов. Христианство имело немало последователей из этих классов как в Риме, так и в римских провинциях, а потому и гробничная латынь изобилует провинциализмами, употреблением одних согласных и гласных вместо других» [3, с. 359].

значно на эту святую, но, тем не менее, сама архитектурная конструкция свидетельствует о построении базилики над гробницей почитаемого святого.

В различных регионах западного христианского мира процесс переосмысления погребальной языческой традиции и наполнения её христианским содержанием протекал по-разному и чаще всего зависел от четкой позиции епископа. Епископ Ноланский Павлин описывал (Рома 21. 635–655), как в своей епархии он направлял паломников, приходивших совершать шумные трапезы и возлияния на гробнице мученика Феликса в христианскую базилику. Эта базилика имела новшество, введенное епископом Павлином, – расписанные христианскими сюжетами стены: «Большая часть этих людей – сельские жители, они не без веры, но низкой культуры и малограмотны. Посмотри, в каком количестве они собираются со всех сторон, как затуманен их преданный, но бесхитростный ум. Посмотри, какое великое множество людей в течение всей ночи бодрствуют и веселятся с факелами в руках... Я только хочу, чтобы они направили свою радость к трезвой молитве и не переносили свои чаши с вином через священный порог... Их наивность не позволяет осознать им степень вины, а грехи являются результатом преданности, ибо они неправильно полагают, что святые испытывают радость от того, что их могилы залиты вином» [26]<sup>1</sup>.

В «Исповеди» блж. Августина (6.2) находится подробное описание поминальных трапез на кладбище и причин их запрета Амвросием Медиоланским. Мать Августина Моника, находясь в Милане, принесла пищу и вино к могилам мучеников так, как она всегда это делала у себя в Африке (Нумидии). Женщина была остановлена привратником, сообщившим ей, что епископ Амвросий запретил приносить на кладбище еду и вино<sup>2</sup>. Августин был удивлен смирением матери, отказавшейся по благословию Амвросия от традиции, в которой она выросла и которую свято соблюдала.

<sup>1</sup> В переписке с Сульпицием Севером (Ер. 23. 2–16) Павлин подробно описывает устройство базилики мученика Феликса и предлагает свое решение проблемы – как людей невысокой культуры отвлечь от разгульного веселья на кладбище и привести в церковь: «Мы считаем полезным оживить весь дом Феликса картинами на священные темы в надежде, что они вызовут интерес у сельских жителей своей привлекательностью, поскольку написаны разными цветами. Над картинами есть разъясняющие надписи, что изобразил художник. Когда сельяне рассматривают изображения и читают надписи, переходя от одной картины к другой, они отвлекаются мыслями от еды, столь привлекательной для их глаз. Таким образом, пока картины обманывают их голод, их удивление может позволить развиваться в них лучшему поведению и они на продолжительное время забывают о желании вина» [25].

<sup>2</sup> «Однажды, по заведенному в Африке порядку, она принесла к могилам святых кашу, хлеб и чистое вино. Привратник не принял их. Узнав, что это запрет епископа, она приняла его распоряжение так послушно и почтительно, что я сам удивился, как легко она стала осуждать собственный обычай, а не рассуждать о его запрете. Душа ее не лежала к выпивке, и любовь к вину не подстрекала ненавидеть истину, как это бывает с большинством мужчин и женщин, которых от трезвых напевов тошнит как пьяниц от воды. Она приносила корзину с установленной едой, которую следовало сначала отведать, а потом раздать, а для себя оставляла только один маленький кубок, разведенный водой по ее трезвенному вкусу. Из него и отпивала она в знак уважения к обычаю; если надобно было таким же образом почтить память многих почивших, то она обносила этот самый кубок по всем могилам; понемногу прихлебывая не только очень жидкое, но и очень теплое вино, она принимала, таким образом, участие в общей трапезе, ища в ней благочестивого служения, а не наслаждения. Итак, узнав, что славный проповедник и страж благочестия запретил этот обычай даже тем, кто трезвенно справлял его, не надо давать пьяницам случая напиваться до бесчувствия, кроме того, эти своеобразные поминки очень напоминали языческое суевие, мать моя очень охотно отказалась от него: она выучилась приносить к могилам мучеников вместо корзины, полной земных плодов, сердце, полное чистых обетов, и

Эти два примера архиерейских попыток в конце IV века трансформировать древнюю практику трапезы с умершими в евхаристическое поминовение нельзя проецировать на всю Западную Церковь и считать, что с языческими пережитками было покончено повсеместно. Скорее, этот положительный опыт являлся единичным, так как и Павлин Ноланский, и Амвросий Медиоланский обладали несомненным «административным ресурсом». До начала церковного служения оба занимали высокие посты в римской администрации: Павлин был сенатором, консулом и губернатором Кампании, Амвросий – префектом Северной Италии.

Усилия Церкви по искоренению языческого сознания практически повсеместно встречали сопротивление – иногда откровенное и агрессивное, а иногда пассивное и упрямое.

Несомненно, самый яркий пример противостояния Церкви и народной традиции отражен в проповедях блж. Августина на празднование памяти св. Киприана Карфагенского и речах против донатистов. Сохранились 12 проповедей Августина на ночные бдения (*vigilia*) или поминальные трапезы в день памяти св. Киприана, произнесенные им в начале V века<sup>1</sup>. Августин неоднократно упоминает великую святыню мученика в Карфагене как место, знакомое любому, кто когда-либо посещал этот город. При этом саму святыню он называет *Mensa Cypriani* и говорит, что она находится в месте, где св. Киприан был казнен римским губернатором в 258 году. При этом Августин, затронув в своей речи жизнеописание Киприана, сразу переходит к весьма болезненной для этого региона теме – о характере празднования дня святого. Характеризуя саму святыню как *Mensa Cypriani*, Августин, в противоположность народной традиции, иначе очерчивает ее назначение: «...Но через жертвоприношение самого себя он (Киприан) приготовил этот стол (*mensa*) не как тот, на котором раскладывают пищу и едят ее, но как тот, на котором может быть принесена жертва Богу, Который Себя принес в жертву» (*Serm. 310. 2*)<sup>2</sup>. При этом Августин (*Serm. 310. 2*) однозначно отождествляет *Mensa Cypriani* и *Mensa Deo* как место, где Киприан когда-то был окружен гонителями, а теперь окружен учениками [14]. Достаточно неожиданно в ранних речах звучит наименование евхаристического алтаря как *Mensa Deo*. В проповеди 313 (A. 5), произнесенной приблизительно в 419 году, Августин определяет это святое место уже как алтарь, посвященный Киприану (*Altare erectum super corpus Cypriani*), но для Бога [14]. Он также объясняет своим слушателям, что необходимо делать различие между честью, возносимой мученику, и честью, возносимой Богу, и наставляет их праздновать воздвигнутый день памяти святого «как прилично христианам». В этой же речи Августин говорит: «Мы не воздвигли алтарь Киприану, подобно Богу, но мы сделали алтарь истинному Богу на Киприане»<sup>3</sup>.

одевать бедных в меру своих средств. Там причащались Тела Господня; подражая ведь страстям Господа, принесли себя в жертву и получили венец мученики» [1, с. 130].

<sup>1</sup> Исходя из содержания проповедей Августина (*Ser. 308A, 309, 310, 311, 312, 313, 313A, 313B, 313C, 313E, 313D, 313F*) очевидно, что одна из них (308A) была произнесена на ночном бдении перед праздником святого, остальные в день праздника, при этом шесть из них (313A, 313B, 313C, 313E, 313D, 313F) произносились прямо на гробнице святого (*Mensa Cypriani*) [14].

<sup>2</sup> Denique, sicut nostis, quicumque Carthaginem nostis, in eodem loco mensa Deo constructa est; et tamen mensa dicitur Cypriani, non quia ibi est inquam Cyprianus epulatus, sed quia ibi est immolatus, et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascatur sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatum est, offeratur [14].

<sup>3</sup> «Non enim aram constituimus, tamquam Deo, Cypriano, sed vero Deo aram fecimus Cyprianum» [14].

Здесь мы видим пример того, как Августин пытается взять под контроль нежелательные аспекты почитания мученика, определяя место паломничества как базилику, посвященную Богу, в отличие от грубых празднеств в честь святого на его могиле. Но имя и особый статус этой святыни, однако ввели его в растерянность, так как термин «*mensa*» никогда не употреблялся по отношению к жертвоприношению или пролитию крови – это слово всегда означало место (стол) для обычного принятия пищи или место для ритуальной погребальной трапезы. Уравнивание Августином терминов «*mensa*» и «*altare*» указывает на то, что проблема народного почитания мучеников, стоявшая перед североафриканской Церковью в V веке, была необычайно острой и трансформация погребальной трапезы в евхаристическое жертвоприношение Богу была единственным выходом. Более того, в другом месте Августин, используя выражение «*mensa Domini*» (или «*mensa Dominica*») в евхаристическом смысле, противопоставляет ему «*mensa diaboli*», ссылаясь на фрагмент из первого Послания к Коринфянам ап. Павла (10. 21) (τραπέζα Κυρίου – τραπέζα διαβολῶν) [21, p. 138]. Возможно, Августин сам старательно пытался переименовать почитаемое место, называя его *Domus Sancti Cypriani*. Святыня, известная как *Mensa Cypriani*, существовала уже более столетия к моменту произнесения проповеди Августина и, видимо, называлась так изначально.

Гробница св. Киприана находилась в базилике, называемой *Mappalia* на пригородном кладбище прокуратора Макробия Кандидиана. Анализ археологических раскопок на руинах североафриканских базилик свидетельствует, что во времена Августина, т. е. в IV–V веках, в церквях устанавливались два алтаря в противоположных апсидах – одного для совершения Евхаристии, другого – для традиционного поминания – *mensa*. Вечернее празднование памяти святого (*Serm.* 311.5), проходившее в базилике *Mappalia*, отличалось беспорядками и порой сопровождалось плясками, пением нечестивых песен и чрезмерным употреблением алкоголя<sup>1</sup>. Августин не раз с горечью говорил о кощунственных трапезах, пьянстве, общем запустении и грязи на могилах мучеников и в местах богослужения. Он писал о том, что церкви Африки отстают в своем развитии от других христианских регионов, и в проповедях стыдил свою паству за безобразное поведение. Августин и Карфагенский епископ Аврелий приложили немало усилий для искоренения или хотя бы сдерживания народной традиции празднования памяти святых в городах Северной Африки. В основе большой программы (*Ep.* 22. 2–6) африканских епископов было трансформирование обычных погребальных трапез на гробницах и кладбищах в благотворительные и благочестивые празднования внутри церкви<sup>2</sup>. Таким образом, североафриканская практика Августина отличалась от миланской практики Амвросия большей осмотрительностью и стремлением к компромиссам. Августин и Аврелий понимали, что невозможно будет запретить людям приносить с собой пищу на гробницу, где бы она ни находилась, поэтому они мудро предлагали раздавать эти приношения в церкви нищим и бедным [27, p. 262], ориентируя поминальную традицию (*Ep.* 22. 6) в евангельское русло служения ближним [13].

Четкая волевая позиция Августина нашла свое отражение в решениях Иппонского собора 393 года, которые подтвердил Карфагенский собор в 419 году: «Епископы или клирики в церкви да не пиршествуют, разве случится по нужде странствования в ней отдохновение иметь. И мирянам, насколько можно, да возбраняются таковые пирше-

<sup>1</sup> *Cantica profana et saltationes pulsae de ecclesia, ubi sepultus Cyprianus* [14].

<sup>2</sup> *Comessationes ac ebrietates omnino prohibendae in ecclesiis* [13].

ства» (правило 51). Хотя этот канон и не предполагал запрета на трапезы в семейных склепах, он практически вызвал бунт, когда Августин наложил запрет на совершение поминальной трапезы в церкви г. Иппона во время празднования памяти мученика Леонтия в 394 году. Епископ был обвинен своими прихожанами фактически в гонениях на мучеников [21, р. 141]. Августин, используя все свои административные и дипломатические способности, сумел переломить ситуацию и направить празднование в благочестивое христианское русло. Анализируя ситуацию, он писал (Ер. 29): «Нам следует вести себя отличным образом от еретиков (донатистов), которые в своих базиликах совершают плотские разгульные празднования с возлияниями»<sup>1</sup>. Очевидно, что еще одним мотивом борьбы Августина с заупокойными трапезами было желание показать своей пастве безнравственность донатистов, которые в это время составляли достаточно серьезную оппозицию официальной Церкви.

Пафос мученичества среди простых христиан и не всегда достойное поведение представителей высшей церковной власти (епископы Мензурий, Феликс, Цецилиан) породили внутрицерковное расслоение [24], вылившееся в раскол Доната. После Миланского эдикта 313 года светские власти заняли сторону официальной церкви, что еще более усугубило конфликт<sup>2</sup>. Именно среди донатистов почитание мучеников (в противовес «предательству и соглашательству» Церкви) приобрело стихийно-народную форму паломничества на гробницы<sup>3</sup>. Мученики за веру противопоставлялись епископам, и любые попытки остановить заупокойные трапезы и возлияния на кладбищах или в храмах квалифицировались как продолжение гонений на мучеников со стороны бездуховной Церкви и государства. Духовенство североафриканской Церкви, поддерживаемое римской властью, в большей или меньшей мере принадлежало к средним и высшим слоям общества, что способствовало развитию конфликта еще и по направлению «народная церковь – государственная церковь». Церковь мучеников («народная церковь»), состоявшая из малообразованного, но твердого в своих убеждениях сельского духовенства и агрессивной бедноты (циркумцеллионы) берберского происхождения, выступала против культурно-аристократической, финансируемой римским правительством «государственной церкви» [19, р. 333–335]. Донатистских повстанцев, павших от рук солдат в 340 году, чтили как новых мучеников. И священники, вопреки запрету епископов, хоронили их в церквях рядом с могилами древних мучеников [7, р. 278], иницилируя их церковное почитание. В некоторых церквях захо-

<sup>1</sup> «Et quoniam in haereticorum basilica audiebamus ab eis solita convivia celebrata, cum adhuc, etiam eo ipso tempore quo a nobis istagerebantur, illi in poculis perdurarent, dixi diei pulchritudinem noctis comparatione decorari, et colorem candidum nigri vicinitate gratiorem; ita nostrum spiritualis celebrationis conventum minus fortasse futurum fuisse iucundum, nisi ex alia parte carnalis ingurgitatio conferretur, hortatusque sum ut tales epulas instanter appeterent, si gustassent quam suavis est Dominus» [13].

<sup>2</sup> Осенью 312 года в Северную Африку приехал император Константин Великий, который, вероятно, по совету епископа Осии Кордубского (Aug. Contr. ep. Parmen. I. 4. 6; 5. 10) [9] поддержал Цецилиана, обещая освободить его сторонников от налогов (Евсевий. Церковная история. X. 7) [4, с. 365], а его оппонентам угрожая наказанием (Евсевий. Церковная история. X. 6) [4, с. 364]. Окончательное решение было принято имп. Константином в ноябре 316 года (Aug. Contr. Cresc. III. 56. 67; 71. 82) [11]. Против сторонников Доната был издан суровый указ, текст которого не сохранился (Aug. Ep. 105. 2. 9) [14].

<sup>3</sup> Августин неоднократно упоминает, что у донатистов мученичество считалось главным признаком истинного христианства (Contr. litt. Peti. II. 89. 196) [11]. Гробницы мучеников-донатистов становились местами массовых паломничеств (Ad catholicos. 19. 50) [8].

ронения продолжались до V века — это было одной из причин квалифицировать подобные храмы как донатистские.

Анализ археологических раскопок и артефактов ярко иллюстрирует переписку и проповеди Августина, свидетельствуя о том, что борьба Церкви с народно-донатистским культом мучеников и с самим движением донатистов была крайне напряженной<sup>1</sup> и проходила в несколько этапов вплоть до VI века.

В III–IV веках мученики почитались на кладбищах вместе с другими усопшими в рамках языческой североафриканской традиции. Задачей Церкви на этом этапе было отделение почитания мучеников от почитания усопших родственников. Остановить разгульные трапезы на кладбищах не только в III–IV веках, но и в V веке было, скорее всего, невозможно, поэтому Августин дал епископу Карфагенскому Аврелию четкие рекомендации по перенесению почитания святых внутрь церкви. Именно этим, скорее всего, объясняется особое, двухапсидное устройство многих североафриканских базилик, наглядно характеризующее второй этап преодоления язычества.

Археологические раскопки подтверждают, что на этом этапе (V–VI века) подпольное пространство одной из апсид (либо пристроенной апсиды) наполнялось гробницами. Алтарь (*mensa*?) располагался либо над одной из гробниц, либо между ними в пределах пресвитериума, напоминая погребальную конструкцию *triclinium*. При этом главный алтарь в этот период оставался на своем месте, т. е. в центре храма. На основании писем и речей Августина можно предполагать, что это были гробы мучеников или известных христиан, которых верующие приходили почитать не на кладбище, а в церковь. О характере почитания святых в церквах (поминальная трапеза или Евхаристия) определенно сказать невозможно, но антидонатистская полемика Августина и реакция его собственных прихожан на запрет празднования памяти мученика Леонтия в церкви свидетельствуют о сложности борьбы с поминальной традицией. Археологические исследования дают основание полагать, что найденные в базиликах алтари различной формы могли использоваться как столы для *mensa*, при этом на некоторых из них сохранились надписи в честь конкретных святых. Большинство исследователей считают, что круглые и полукруглые алтари, найденные в североафриканских церквах, — это трапезные столы, стоявшие над гробами мучеников [18, р. 637–638; 23, р. 256–267].

Как уже отмечалось, термином *mensa* постепенно стали называть евхаристический стол или алтарь, но главным образом — алтарь, поставленный на гробнице святого [22, р. 135]. Относительно материала, из которого мог быть сделан евхаристический алтарь, единого мнения нет. Во всяком случае, существуют свидетельства, что на рубеже IV–V веков в церквах устанавливались деревянные алтари, что может служить основанием для некоего противопоставления евхаристического алтаря Богу и трапезного стола мученику<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Поместный Карфагенский Собор 419 года принял относительно донатистов ряд довольно мягких правил. Прав. 66 (77) об обращении с донатистами рекомендует поступать в отношении их «кротко и мирно, хотя они беспокойным своим разномыслием весьма удаляются от единства тела Господня»; прав. 68 (79) позволяет принятие клириков-донатистов, «возжелавших прийти к кафолическому соединению, по рассуждению и изволению каждого кафолического епископа, управляющего церковью в том месте, приимати в своих степенях священства...»; прав. 121(135) ради «кафолического единения» предписывает епископам употреблять все усилия для приведения донатистов в единение с Церковью, о привлечении донатистов в единство с канонической Церковью указано также в правилах 117(131)–119 (133) [5, с. 187–243].

<sup>2</sup> О двух различных алтарях в базиликах писали блж. Августин (Ер. 185.27) [13] и Опат Милевитский (*De schism. donat. I. 19*) [24].

Идейное основание трансформации поминальной трапезы в трапезу евхаристическую отражено в полемике Августина относительно Mensa Surgiani. Над гробницей мученика, которая располагалась в апсиде храма и имела все черты mensa, устанавливался евхаристический алтарь (mensa Deo), и апсида приобретала все основные черты второго придела.

Археологические раскопки и христианская экспозиция музея Бардо в Тунисе дают еще одну тему для размышления относительно почитания мучеников. В музее представлены мозаичные панели, датированные V веком, которые закрывали гробницы, расположенные под лапами боковых нефов и служебных помещений церковей, декорируя их разнообразной христианской символикой и эпитафиями. В центральном нефе и апсидах, где находилось закрытое мраморными панелями место для клира и богослужения, гробницы устанавливались на поверхности и закрывались прямоугольными панелями, также имеющими мозаику с христианской символикой.

На вопрос, можно ли назвать эти гробницы, где крышка гроба выполнена уже не в виде mensa, а в виде алтаря, местом совершения Евхаристии, ответить достаточно сложно. Можно лишь предполагать, что почитание мучеников на этом этапе включалось в литургическую жизнь североафриканской Церкви<sup>1</sup>.

В византийский период североафриканская практика почитания умерших в церковном контексте, видимо, была приведена в согласие с уже сложившейся литургической традицией, а где-то прекращена навсегда. В некоторых базиликах вторая апсида с гробами мучеников была конструктивно отделена от основного здания храма. Основное здание церкви при этом сохраняло одну апсиду, центральную часть с алтарем и небольшой нартекс. Отделенная часть с гробницами христиан становилась приходским кладбищем, где все происходящее уже находилось под контролем духовенства. Если базилика сохраняла двухапсидную конструкцию, вторая часть устраивалась в византийской традиции юстиниановского периода — второй алтарь устанавливался на подиум, обрамлялся четырьмя колоннами и мраморной сенью. Упразднение второй апсиды с гробницами мучеников в византийский период может объясняться окончательной фазой борьбы с почитанием донатистских исповедников и завершением особого регионального этапа развития североафриканской Церкви.

### Литература

1. Августин из Гиппона. Исповедь. М.: Паолине, 2008. 464 с.
2. Апостольские постановления. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 240 с.
3. Голубцов А. П. Из чтений по Церковной Археологии и Литургии. СПб., 1995. 372 с.
4. Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. 446 с.
5. Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. М., 1993. 612 с.

<sup>1</sup> В этом контексте можно вспомнить и пространное описание интерьера Тирской церкви, составленное Евсевием Кесарийским (Церковная история. X. 66–68) и оставляющее открытым множество вопросов: «Есть в этом святилище престолы и многочисленные скамьи и сидения, т.е. в душах этих восседают дары Духа Святого, которые видимы были когда-то у святых апостолов и которые обнаружались в "разделяющихся, как бы огненных, языках, почивших по одному на каждом из них". А что такое этот величественный, большой и единственный алтарь, как не пречистое святая святых общего нашего Иерея!» [4. с. 356–357].



6. Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке / Е. В. Сергеева // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / под ред. проф. Э.Д. Фролова. СПб, 2007. Вып. 6. С. 421–432.

7. Ш.-Андре Жюльен. История Северной Африки. Тунис. Алжир. М., 1961. 862 с.

8. Augustinus. Ad catholicos. // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. URL: <http://www.augustinus.it> (дата обращения: 02.04.2015).

9. Augustinus. Contr. ep. Parmen. // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. URL: <http://www.augustinus.it> (дата обращения: 02.04.2015).

10. Augustinus. Contr. Cresc. // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. URL: <http://www.augustinus.it> (дата обращения: 02.04.2015).

11. Augustinus. Contr. litt. Peti. // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. URL: <http://www.augustinus.it> (дата обращения: 04.04.2015).

12. Augustinus. De civitate dei. 22. 8 // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. URL: <http://www.augustinus.it> (дата обращения: 04.04.2015).

13. Augustinus. Epistulae // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. URL: <http://www.augustinus.it> (дата обращения: 13.04.2015).

14. Augustinus. Sermones // S. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus. URL: <http://www.augustinus.it> (дата обращения: 13.04.2015).

15. Cintas J., Duval N. Le martyrium de Cincari et les martyria triconques et tétraconques en Afrique // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité. 1976. Vol. 88, No. 2. P. 853–927.

16. Constantinus Imperator. Oratio ad Sanctorum Coetum // URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0312-0337\\_\\_Constantinus\\_Imperator\\_\\_Oratio\\_ad\\_Sanctorum\\_Coetum\\_\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0312-0337__Constantinus_Imperator__Oratio_ad_Sanctorum_Coetum__MLT.pdf.html) (дата обращения: 14.04.2015).

17. Delehayе Н. Les origines du culte des martyrs. Bruxelles, 1912. 528 p.

18. Elbern V.H. Altar Implements and Liturgical Objects // Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century / ed. Kurt Weitzmann. New York: Metropolitan Museum of Art, 1979. P. 592–640.

19. Frenс W. H. C. The Donatist Church. Oxford, 1952. 360 p.

20. Hieronimus. Contra Vigilantium // URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/.../z\\_0347-0420\\_\\_Hieronimus\\_\\_Contra\\_Vigilantium](http://www.documentacatholicaomnia.eu/.../z_0347-0420__Hieronimus__Contra_Vigilantium) (дата обращения: 03.02.2015).

21. Jensen R. M. Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity // Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials / Ed. by Laurie Brink, O. P. and Deborah Green. Berlin; New York, 2008. P. 107–143.

22. Krautheimer R. Mensa-Coemeterium-Martyrium // Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art. New York: NYU Press, 1969. P. 35–58.

23. Metzger C. Le mobilier liturgique // Naissance des arts chretiens. Paris. 1991. P. 256–267.

24. Optatus. De Schismate Donatistarum // URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0323-0387\\_\\_Optatus\\_Afrus\\_\\_De\\_Schismate\\_Donatistarum\\_Adversus\\_Parmenianum\\_\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0323-0387__Optatus_Afrus__De_Schismate_Donatistarum_Adversus_Parmenianum__MLT.pdf.html) (дата обращения: 15.04.2015).

25. Paulinus Nolanus. Epistolae // URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0353-0431,\\_Paulinus\\_Nolanus\\_Episcopus,\\_Epistolae,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0353-0431,_Paulinus_Nolanus_Episcopus,_Epistolae,_MLT.pdf) (дата обращения: 16.04.2015).

26. Paulinus Nolanus. Poemata // URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0353-0431,\\_Paulinus\\_Nolanus\\_Episcopus,\\_Poemata,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0353-0431,_Paulinus_Nolanus_Episcopus,_Poemata,_MLT.pdf) (дата обращения: 16.04.2015).

27. Quasten J. «Vetus Superstitio et Nova Religio» the Problem of Refrigerium in the Ancient Church of North Africa // The Harvard Theological Review. 1940. Vol. 33, No. 4 (Oct.). P. 253–266.

28. Rebillard É. Koimetérion et Coemeterium: tombe, tombe sainte, nécropole // *Mélanges de l'cole française de Rome*. 1993. Vol. 105, No. 2. P. 975–1001.

29. Toutain J. Fouilles de M. Gsell à Tipasa: Basilique de Sainte Salsa // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. 1891. Vol. 11, No. 1. P. 179–185.

*Fr. George Urbanovich  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## FEATURES OF REMEMBRANCE AND VENERATION OF THE MARTYRS IN THE NORTH AFRICAN CHRISTIAN TRADITION

Key words: martyr; tomb; martyrism; North Africa; st. Augustine; donatism; funerary meal; the altar; mensa; the Basilica; the apse.

The article analyzes the peculiarities of the development of the North African Church in connection with the local tradition of the veneration of martyrs and confessors, which goes back to pre-Christian traditions of commemoration. Archaeological and literary studies allow us to conclude that the Church in North Africa in the IV-V centuries experienced a serious influence of the pagan attitude towards death and the dead ancestors, which was partly manifested in theology (donatism), architecture and everyday religious practice. Only in the Byzantine period, this local practice of honoring the dead was brought into accordance with the established Church liturgical tradition.

## **ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ СВЯЗИ КИПРА И ПАЛЕСТИНЫ В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО БРОНЗОВОГО ВЕКА: РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ БИБЛЕЙСКОЙ АРХЕОЛОГИИ**

Ключевые слова: Кипр; Палестина; библейская археология; керамика; Поздний бронзовый век; восточное Средиземноморье; Иерихон; Ашдод; «Народы моря»; ахейцы; филистимляне.

В статье показана значимость изучения керамических изделий Кипра в процессе реконструкции исторических процессов восточного Средиземноморья в эпоху Позднего бронзового века. Используются сведения о видах и типах островной керамики, определяются причины ее широкого экспорта в Египет, Анатолию, Левант и др. регионы. Обосновывается значимость торгово-экономических связей Кипра и Палестины для уточнения данных библейской археологии на примере вопросов о времени вторжения израильтян в Ханаан и происхождении филистимлян.

При всей своей исторической, культурной и религиозной специфике Палестина всегда оставалась неотъемлемой частью ближневосточного мира – одного из древнейших и наиболее ярких культурно-цивилизационных очагов Старого Света. Формирование и функционирование этой территории происходили при постоянных связях и многообразном взаимодействии основных его регионов – Месопотамии, Восточного Средиземноморья, Анатолии, Египта. В этом сложном процессе Палестине принадлежала особая роль. Она располагалась на перекрестке основных торговых путей, связывающих все указанные регионы, тысячелетиями являлась ареной борьбы за контроль над этими «дорогами».

Прибрежное положение Святой Земли определяло еще одно направление связей, также не всегда мирных и позитивных, но еще более усиливавших многообразие и контрастность процесса исторического и культурного развития рассматриваемого региона. Это уже не континентальные, а морские связи с различными, иногда достаточно далекими областями Средиземноморья, повлиявшие на взаимодействие населения Палестины не только с азиатскими, но и с европейскими этнокультурными группами. Важную роль в данном взаимодействии принадлежит Кипру. Во второй половине II тыс. до н.э. судоходство все еще было в основном каботажным (прибрежное морское судоходство), так как моряки старались не упускать из виду берег. Ориентирами им служили наиболее заметные объекты, чаще всего острова, а также горные массивы или самые высокие их вершины. Одной из важнейших пристаней и баз для древних мореплавателей, по вполне понятным географическим причинам, являлся Кипр. Неудивительно, что остров, расположенный на перекрестке культурных, идеологических и торговых сфер влияния трех континентов – Европы, Азии и Африки – сделался про-

водником различных культурных, религиозных и экономических тенденций для многих регионов Средиземноморья, в том числе и Палестины.

Следует отметить, что анализу взаимного влияния островной цивилизации и Палестины во II тыс. до н.э., современная археологическая наука, как правило, уделяет мало внимания. Гораздо больший акцент делается на связи Святой Земли с Египтом, Финикией или Месопотамией. Безусловно, это легко объяснимо. Народы, населявшие данные регионы, оказали наибольшее влияние на формирование древнеизраильской цивилизации. Вместе с тем, исследование взаимодействия древних киприотов с народами Палестины во второй половине II тыс. до н.э. представляет весьма перспективное направление в археологии вообще и в библейской археологии в частности.

Анализируя торгово-экономические связи Кипра и Святой Земли во II тыс. до н.э., следует обратить особое внимание на период Позднего бронзового века (1650–1050 гг. до н.э.). Во-первых, это эпоха важнейших исторических событий, таких как распространение греческой культуры в восточном Средиземноморье (вначале микенской, затем ахейской).

Во-вторых, с началом Позднего бронзового века на Кипре (около 1650 г. до н.э.) происходит ряд кардинальных изменений в структуре и материальной культуре острова, расширяется взаимодействие с соседними регионами восточного Средиземноморья. Происходит переход от небольшой деревушки до крупных прибрежных населенных пунктов, увеличение социального расслоения, медного и керамического производств, доказательства грамотности, и Кипр все активнее участвует в сложных обменных путях Древнего мира [7].

Соответственно, это период значительного экспорта кипрской керамики, древесины, масла и медных изделий по всему Ближнему Востоку, в том числе и в Палестину. Об этом, в частности, свидетельствует находка в 1982 г. затонувшего корабля у юго-западного побережья Малой Азии, известного как Улубурунское судно или Кашский корабль.

Подводные исследования затонувшего судна показали, что наряду с сырьем, сельскохозяйственной продукцией и предметами роскоши, предметом широкой международной торговли в эпоху Позднего бронзового века были и кипрские керамика с медными слитками. На корабле XIII в. до н.э. были обнаружены вазы, пифосы и керамика на кольцевидном основании, а также кипрская бело-ангобированная<sup>1</sup> керамика, распространенная по всему Средиземноморью (Крите, Родосе, материковой Греции, Сардинии, Сицилии, Северной Африке, Анатолии, Египте и вдоль всего сирийско-палестинского побережья). Кроме того, судно перевозило шесть тонн медных чушек, добытых на Кипре. Интересно, что здесь же были обнаружены ханаанские сосуды из Палестины, содержащие масла, стеклянные бусы, смолы деревьев.

Археологи Д. Бэсс и К. Пулак, основываясь на обнаруженных в трюме корабля находках из Святой Земли, считают, что судно начало свое путешествие как раз в портах Палестины, двигалось на север к Кипру, а затем вдоль современного турецкого побережья к Криту и Греции [5, с. 475]. Улубурунский корабль – важное свидетельство о торговых путях в эпоху Позднего бронзового века, соединявших Палестину с Грецией через Кипр.

<sup>1</sup> Ангобирование – нанесение на поверхность необожженного керамического изделия тонкого слоя (толщиной до миллиметра) суспензии из белой или цветной глины.

Из материалов, экспортировавшихся в Палестину с Кипра, самым распространенным является керамика. Она является самым массовым видом находок на памятниках археологии, начиная с эпохи неолита. Этот непритязательный свидетель прошлого встречается повсеместно и при этом непосредственно связан с повседневной жизнью человека. Со времен английского археолога Ф. Питри (1853–1942) общепризнанно, что керамика является ценнейшим материалом для определения хронологии различных археологических объектов.

Поздний бронзовый век в истории Кипра начинается примерно с 1650 г. до н.э. и завершается около 1050 г. до н.э. с переходом на использование военных и хозяйственных орудий из железа. На протяжении всего этого периода Кипрская керамика являлась основным товаром (после меди), экспортировавшимся в страны восточного Средиземноморья [10, с. 32]. Известно, что остатки керамических изделий из Кипра были найдены в 50 местах в Египте, 25 – в Палестине и 17 – в Сирии [1, с. 679].

Импорт керамических сосудов с острова в страны Леванта начался, в довольно ограниченных масштабах, еще в Среднем бронзовом веке (1900 – 1600 гг. до н.э.), а в Поздний бронзовый век он стал увеличиваться, достигнув своего пика в конце XV и XIV веках до н.э. Это явление следует рассматривать на широком фоне всей восточно-средиземноморской торговли. Кипр играл в этой торговле центральную роль, будучи экспортером меди и посредником между Эгейским миром и Левантом.

Кипрская керамика обычно изготовлялась вручную, без гончарного круга. Она характеризовалась некоторыми особенностями формы, цвета и декора сосудов, а также способа их изготовления. Наиболее популярными кипрскими керамическими изделиями данной эпохи, экспортировавшимися в страны Средиземноморья, были вазы на высоких кольцевых поддонах (base ring ware) и уже упоминавшаяся в связи с Улубурунским судном керамика с росписью по «белой обмазке» (white slip ware).

Среди кипрских сосудов, экспортировавшихся в Сирию, Палестину и Египет, керамика с кольцевидным поддоном, главным образом, была представлена маленькими кувшинчиками, флаконами, чашами, кружками, а также сосудами для возлияния в виде бычьих голов. Бело-ангобированные сосуды были представлены, в основном: 1) полусферическими чашами, известными как «молочные чаши», декорированными коричневым по белому ангобу; 2) «белыми скоблеными» – по форме, в основном, это были кувшинчики с белой поверхностью, обработанные в манере, известной как «подстругивание ножом»; 3) «белые расписные» (маленькие кувшинчики и кувшины побольше, расписанные коричнево-черным по белому фону) и «буккеры» (кувшины с ребристым туловом).

Еще один вид керамических изделий, популярный в Леванте XV в. до н.э. вообще и в Палестине, в частности, – бихромный, состоящий из красного и черного цветов. На керамике такого типа (Первый поздний кипрский стиль) встречаются изображения животных и рыб. В Палестине данный вид керамики встречается в Мегиддо (X–IX слои), Гезере (XVIII слой), и Тель-эль-Аджуде (City II). Бихромная керамика появилась около 1600 г. до н.э. на Кипре. Этот вид глиняных изделий часто используется в декорировании местных форм, особенно кратеров, используемых для транспортировки вина. Неясно, однако, производилась ли данная керамика на самом острове, так как многие палестинские гончары искусно имитировали стиль иноземцев [9, с. 224]. В Палестине бихромная керамика встречается преимущественно в Приморской равнине,

что может косвенным образом свидетельствовать о широком распространении морской торговли в земле Ханаана [4, с. 197].

В специфическом стиле, характерном для этой керамики, изображались рыбы, водоплавающие птицы (иногда они изображены на спинах у рыб), а также быки и антилопы.

Анализ методом возбуждения нейтронов показал, что многие сосуды этой группы, обнаруженные в Палестине, были созданы в одном из районов восточного Кипра. Однако на ней присутствуют местные мотивы, появившиеся потому, что мастера-киприоты делали керамику для ханаанского рынка и потому приспособлялись ко вкусам и привычкам заказчика [3, с. 108–110].

Наиболее распространенные формы экспортировавшейся в Ханаан кипрской керамики – монохромные, бело-ангобированные с кольцевидным поддоном. Импорт этих видов керамики в Палестину постепенно возрастал, достигнув расцвета в XIV веке до н.э.

В данный период времени, очевидно, на рынке был спрос именно на кипрскую керамику, считавшуюся, вероятно, изящной «столовой утварью». Закрытые сосуды, особенно маленькие кувшинчики с кольцевидным поддоном, которые составляли большой процент среди кипрских глиняных изделий, продавались, возможно, в качестве бутылочек для каких-то продуктов кипрского производства, например, для масла или благовоний. Ученый Р.С. Меррилеес предположил, что в таких кувшинчиках перевозили опиум; он указал, что существует определенное сходство между формой этих сосудов и головкой мака [3, с. 111–112].

Два характерных типа кипрской керамики – вазы на высоких кольцевых поддонах (base ring ware) и керамика с росписью по «белой обмазке» (white slip ware) – широко экспортировались не только в страны Леванта, но и в другие регионы Ближнего Востока и бассейна Эгейского моря. Это свидетельствует и о значительном присутствии киприотов в поселениях вдоль сирийско-палестинского побережья [2, с. 8].

Керамику с основанием в виде кольца можно было бы использовать для перевозки опия, в то время как чаши были пригодны для транспортировки горячих жидкостей и пищевых продуктов, и именно поэтому они были широко распространены не только на Кипре, но также и в других частях Средиземноморья на протяжении почти четырех столетий.

Необходимо отметить несколько причин востребованности кипрской керамики. Во-первых, развитие древнего кипрского искусства на протяжении веков указывает на одну важную и показательную особенность – оно поддается многообразным влияниям извне. Несмотря на это, кипрскому художнику всегда удается ассимилировать эти чужеземные влияния, адаптировать их к своей среде и создать произведения искусства, сохранив свой самобытный характер и традиционный стиль исполнения. Таким образом, очень часто мы встречаем кипрские произведения художественно более совершенными, чем их чужеземные образцы.

Кроме того, многочисленные иноземные влияния, оказываемые на киприотов, способствовали совершенствованию технических приемов и богатству декоративных мотивов местной керамики. Этот факт, а также и то, что киприоты делали керамику для иностранных рынков и потому приспособлялись к вкусам и привычкам заказчиков, делал их более привлекательными для рынков Древнего Ближнего Востока.

Отметим, что кипрские керамические произведения как можно лучше соответствовали эстетическим вкусам покупателей из различных стран. Для того чтобы быть уверенным, что они предложили товар, по-настоящему удовлетворяющий вкусам местного рынка, киприоты, возможно, имели агентов или торговых партнеров в иностранных странах, которые бы объясняли им запросы потребителей, тем самым закрепляя распространение тысяч кипрских керамических сосудов, предназначенных для восточных рынков Средиземноморья.

Как ни странно это может показаться нам сейчас, важным товаром в торговле XIV–XIII вв. были произведения искусства, главным образом керамика с Кипра и из Микен. Киприоты Позднего бронзового века были большими ценителями искусства и любителями роскоши, как и их коллеги в Сирии и Палестине. Поэтому они были очарованы превосходными керамическими изделиями из Микен. Последние были представлены на острове самыми разнообразными формами, богатыми декоративными мотивами, в частности изображении человеческих фигур, колесниц, животных, птиц и так далее.

Микенцы и киприоты предложили аристократии периода Поздней бронзы по всему восточному Средиземноморью редкий товар, который удовлетворял их пожеланиям. Богатый купец Энгоми, Угарита или Гелиополя с гордостью показывал в своем доме кратеры, украшенные сценами охоты или религиозными церемониями.

Другой фактор, который мы склонны забывать, когда исследуем взаимоотношения между народами древности, — это перемещение ремесленников, художников и других лиц. Наше понимание отношений между народами сегодня было бы очень проблематичным, если бы мы не учитывали движение специалистов в том или ином ремесле. Таблички, найденные в архиве дворцов в Пелопоннесе и в Кноссе, предоставляют информацию о присутствии иностранцев — в том числе и киприотов — при дворах микенских правителей. Некоторые из них были ремесленниками, а другие — рабами. Мы должны также иметь в виду, что для того времени у правителей было в обычае не только обмениваться подарками, но и опытными мастерами. Даже свободные ремесленники, гончары, ювелиры, могли путешествовать с купцами и создавать произведения искусства в местной традиции.

Если микенская керамика пользовалась таким большим успехом на Востоке, то вполне возможно, что некоторые мастера эмигрировали из бассейна Эгейского моря на Кипр, чтобы здесь заниматься своим ремеслом. На острове была обнаружена большая группа микенской керамики, имитирующей местные кипрские технологии и даже неизвестные формы в бассейне Эгейского моря, такие как колбы.

Кипрская керамика Позднего бронзового века играет весьма значимую роль в датировке некоторых объектов Палестины, напрямую или косвенно связанных с библейским повествованием. Связано это с тем, что она была обнаружена во многих поселениях всех регионов Палестины данной эпохи. Например, произведения островных гончаров были обнаружены в Тель-эль-Аджуде (рядом с Газой), Ашкелоне, Бейт-Шеане, Гезере, Хацоре, Лахише, Мегиддо, Шхеме, Шикмоне и др. [12, с. 47]. Например, в Тель-эль-Аджуде археологами, было найдено около 1000 керамических импортных сосудов, начиная с конца Среднего бронзового века до окончания эпохи Поздней бронзы. Большинство обнаруженных керамических артефактов, происходят

из Кипра, хотя изредка встречаются представители керамического творчества из Микен, Египта, Северной Сирии и юга Ливана [9, с. 90].

В качестве широко известного примера важности кипрской керамики в реконструкции истории Палестины можно привести вопрос о датировке Иерихона исследуемой эпохи. Это поселение, одно из древнейших в Палестине, играет важную роль в вопросе историчности завоевания древними израильтянами Ханаана, описанного в библейской книге Иисуса Навина. Важнейшими историческими событиями времени Позднего бронзового века в Палестине явились вторжения с севера и востока и расселение в Палестине значительных групп израильских племен, а с запада — «Народов моря».

Вопрос об историчности библейского повествования о завоевании Ханаана израильскими племенами является дискутируемым в современной науке. Его решение напрямую связано с определением примерной датировки вторжения армии Иисуса Навина в Палестину. Большинство современных ученых-археологов считает 1270–1250 гг. до н.э. временем исхода израильтян из Египта, фараоном Исхода — Рамсеса II, а фараоном-угнетателем — воина Сети I (1305–1290 гг. до н.э.). Таким образом, время вторжения армии Иисуса Навина в Ханаан падает на 1230–1210 гг. до н.э. Первый библейский город в Палестине, завоеванный и разрушенный израильтянами, — это древний Иерихон. Согласно книге Иисуса Навин (Нав. 6 гл.), он был захвачен чудесным образом: его крепостные стены пали от звуков труб.

В Иерихоне никаких следов укреплений времени предполагаемого вторжения израильтян обнаружено не было. Это было истолковано как свидетельство против историчности повествования в книге Иисуса Навина. Тем не менее, находки в Иерихоне показывают, что во времена Позднего бронзового века там существовало поселение, разрушенное в данную эпоху. Гибель города одна из известнейших исследований Палестины К. Кеньон, производившая раскопки в Иерихоне в 1952–1958 гг., датировала концом эпохи Средней бронзы — примерно 1550 г. до н.э. Эта датировка К. Кеньон являлась общепринятой в научных кругах вплоть до 1990-х годов и стала приводиться как пример несоответствия библейского повествования данным археологии.

Однако окончательные отчеты раскопок К. Кеньон в Иерихоне были опубликованы только в 1981–1983 гг. (уже после ее смерти в 1978 г.). В начале 1990-х гг. Б.Г. Вуд (B.G. Wood) проанализировал эти отчеты, сопоставив их со сведениями Д. Гарстанга (раскопки Иерихона в 1930–1936 гг.), и пришел к выводу, что в своей датировке К. Кеньон проигнорировала найденную Д. Гарстангом кипрскую бихромную керамику, производившуюся в период Поздней бронзы I (1550–1400 гг. до н.э.). Это свидетельствует о том, что Иерихон был заселен в период Поздней бронзы I и разрушен около 1400 г. до н.э. [6, с. 65–67]. Таким образом, кипрская керамика «приблизила» датировку разрушения Иерихона к общепринятой сегодня дате вторжения израильтян в Ханаан (около 1220 г. до н.э.). Из данного факта очевиден тот вывод, что достаточно широко распространенная кипрская керамика в Ханаане может помочь в реконструкции событий библейской истории. Если мы знаем место и время производства определенных типов островных керамических изделий, то, сопоставив их с другими обнаруженными исследователями артефактами, уточняем данные библейской археологии.



Еще один из примеров значимости изучения кипрской керамики Позднего бронзового века для археологии Святой Земли касается одного из самых дискутируемых вопросов истории Древнего мира — появления так называемых «Народов моря». Одно из самых известных упоминаний о данных этносах содержится в Мединет Абу близ Луксора, в поминальном храмовом комплексе фараона Рамсеса III (1194–1163 гг. до н.э.). Здесь находится уникальное изображение сцен битвы египтян с «Народами моря». Среди них — единственное в искусстве Древнего Египта монументальное изображение морского сражения. В надписях на стенах храма упоминаются следующие «Народы моря»: пеласги (филистимляне), закары (чаккаль), акайваша (ахейцы?), шекелеш, шардана (сарды?), дануна (данайцы?), уешеш. На рельефах изображено не просто сражение с напавшими на Египет врагами, а отражение великого переселения этносов. Часть воинских сил «Народов моря» сопровождает женщин и детей, едущих в повозках, запряженных волами, другие идут по морю на кораблях. Фараон сообщает о полном разгроме врагов. После этого один из «Народов моря», филистимляне, вероятно, с позволения Рамсеса III, осели на юге Приморской равнины Ханаана, а ее север (район Дора) заняло племя чаккаль (закар). Согласно надписям из храма Рамсеса III, до этого «Народы моря» опустошили хеттские земли и Арцаву (Малая Азия), Сирийское побережье, Каркемиш и Кипр и угрожали Египту уже в период царствования Мернептаха (1224–1214 до н. э.) и Рамсеса III.

О вторжении данных этносов на побережье Палестины Библия ничего не говорит, однако в книге Судей один из представителей «Народов моря» — филистимляне — упоминаются как овладевшие южной частью Приморской равнины побережья Ханаана.

Вопрос о происхождении «Народов моря» — один из самых сложных для решения в современной истории и археологии. Согласно Библии (Иер. 47: 4; Амос 9: 7), филистимляне пришли с Кафтора (Крит). Эта традиция подтверждается названием одной из частей филистимского побережья «критский Негев» (ха-Негев ха-крети; I Цар. 30: 14) и ассоциацией между критянами и филистимлянами (Иер. 25: 16). Однако до сих пор не найдено археологических доказательств этого.

О завоеваниях «Народов моря» в Ханаане могут свидетельствовать раскопки древнего города Ашдода. Согласно библейской книге Иисуса Навина 13: 3, он являлся одним из основных пяти городов филистимлян, наряду с Газой, Аскалоном (Ашкелоном), Гефом и Екроном. В его раскопанных слоях, относящихся к XIII в. до н.э., действительно были обнаружены следы большого пожара. В более поздних слоях (XII в. до н.э.) были найдены 27 глиняных сосудов. Некоторые из них обнаруживают поразительное сходство с сосудами, происходящими из Кипра (Энгоми, Куклия и Синда) и керамикой Микенского «простого типа». Очень важно отметить, что сосуды, происходящие из эгейско-микенского региона, имеют местное происхождение. Данный факт указывает на восстановление города в эпоху Позднего бронзового века пришельцами из греческого мира. Это важное свидетельство историчности библейского повествования о присутствии «Народов моря» в Палестине в данный период времени. В период Раннего железного века появляется новая традиция изготовления керамики, связанная с филистимлянами (Stratum XIII), но продолжается и «микенская простая», распространенная до этого несколько веков [8, с. 65].

В одном из слоев (Stratum XII) была обнаружена глиняная фигурка по прозвищу «Ashdoda» — вид божества, которое не отображается в пласте XIII. Кажется, что с при-

бытием филистимлян местный культ концентрировался вокруг поклонения женской богини, прототип которого можно найти в Эгейском регионе Позднего Микенского периода, а также на Кипре в конце Кипрского периода II.

Еще одним из крупных портовых центров в Палестине того времени был город Дор на побережье Средиземного моря. Во времена покорения Ханаана царь Дора вступил в союз Иавина, правителя Асора, против Иисуса Навина (Нав. 11: 2), но потерпел поражение (Нав. 12: 23). Город был выделен колону Манассии, но ему не удалось выгнать оттуда жителей (Суд. 1: 27). В древнеегипетском рассказе о плавании жреца Уну-амона в город Гевал (Библия) за ливанским кедром (1115 г. до н.э.) упоминается Дор и его правитель, царствовавший над племенем чаккаль — одним из «Народов моря», близким к филистимлянам и происходившим, очевидно, из юго-западных районов Малой Азии. Это нашло подтверждение в процессе археологического исследования Дора. Здесь в слоях Позднего бронзового века учеными были обнаружены все типы керамических сосудов, экспортировавшихся в Палестину. В частности, здесь часто встречаются сосуды Мinoйской цивилизации, Микен и Кипра.

Ракопки в Ашдоде, Доре и других городах Приморской равнины Палестины свидетельствуют о явно возросшем влиянии в данном регионе выходцев из греко-кипрского мира. Основываясь, прежде всего, на керамике, некоторые исследователи (А. Мазар, Н.Я. Мерперт и др.) предположили, что ахейцы и филистимляне — это одна и та же этническая группа [4, с. 208–209]. Важнейшим доказательством этого они считают схожесть керамики данного периода времени с микенской и кипрской. Распространение типов кипрско-микенской керамики, и до этого достаточно широкое в Палестине, с приходом филистимлян приняло еще больший масштаб. Особое распространение получили два типа — микенский III C1b, широко представленный и на Кипре, и в Микенах (фаза III C), и бихромный.

В Палестине микенский III C1b тип керамики представлен кувшинами, кратерами, флаконами, чашами с росписью, сочетавшей геометрические мотивы (спираль, ромбы, цветочные гирлянды, «шахматная доска», «селечная кость»), с изобразительными, среди которых доминирует мотив водоплавающих птиц. Многочисленные находки керамики этого типа известны в ранне-филистимских слоях Ашдода, Екрона, Телль-Квазиля. Можно сказать, что большинство керамических сосудов филистимлян сохраняло в XII–XI вв. до н.э. традиционно микенскую форму. Чаще других встречаются колоколовидные чаши с двумя горизонтально расположенными ручками; кратеры, напоминающие по форме чаши, но более крупные и с выделенными венчиками; «стремневидные» сосуды, кувшины с цедилками и цилиндрические пиксиды<sup>1</sup>. Два вида «бутылей» напоминают современные им кипрские сосуды: узкие, высокие емкости и «бутыли» в форме рога.

Второй тип керамики, распространенный и ранее в Ханаане, — это бихромный. Четко выраженные реминисценции микенских форм и орнаментальных мотивов сочетаются здесь со специфически кипрскими бутылками и роговидными формами, а также с несвойственными микенской керамике двуцветной (красной и черной) росписью и воздействиями ханаанейских и египетских (мотив лотоса в орнаментации)

<sup>1</sup> Пиксида (от греч. Πυξίς — самшит) — небольшая коробочка (из самшита, дерева, керамики, алебаstra и др. материалов) с крышечкой для хранения украшений, пряностей, мазей или порошков.

традиций. Бихромная керамика существовала до конца XI в. до н.э. и даже далее наряду с местными ханаанейскими формами.

Косвенным подтверждением связи филистимлян с ахейцами является и тот факт, что на Кипре разрушения, связанные с нашествием «Народов моря», не являются такими глобальными, как в других регионах Древнего Ближнего Востока [13, с. 93]. Например, крупный городской центр Кипра Китион в период XIII–XII вв. до н.э. вообще не подвергался разрушению, но был перестроен по новому градостроительному плану с новыми архитектурными элементами. В то же время в Палестине филистимляне уничтожили несколько крупных городских центров (Ашкелон, Экрон) и на их месте построили новые с явными элементами новой культуры, пришедшей из региона Эгейского моря (например, появление центрального очага) [11, с. 35].

Тем не менее, самым ярким подтверждением очевидной связи ахейцев с народами моря является керамика филистимлян. Она более ясно и ярко, чем другие артефакты, указывает на ее несомненно греческое и кипрское происхождение, таким образом, подтверждая библейские данные о происхождении филистимлян из бассейна Эгейского моря.

Важность и значение изучения керамики вообще и кипрской, в частности, для библейской археологии очевидна. Данное направление научной деятельности представляется весьма перспективным для новых открытий в области изучения Древнего Ближнего Востока, Палестины и реконструкции событий библейской истории.

#### Литература

1. Кипр // Большой Библейский словарь / под ред. У. Эллуэлла, Ф. Камфорты; пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 679–680.
2. Кириаку Г. Кипрское наследие. Древнее искусство Кипра. Экспозиция Кипрского музея. Лимассол: Из-во Кириаку, 1996. 104 с.
3. Мазар А. Археология Библейской земли. В 2-х т. Т. 1 / А. Мазар. Иерусалим: Библиотека – Алия, 1996.
4. Мерперт Н.Я. Очерки археологии библейских стран. М.: ББИ, 2000. 333 с.
5. Фаган К. Археология. В начале. М.: Техносфера, 2007. 592 с.
6. Юревич Д. Анализ современных теорий завоевания Ханаана: методология и археологические свидетельства // Христианское чтение № 5 (40). СПб., 2011. С. 60–77.
7. Crewe L. Enkomi and Late Bronze Age Cyprus / British Museum: [сайт]. URL: [http://www.britishmuseum.org/research/publications/online\\_research\\_catalogues/ancient\\_cyprus\\_british](http://www.britishmuseum.org/research/publications/online_research_catalogues/ancient_cyprus_british) (дата обращения: 27.03.2015).
8. Dothan M. Archeological Evidence for Movements of the Early «Sea peoples» in Canaan // Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology. Ed. S. Gitin, W.G. Dever. 1989. P. 59–70.
9. Golden J. Antient Canaan and Israel: new perspectives. Santa Barbara, California, 2004. 415 p.
10. Hadjidemetriou K. A History of Cyprus. Second edition. Nicosia: I.G. Kassoulides & Son Ltd, 2007. 448 p.
11. Karageorghis V. Hellenism beyond Greece: Cyprus // Greek archaeology without Frontiers. Athens, 2002. P. 31–46.
12. Leaving no stones unturned: essays on the ancient Near East and Egypt in honor of D. P. Hansen / ed. by E. Ehrnberg. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002. 323 p.
13. Muhly J.D. Cyprus // The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. Vol.2. New-York – Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 89–96.

## TRADE AND ECONOMIC RELATIONS OF CYPRUS AND PALESTINE DURING THE LATE BRONZE AGE: ROLE AND IMPORTANCE FOR BIBLICAL ARCHAEOLOGY

Key words: Cyprus; Palestine; Biblical Archaeology; Ceramic; Late Bronze Age; Eastern Mediterranean; Jericho, Ashdod; Sea Peoples; Achaeans; Philistines.

The article shows the importance of the study of pottery of Cyprus in the process of reconstruction of the historical processes of the Eastern Mediterranean in the era of the Late bronze age. Information about the kinds and types of island ceramics is used, the reasons for its wide exports to Egypt, Anatolia, the Levant and other regions are determined. The importance of trade and economic relations between Cyprus and Palestine is substantiated to update the data of biblical archaeology at the sample of questions about the time of the invasion of the Israelites into Canaan and the origin of the Philistines.

## ПРАКТИКА ИСПОВЕДИ И ДУХОВНОГО РУКОВОДСТВА В РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Ключевые слова: институт пастыря-духовника; древнерусский духовник; практика духовного руководства; епитимийные уставы; дисциплина покаяния; покаяльная семья; церковные каноны; указы Святейшего Синода; отлучение от Причастия; участие верных в Евхаристии.

В статье излагается история покаянной дисциплины, процесс становления института пастыря-духовника, опыт этого служения в Русской Церкви. Рассматриваются права, полномочия и ответственность пастыря, описываются основные трудности, с которыми сталкиваются священники при совершении исповеди, анализируются нормативные документы, регулирующие вопросы покаяния и исповеди в настоящее время. Автор выясняет, на каких принципах следует строить практику исповеди и духовного руководства сегодня, чтобы с одной стороны, сохранять традицию, а с другой – отвечать чаяниям и потребностям паствы.

Исповедь, духовное руководство – важнейшая и ответственнойнейшая часть служения священника. Именно умением сказать нужное и полезное слово в ответ на исповедь христианина в значительной мере определяется отношение к пастырю. Христианин, придя на исповедь, ожидает от духовника не только разрешительной молитвы, он ждет содействия спасению, исцелению своей души. Врачевание всегда индивидуально: «...к одним будьте милостивы, с рассмотрением, – говорит апостол, – а других страхом спасайте, исторгая из огня» (Иуд. 1: 22–23). Никакого формально определенного подхода нет. Каждый раз пастырь оказывается перед необходимостью принять правильное решение, найти нужное слово. Святитель Григорий Богослов так рассуждает о трудности этой задачи: «Врачующий тело принимает во внимание место, случай, возраст, время года <...>, дает лекарства, предписывает образ жизни, предостерегает от вредного, <...> употребляет прижигания, резание <...> все сие оказывается очень трудным и тяжелым, однако же, не столько, как наблюдать и врачевать нравы, страсти, поведение, свободное произволение и все в нас тому подобное» [3].

С практикой исповеди, духовного руководства связано множество проблем и трудноразрешимых вопросов. Это и пастырский формализм, и самонадеянность, и элементарное незнание. Существует ряд вопросов, которые требуют решения. Одним из них является, например, вопрос о праве священника судить, насколько христианин готов или не готов приступить к Причастию. Ведь именно на священнике лежит ответственность за то, кого он допускает к чаше. Другой – вопрос о том, какие формы врачевания могут быть использованы пастырем и т.д. Представленные в настоящей работе материалы, показывают, что поставленные вопросы требуют постоянного ос-

мысления и постоянной коррекции, поэтому освещение проблематики данной сферы пастырской ответственности никогда не потеряет актуальности.

В статье будут рассмотрены следующие вопросы: история духовничества в Древней Церкви; опыт этого служения в Русской Церкви; права, полномочия и ответственность пастыря как духовного руководителя верующего; нормативные документы, регулирующие вопросы покаяния и исповеди сегодня. Все это поможет увидеть, на каких принципах следует строить практику исповеди и духовного руководства, чтобы, с одной стороны, сохранять традицию, а с другой — отвечать чаяниям и потребностям паствы в настоящее время.

Общепринятым является мнение, что в Древней Церкви I–III века имели место два различных вида покаяния. Во-первых, покаяние как внутреннее сокрушение, раскаяние, очищающее душу, как нравственно-психологическая потребность извергнуть грех, ибо, по слову апостола, «все мы много согрешаем» (Иак. 3: 2). Во-вторых, покаяние как восстановление общения с Церковью после отлучения за совершенный грех.

О первом виде покаяния находим немало свидетельств, как в Новом Завете, так и в христианской литературе раннего периода. Именно о таком покаянии апостол Иоанн Богослов пишет: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин. 1: 8, 9). В послании апостола Иакова видим и саму форму такого исповедания грехов: «Признавайтесь друг перед другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак. 5: 16). Такое покаяние и исповедание грехов не было связано с отлучением от Причастия и могло совершаться либо в форме особой молитвы, читаемой предстоятелем перед Евхаристией, либо в форме исповеди, когда кающийся открывал свои грехи перед предстоятелем или публично перед общиной верующих. Подтверждение такой практики покаяния и исповедания грехов находим, например, в «Учении двенадцати апостолов»: «В церкви исповедуй согрешения твои и не приступай к молитве с совестью лукавою» [5, с. 49], и еще: «В [воскресный] день Господень, собравшись, преломляйте Хлеб и благодарите, исповедовав предварительно согрешения ваши, чтобы жертва ваша была чиста» [Там же, с. 57–58].

К покаянию как восстановлению общения с Церковью после отлучения прибегали христиане, отрекшиеся от Христа или совершившие тяжкие грехи. Церковь отвергала таковых как недостойных и позволяла им вернуться в общество верующих только после продолжительного публичного покаяния. Пример такого отлучения и последующего принятия в общение мы видим в Первом послании апостола Павла к коринфским христианам в отношении согрешившего кровосмешением (1 Кор. 5: 1–5). Известный исследователь истории христианской Церкви Филип Шафф называет такое отлучение от общения «чрезвычайной мерой» [17, с. 136]. Речь идет о лишении на определенное время права присутствовать на собраниях общины, делать приношения, участвовать в Евхаристии. Продолжительность и строгость такого отлучения зависела от тяжести греха. К концу III века в Церкви «установилась строгая и фиксированная система дисциплины покаяния» [Там же, с. 137]. Подтверждение этому видим в церковных канонах. Так каноническое послание святого Григория архиепископа Неокесарийского (262 год) содержит указание на разряды кающихся. В 8-м правиле Послания, говорится о разряде «слушающих» и «плачущих». Зонара, толкуя это правило, пишет: те, «ко-

торые, подвергшись некогда плену, примкнули к варварам и <...> делали нападения вместе с ними и, <...> забыв, что и сами были христианами из Понта, убивали своих единоплеменников <...> – все таковые не должны быть принимаемы, в случае раскаяния, даже в разряд слушающих, то есть должны стоять совершенно вне церкви, на месте плачущих» [9, с. 291].

В правилах Анкирского собора (314 год) указаны сроки покаяния за различные грехи. Так прелюбодеяние, согласно правилам этого собора, наказывалось семилетней епитимией (21 правило), невольное убийство врачевалось пятью годами покаяния (23 правило), «волхвующие и последующие языческим обычаям» отлучались на пять лет «по степеням установленным: три лета припадания, и два лета молитвы без приобщения святых тайн» (24 правило). За самые тяжкие грехи (вольное убийство, сознательное истребление плода в чреве) виновным на долгое время запрещался вход в собрание верующих, а к Причастию их допускали только при исходе из жизни. «Винные в вольных убийствах, да будут в разряде припадающих: совершенного же общения да удостоятся при кончине жизни», – читаем в 22 правиле Анкирского собора [10].

В «Апостольских постановлениях» (III век) зафиксирована практика возвращения в Церковь христианина, отлученного за грехи. Во второй книге памятника находим следующие наставления епископу: «Когда увидишь ты кого согрешившим, то, огорчившись, прикажи извергнуть его вон; а когда он станет выходить, пусть огорчатся диаконы и держат его вне церкви, обстоятельно допрашивая его, а потом, вошед, пусть просят тебя за него <...> тогда ты прикажи ему войти, и, дознав, кается ли он и достоин ли быть совершенно принятым в Церковь, и, назначив ему пост, смотря по греху, на две, или на три, или на пять, или на семь седмиц, <...> проси Бога оказать ему милость» [8, с. 32]. В доказательство необходимости отлучения для согрешившего в «Апостольских постановлениях» приводится место из Ветхого Завета, где говорится о наказании проказой Мариам, сестры Моисея, согрешившей пред Господом. Желая ее прощения и исцеления, Моисей возносит о ней молитву, говоря: «Боже, исцели ее! И сказал Господь Моисею: если бы отец ее плюнул ей в лице, то не должна ли была бы она стыдиться семь дней? итак пусть будет она в заключении семь дней вне стана, а после опять возвратится. И пробыла Мариам в заключении вне стана семь дней, и народ не отправлялся в путь, доколе не возвратилась Мариам» (Чис. 12: 13–15). Итак, епископу следует «говорящих, что они каются в грехе, отлучать на время, определенное соразмерно греху, а потом, если они каются, принимать их, как отцы сыновей» [8, с. 32].

Если в первой половине III века в Церкви еще шли споры о том, какие грехи могут быть прощены, а какие нет, то к концу III века ригоризм и не милосердие в отношении кающихся прямо осуждались: «Итак, принимай кающегося, нимало не колеблясь и не стесняясь теми, которые немилосердно говорят, что с таковыми не должно обращаться, даже иметь общение в слове» [Там же, с. 28]. В 52-м Апостольском правиле сказано: «Если кто, епископ, или пресвитер, обращающегося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает ибо Христа рекшего: радость бывает на небесах и об одном грешнике кающемся» [9, с. 125].

Из процитированного выше 52-го Апостольского правила следует, что покаяние обращающегося от греха мог принимать не только епископ, но и пресвитер. Правило отражает практику III века, когда в Церкви была учреждена должность так называемого покаянного пресвитера. Это был особый делегат епископской власти «вязать и

решить». Его обязанностью было наблюдать за грешниками, проходящими публичное покаяние, и принимать исповедь лиц, добровольно кающихся в грехах, не требующих отлучения. Это установление просуществовало не более века. В 390 году должность покаянного пресвитера была отменена сначала в Константинопольской церкви патриархом Нектарием, а вскоре и в других Церквях. Подтверждение этому – 6-е правило Карфагенского собора, которое гласит: «...примирять с Церковью кающихся открыто на Литургии да не будет позволено пресвитеру. Всем угодно сие» [10, с. 389].

В IV веке дисциплина покаяния получает детальную разработку в трудах знаменитых Отцов того времени. Так три канонических послания святителя Василия Великого к епископу Иконийскому Амфилохию фактически являются довольно подробным сборником епитимий. К этому же времени относится и каноническое послание святителя Григория Нисского к Литоию, епископу Мелитинскому, в котором представлено учение о видах грехов, о способах их искоренения, о епитимиях и сроках покаяния. Отлучение от общения на длительные сроки за тяжкие грехи в IV веке было обычной практикой, однако епископы имели право облегчать участь кающихся. Василий Великий в 74-м правиле утверждает, что епитимия должна простираться только до тех пор, пока она нужна для душевной пользы согрешившего человека: «Аще кто бы то ни был из падших в <...> грехи, исповедавшись, сделается ревностным в исправлении, то принявший от человеколюбия Божия власть разрешать и связывать не будет достоин осуждения, когда, видя крайне усердное исповедание согрешившего, сделается милостивее и сократит епитимию» [9, с. 544].

Строгость дисциплины покаяния изначально «основывалась на глубокой моральной искренности и была задумана во благо», однако, содержа элемент принуждения, «она не могла пробудить истинный дух покаяния» и часто ожесточала «дух, вместо того, чтобы укрепить и направить его» [17, с. 137]. По этой причине в Церкви довольно рано наметилась тенденция к ослаблению строгости покаянной дисциплины.

В VI веке отлучение от церковного общения и публичное покаяние, когда грешник, допустивший тяжкие грехи, изгонялся из церкви, а затем проходил степени покаяния, начиная со степени плачущих, стало выходить из церковной практики, за грехи духовники налагали тайные епитимии. Торжественные отлучения от Церкви применялись только в отношении еретиков и лиц, обвиненных в государственной измене, и очень редко в отношении кающихся грешников.

Замене публичного покаяния тайной исповедью способствовала и монашеская традиция откровения помыслов. Традиция эта сложилась к V веку и была необходимым условием руководства новоназначенного инока духовным отцом.

Сам термин «духовный отец» (πνευματικὸς πατήρ) появился в аскетической письменности в IV веке и «во все продолжение периода вселенских соборов (до половины IX столетия) им обозначался не священник и не совершитель таинства покаяния, не исполнитель епископского поручительства, – а простой монастырский старец, обязательный наставник инока», – пишет С.И. Смирнов [14, с. 378]. Этот старец, как правило, не имел священного сана, но «он брал души учеников на свою душу, руководил ими на каждом шагу духовной жизни, а потому принимал исповедь их помыслов и дел, поощрял и наказывал» [Там же]. К IX веку стало обычным делом, когда монастырский старец (даже не имея священного сана) принимал исповедь инока по всем грехам, начиная с мимолетного помысла и кончая явным каноническим грехом, за



который, согласно церковным правилам, виновного следовало подвергать отлучению и публичному покаянию. «Приняв исповедь брата, старец тотчас же примирял его совесть и затем налагал епитимию, несравненно более легкую, чем церковная — вязал и решил» [14, с. 379]. Имело ли такое откровение помыслов, соединенное с раскаянием и наложением епитимии, сакральное значение? Смирнов пишет, что не нашел ни одного факта, когда монах исповедовался бы еще у кого-нибудь кроме своего духовника: «После исповеди пред старцем инок обычно не искал исповеди церковной, сакраментального и церковного покаяния» [Там же]. «Следовательно, — приходит к выводу Смирнов, — старческая исповедь и покаяние трактовались в монастыре не как простые дисциплинарные меры: для монахов они заменяли церковную исповедь и покаяние» [Там же].

К IX веку монастырская покаянная дисциплина со всеми ее особенностями получила признание и широкое распространение. «Со временем монастырская исповедь по всему Востоку вытесняет церковную исповедь по канонам, которую совершали белая иерархия и мирские пресвитеры, и старцы — духовные отцы превращаются в духовников. Начало этого явления в Византийской церкви относится ко второй половине иконоборческого периода, <...> когда монастырские старцы были признаны официально Константинопольским патриархом Никифором Исповедником как законные совершители таинства покаяния наряду с епископами и пресвитерами», — пишет в своем исследовании проф. Смирнов [14, с. 381].

Эта практика Греческой Церкви, когда исповедь принималась простыми монахами, явно противоречила канонам, согласно которым власть «вязать и решить» принадлежит церковной иерархии, прежде всего епископам. В XII веке против этой практики активно боролся Феодор Вальсамон. В толковании Вальсамона на 6 правило Карфагенского собора читаем: «Заметь, что худо делают те посвященные монахи, которые принимают людские помыслы без епископского дозволения, а тем более не посвященные, ибо сии последние не могут совершать ничего такого и с дозволения епископского <...> не посвященному не дозволено принимать помыслы» [10, с. 391]. Из толкования на это правило также видно, что наличие священного сана Вальсамон считает только одним из условий совершения исповеди, другое условие — епископское поручение, которое давалось священникам, наиболее способным к духовному руководству. Священнику, имеющему от епископа поручение совершать исповедь, выдавалась особая грамота ἐνταλτήριον. После XII века практика совершения исповеди монахами, не имеющими священного сана, в Греческой Церкви более не встречается. Но то обстоятельство, что дисциплина тайной исповеди сложилась в монастырях и монастырские старцы-духовники пользовались особым авторитетом, привело к любопытному явлению: на Востоке в X–XII веках совершение исповеди оказалось исключительно в руках монахов, белое приходское духовенство таинства Покаяния не совершало и не признавалось в качестве духовников самими мирянами. «Весьма неохотно, позволю даже сказать, нигде и никто не открывает своих помыслов епископу или священнику, если он не монах», — свидетельствует об этой особенности Феодор Вальсамон [Там же, с. 392]. Следует заметить, что сам Вальсамон считал несправедливым, «чтобы не все священники принимали помыслы людские, но только монахи-священники» [Там же].

Итак, к XII веку в Восточной Православной Церкви таинство исповеди обрело четкие формы, был установлен институт пастыря-духовника, сложилась практика

духовного руководства. Таинство исповеди очень много приняло в свой чин и строй из практики духовного наставничества монастырского старца, развилось под ее влиянием, а институт духовного отца из частного, специально монастырского института превратился в институт общецерковный. В таком виде практика покаяния, исповеди и духовного руководства была воспринята на Руси.

Но, несмотря на безусловное преемство от Греческой Церкви, практика духовного руководства, как и институт пастыря-духовника, имели на Руси свои особенности. В своем труде «Древнерусский духовник» С.И. Смирнов обращает внимание на то, что духовничество на Руси никогда не было так связано с монашеством, как в Греции. Духовниками на Руси были не только монахи, но и белые священники. Нет сведений, чтобы исповедь совершали простые монахи, духовник древней Руси непременно имел священный сан. Следующий вопрос, который рассматривает С.И. Смирнов: все ли священники в Русской Церкви имели право совершать исповедь, либо был особый класс духовников, по примеру Церкви Греческой. Смирнов ссылается на документ: «Письмо датися священноиноку, когда поставят его отца духовного» [Цит. по: 13, с. 40], из которого видно, что ограничение права совершать исповедь на Руси касалось как раз иеромонахов, им епископ давал особую грамоту. Все женатое духовенство право совершать исповедь получало вместе с поставлением. Это мнение Смирнов основывает на анализе святительского «Поучения новопоставленному иерею», в котором, в частности, говорится: «А духовные дети учи, исправляй по мере грехов, запрещай, епитимию давай, отлучай...» [Там же, с. 36]. Такое поучение при поставлении было бы неуместно, если бы на совершение исповеди иерею давалось особое разрешение. Любой священник мог быть духовником, но не был обязан принимать на исповедь, если был молод или невежда. Смирнов цитирует древние учительные памятники, которые «настойчиво удерживают священников от трудного и ответственного дела духовничества: “Подобает нам, братия и отцы, блюсти себя со всяким опасом, и чада принимающим на покаяние”, “Ведати же подобает, яко <...> неумеющему (добре учити) то не принимати на покаяние никого же: ни слепец бо слепца водит”» [Там же, с. 38–39]. Однако такие предостережения не были обязательными постановлениями, а скорее – советами.

Еще одно отличие древнерусской покаянной практики от практики Греческой Церкви состояло в том, что русский духовник не прикреплялся к определенной группе верующих указом епископа. Как пишет Смирнов: «Древнерусская покаяльная семья редко совпадала с какой-нибудь церковно-административной единицей – монастырем или приходом: она держалась при помощи внутренних связей» [13, с. 73]. «Покаяние вольно есть», и потому верующий был свободен в выборе духовника, «он мог выбрать себе в духовники любого из своих приходских священников или из чужого прихода, мог, оставив приходское духовенство, найти руководителя своей совести среди духовенства монастырского» [Там же, с. 62]. В «Домострое» видим даже наставление, что христианам следует выбирать духовного отца: «добра, боголюбива, и благоразумна, и рассудительна, а не потаковника, пьяницу, ни сребролюбива, ни гневлива» [4, с. 48]. Духовник также был свободен в принятии верующего духовным сыном, он имел право и отослать его. Правда, древние наставления указывают только одну причину, по которой это могло произойти, – нераскаянность грешника и явное нежелание исполнить волю духовника. А потому духовник раньше исповеди должен был побеседовать с пришедшим, чтобы убедиться всем ли сердцем верует, от всего ли сердца отвергает

грех и желает заповеди творить, обнаруживает ли покорность и желание исполнить волю духовника. Если ответы были положительные, то духовник обязан был принять кающегося на исповедь, даже если он совершил великий грех. Факт совершения исповеди считался актом вступления верующего в особенные отношения с духовником, отношения духовного отца и духовного сына. Так формировалась покаяльная семья. Узы, связывающие пастыря и чад духовных, были крепки, смена духовного отца была делом чрезвычайным.

В отношении вопроса о праве древнерусского духовника налагать епитимии Смирнов приходит в своем исследовании к выводу, что в нравственном отношении духовный отец являлся безусловным и неограниченным руководителем своих чад. Выбрав отца духовного, чада обязаны были иметь к нему великую любовь и веру, воля духовного отца была законом, каждый шаг духовной жизни согласовывался с ним. В подтверждение выводов, сделанных С.И. Смирновым, приведем поучения Стоглавого Собора (1551 год) и «Домостроя» (памятник XVI века). Сороковая глава Стоглавого Собора предписывает всем православным христианам, дабы «отцов своих духовных чтили и повиновались им о Боже во всем <...> без всякого прекословия» [15, с. 103]. А в «Домострое» об отношении к духовному отцу читаем: «Подобает чтить и повиноваться ему во всем и каяться пред ним со слезами, исповедовать грехи своя нестыдно и бесчестно, и заповеди его хранить <...> наказание его с любовью принимать, и послушать его во всем, и чтить его» [4, с. 48]. Покаянная дисциплина в Древней Руси отличалась строгостью. Епитимии налагались духовником и за тяжкие и за легкие грехи. В 50-й главе Стоглавого Собора находим следующие наставления священнику: «Кающихся и обращающихся о гресех поволе приимати <...> а не кающихся и не обращающихся, и клятвенно безчинствующих на соблазн миру, таковых по Евангелию и по святым правилам Апостольским и Отеческим, не токмо от Церкви отревати, но и от всякия святыни отлучати <...> дондеже обратятся и покаются» [15, с. 143]. Исследователи сходятся во мнении, что такой порядок отношений духовника и детей духовных сохранялся вплоть до конца XVII века.

В XVIII веке в Русской Церкви происходят значительные изменения покаянной дисциплины. Е.В. Белякова считает, что изначально эти изменения были связаны с борьбой со старообрядческим расколом. В пользу такого взгляда говорят некоторые указы Святейшего Синода, направленные на искоренение раскола. Из этих указов видно, что кроме тех, кто держался раскола явно, было немало и тайных последователей старообрядчества, главным признаком последних было уклонение от участия в церковных таинствах. Поэтому Святейший Синод потребовал от священников вести строгий учет причащающихся, а о тех, кто не исповедовался и не причащался, доносить властям. В своем исследовании «Церковный суд и проблемы церковной жизни» Е.В. Белякова приводит синодальный указ 1716 года, согласно которому священники должны были поименно доносить губернаторам обо всех, кто не исповедовался, а губернаторы должны были штрафовать неисправных. Указ 1718 года предписывал штрафовать не только уклоняющихся от исповеди, но и священников за недоносительство. Пунктом (I, 5) «Прибавления к Духовному регламенту» епископам предписывалось перед хиротонией брать со ставленника клятву, что «он, которых в приходе усмотрит тайных раскольников, чрез удаление их от Святой Евхаристии, или чрез иные при-

меты, не будет укрывать молчанием, но подаст об них ведение на письме Епископу своему» [12, с. 167].

Ссылаясь на соответствующие источники, Е.В. Белякова пишет, что староверы шли на хитрость: чтобы избежать преследований они являлись на исповедь, что спасало их от преследований, а на исповеди брали на себя тяжкие грехи, чтобы получить епитимью и уклониться от причастия [1, с. 492]. Противоборствуя этой хитрости раскольников, в 1722 году Святейший Синод издал следующий указ: «Кающегося и исповедующего грехи свои, какие бы ни были, к Причастию Святых Таин пропускать безотложно, ведая, что Бог истинно кающихся приемлет скоро» [Цит. по: 1, с. 493]. В прибавлении к «Духовному регламенту» (I, 14) разъяснялось, что отлучение от Причастия уже не является устрашением для грешников, отлучение «ныне не только не страшно многим, но и желаемо ленивым стало; тайным же раскольником и весьма любимо, и притворных грехов исповеданием нарочно поискуемо», — сказано в документе [12, с. 174].

Конечно, нельзя утверждать, что запрещение священникам отлучать кающихся от причастия, было вызвано исключительно борьбой с расколом. В том же прибавлении к «Духовному регламенту» (I, 14) указывается и другая причина, а именно — невежество духовенства: «Понеже многие в писании неискусные священники держатся за требник, как слепые, отлучая кающихся на многие лета, кажут что написано, а толку не знают, в таком неразумстве, иных и при смерти Причастия не сподобляют, а извиняются тем, что без епитимии нельзя» [Там же, с. 173]. Прибавление к «Духовному регламенту» допускает возможность отлучения грешника на некоторое время от Причастия, но строго запрещает священнику делать это по своему разумению. Если священник решит, что отлучение от причастия Святых Таин, будет полезно грешнику и приведет его к познанию греха «и к теплейшему покаянию устроит его: таковому кающемуся может духовный отец на некое время, при иных к исправлению угодных епитимиях, наложить и епитимию отрешения Таин Святых; однако же сие сам собою творить духовник да не дерзает, но у своего Архиерея, предложив ему вся обстоятельно о кающемся, токмо не именуя его, рассуждения и благословения да просит» [Там же, с. 172].

Опасения, что священники по своему неразумию и некомпетентности вместо пользы могут принести кающемуся вред неразумными епитимиями, вряд ли можно считать надуманными. Однако очевидно, что новые правила наложения епитимии имели и явно отрицательные последствия: они постепенно привели к тому, что большинство священников просто разрешали кающихся от грехов, даже тяжких, не утруждая себя обращением за советом к архиереям. Проблема эта не осталась незамеченной. В 1776 году вышла в свет «Книга о должностях пресвитеров приходских» — авторитетнейшее руководство по пастырству XVIII–XIX веков. В третьей главе этого руководства даются разъяснения относительно совершения таинств. Вот наставления Книги о таинстве покаяния: «Пресвитерам, которых грешников грех небольшой, по неведению и неволею сделан, или и тяжкий и смертоносный, но истинным покаянием исцеляться начал, тех разрешать и достойными причащения святых Таин объявлять. Коих же и грех большой, да еще привычкою глубоко в душу вкорененный и покаяние сомнительно, таковых до времени лучше не разрешать для возбуждения в них чувства страха и искреннего раскаяния, или если и разрешать, то от приобщения святых таин удер-

жать. <...> Наконец коих грехи большие и покаяние без сомнения лицемерное, тех <...> не разрешать, но судом Божиим устрашить...» [6, с. 125]. В Книге многократно повторяется мысль об ответственности священника как за неоправданно строгие епитимии, так и за легкое разрешение самых тяжких грехов.

Вопрос о праве священника налагать епитимии, неоднократно становился предметом дискуссии в течение Синодального периода. В «Настольной книге священно-церковно-служителя» (1913 год) С.В. Булгаков всесторонне освещает эту проблему. Ссылаясь на книгу «О должностях пресвитеров приходских», статьи «Церковного Вестника» (№ 9 за 1894 год), определения духовных консисторий, он приходит к следующим выводам. Тех, кто истинно кается и уже приходит к исправлению, священник должен разрешать от грехов и объявлять достойными причащения Святых Таин. Тех же, покаяние которых сомнительно и грех велик, священник должен всячески убеждать отвращаться от греха и искоренять его. Для искоренения греха С.В. Булгаков перечисляет многие средства, в том числе говорит и об отлучении от Причастия. По его мнению, это возможно либо с разрешения архиерея, либо в том случае, если грешник добровольно принимает епитимию: «Отлучение от св. Таин вполне позволительно священнику, без испрашивания разрешения местного Архиерея, только в том случае если грешник сам под влиянием пастырского назидания признает себя недостойным причащения святых Таин, применение этой меры допустимо и никаких недоразумений вызывать не может. Если же грешник упрямуствует и признает отлучение его от причастия незаслуженным и обидным для себя, пастырю необходимо избрать путь, указанный Духовным регламентом, т.е. не указывая лица согрешившего передать дело на суд епископа и поступить согласно его указаниям» [2, с. 1113].

Положение Церкви в XX веке не могло способствовать ни развитию практики духовного руководства, сложившейся в XIX веке, ни формированию какого-либо иного подхода к исповеди. С началом возрождения церковной жизни в России в 90-х годах XX столетия снова стали активно обсуждаться вопросы духовного руководства. В 1995 году Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в обращении к духовенству Москвы и Московской области поднял вопрос о конфликтах, часто возникающих в приходской практике, вследствие неприемлемой для большинства прихожан практики совершения исповеди. Патриарх напомнил духовенству о законодательных актах Синодального периода, запрещающих священнику без епископского благословения отлучать кающихся от Святых Таин. 28 декабря 1998 года уже Священный Синод РПЦ имел суждение об участившихся случаях злоупотребления некоторыми пастырями вверенной им от Бога властью «вязать и решить» (Мф. 18: 18). Дискуссия активно продолжалась и в начале XXI века, ее результатом можно считать принятый на архиерейском совещании 2–3 февраля 2015 года документ «Об участии верных в евхаристии».

В этом документе рассматривается вопрос о подготовке верующих к причащению Святых Таин и говорится об исповеди как о важнейшей составляющей этой подготовки. «Готовящийся ко святому причащению совершает испытание своей совести, предполагающее искреннее раскаяние в совершенных грехах и открытие их перед священником в Таинстве Покаяния», – говорится в документе [7]. Очень важно, что в документе указаны причины, препятствующие участию в Евхаристии: «Недопустимо причащаться в состоянии озлобленности, гнева, при наличии тяжелых не исповедан-

ных грехов или непрощенных обид. Дерзающие приступать к Евхаристическим Дарам в таком состоянии души сами подвергают себя суду Божию, по слову апостола: “Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и немало умирает” (1 Кор. 11: 29–30)» [7].

Итак, мы видим, что условием прощения грехов, как и условием участия в Евхаристии, согласно Документу являются следующие евангельские принципы: примирение со всеми (Мф. 5: 23–36), прощение всех обид (Мф. 6: 14–15), искреннее раскаяние и намерение изменить жизнь, престать от греха (Ин. 8: 10–11). Очевидно, что христианин не всегда может и, главное, не должен сам решать выполняет он или не выполняет все указанные условия, достоин или не достоин он причащаться. Нередки случаи, когда христианин, вследствие незнания учения Церкви и неимения опыта церковной жизни, просто не способен объективно подойти к решению этого вопроса: «В условиях, когда многие приходящие в храмы еще недостаточно укоренены в церковной жизни, в связи с чем подчас не понимают значения Таинства Евхаристии или не осознают нравственных и канонических последствий своих греховных деяний, исповедь позволяет исповедующему священнику судить о возможности допустить кающегося к принятию Святых Христовых Таин» [7].

Таким образом, в Документе допускается ситуация, когда пастырская совесть будет свидетельствовать о невозможности допустить христианина к Причастию, например, в случае если не выполнены условия исповеди: примирение со всеми, прощение всех обид, искреннее раскаяние и намерение изменить жизнь. Представляется необходимым в этом случае объяснять пришедшему на исповедь христианину, что непрощенные обиды или нежелание оставить грех делают прощение грехов и евхаристическое общение невозможным, и всячески склонять человека к раскаянию. И только в случае упорства, отсутствия покаяния, если человек, пришедший на исповедь, не имеет намерения оставить грех, священник не должен читать разрешительную молитву и не должен допускать его к Причастию.

Другой причиной, по которой пастырь может оказаться в сомнении, допускать или не допускать человека, исповедующего грехи, к Причастию, является его признание в совершении тяжких грехов. Однако представляется целесообразным тех, кто впервые кается в тяжких грехах, при условии глубокого раскаяния и твердого намерения не повторять совершенный грех, разрешать и допускать к Причастию. В качестве епитимии таковым можно рекомендовать ходить по воскресным дням на церковные службы, совершать дела благотворительности и т.д.

Отлучение от Причастия на непродолжительное время может принести пользу воцерковленному человеку, который не мыслит себя вне Церкви, в том случае, если он совершил тяжкий грех. Это может стать основой его исцеления. Конечно, следует помнить, что такое отлучение возможно только в случае, когда кающийся добровольно готов принять такую меру.

В руководство пастырям по этому поводу можно привести 102 канон Трулльского собора: «Приявшие от Бога власть решить и вязать, должны рассматривать качество греха, и готовность согрешившего к обращению, и так употреблять приличное недугу врачевание» [11, с. 610]. В толковании на это правило Зонара пишет, что, врачую грехи, духовник должен «рассматривать не только качество греха — велик ли он был, или умеренный, но и расположение согрешившего и как он расположен к покаянию, то

есть – готов ли принять врачевство вяжущее и горькое, или он слабее и менее расположен к врачеванию. <...> Это значит, что духовному врачу должно обращать внимание на расположение болящего, и малодушному не предлагать сильно вяжущих лекарств, дабы рана его не увеличилась» [11, с. 612].

В любом случае, в Документе указано: «При совершении тяжелых грехов применение канонов в части отлучения от причастия на длительные сроки (более чем на один год) может осуществляться только по благословению епархиального архиерея» [7]. Также говорится и об ответственности пастыря: «В случае злоупотребления священником правом наложения прещений вопрос может быть передан на рассмотрение в церковный суд» [7].

Принятием документа «Об участии верных в евхаристии» положено только начало всестороннему общецерковному обсуждению практики покаяния в РПЦ. Так 28 января 2015 года под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла состоялось заседание президиума Межсоборного присутствия, на котором, в частности, был определен список тем, требующих рассмотрения в комиссиях Межсоборного присутствия. Среди прочего указаны следующие темы: духовничество и духовническая практика в современных условиях; лжедуховничество и младостарчество (профилактика, пути решения проблемы, прещения); епитимии в жизни современной Церкви; нормы и практика применения, соотношение икономии и акривии [16].

### Литература

1. Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Типография Наука, 2004. 664 с.
2. Булгаков С.В. Настольная книга священно-церковно-служителей. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 1774 с.
3. Григорий Богослов, свт. Слово 3, в котором Григорий Богослов оправдывает удаление свое в Понт, по рукоположении в пресвитера // Православная энциклопедия Азбука веры: [сайт]. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Bogoslov/slovo/3](http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/slovo/3) (дата обращения: 05.06.2015).
4. Домострой. Поучения и наставления всякому христианину / сост., вступит. ст. и коммент. В.В. Колесова; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, Родная страна, 2014. 448 с.
5. Учение двенадцати апостолов (Дидахэ) // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 672 с.
6. О должностях пресвитеров приходских. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. 224 с.
7. Об участии верных в Евхаристии // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html> (дата обращения: 05.06.2015).
8. Постановления апостольские. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. 240 с.
9. Правила святых апостолов и святых отец с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 816 с.
10. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 879 с.
11. Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 737 с.
12. Прокопович Ф. Духовный регламент: с прибавлением «О правилах причта церковного и монашеского». М.: Изд-во Либроком, 2012. 200 с.
13. Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2004. 560 с.

14. Смирнов С.И. Древнее духовничество и его происхождение // Богословский вестник. Т. 2. №7/8, 1906. С. 369–382. [Электронный ресурс].
15. Стоглав, Собор Русской Православной Церкви, бывший в Москве в 1551 году. СПб.: Воскресение, 2011. 274 с.
16. Темы для рассмотрения в комиссиях Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви в 2015–2018 гг. // Межсоборное присутствие Русской Православной Церкви: официальный сайт. URL: <http://msobor.ru/document/40> (дата обращения: 05.06.2015).
17. Шафф Ф. История Христианской Церкви. В 7 томах. Т. 2. Доникийское христианство 100–325 гг. по Р.Х. СПб.: Библия для всех, 2007. 590 с.

*Igumen Tarasy (Lange Yu.I.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE PRACTICE OF CONFESSION AND SPIRITUAL GUIDANCE IN THE RUSSIAN CHURCH

Key words: institution pastor-confessor; the ancient Russian confessor; the practice of spiritual guidance; penance ordinances; the discipline of repentance; penitential family; church canons; the decrees of the Holy Synod; excommunication from Communion; participation of the faithful in the Eucharist.

This paper describes the history of penitential discipline, the process of establishing the institute pastor-confessor, the experience of this service in the Russian Church. We consider the rights, powers and responsibilities of a pastor, the main difficulties which priests face while making confession are described, normative documents which control the questions of repentance and confession today are analysed. The author tries to find out what principles should build a practice of confession and spiritual guidance today that on the one hand, preserve a tradition, and on the other – meet the aspirations and needs of the flock.



## ПАПА ЛИБЕРИЙ МЕЖДУ ЗАПАДОМ И ВОСТОКОМ

Ключевые слова: христианизация; Римская империя; Римский папа; Либерий; Констанций; Никейский символ; арианство; Православие; Католицизм; восточные епископы; церковные историки.

Предметом статьи является деятельность Римского папы Либерия на фоне событий борьбы сторонников Никейского символа с арианством. Либерий был поборником Православия, вступил в спор с императором, защищая св. Афанасия и подвергся ссылке за свои убеждения. Обстоятельства возвращения Либерия в Рим по-разному освещаются в источниках и исследованиях. Фактом остается то, что по возвращении из ссылки Либерий занял твердую православную позицию и за это он был причислен к лику святых в Русской Православной Церкви, но оказался первым римским папой, не канонизированным Католической Церковью.

Для понимания отношений восточных и западных Церквей и, шире, Католицизма и Православия большое значение имеет изучение первых веков христианства, когда и Римская империя, и Церковь были едиными, а христианство могло в полном смысле слова претендовать на статус мировой религии, а не религии только части христианского мира. Особое внимание исследователей в связи с этим неизменно привлекают фигуры предстоятелей римского церковного престола, который уже в IV веке претендовал на лидирующее положение в христианском мире. Это лидерство определялось не только претензией на примат епископа Рима по божественному праву, поскольку он признавался преемником и викарием апостола Петра [21, с. 57], но в том числе и способностью строить отношения с другими Церквями, особенно с восточными.

Отношения восточных Церквей и римского церковного престола определялись целым рядом как общеисторических факторов, так и факторов догматических, экклезиологических и канонических. Весьма значительную роль играл и личностный фактор, а также персональные взаимоотношения наиболее значимых политических и церковных фигур того времени. Обычно в литературе эти взаимоотношения рассматриваются через личности предстоятелей римского церковного престола и их контакты с отдельными лидерами восточных Церквей. Хотя, как справедливо отметил Ян Ковальский, «историю папства нельзя отождествлять с историей отдельных пап» [6, с. 15], история отдельных пап позволяет определить отношение Востока к Римской Церкви. Кроме того, персональный подход предполагает не только обращение к личности того или иного римского епископа, но и к личностям предстоятелей восточных Церквей.

На фоне бурных церковных событий IV века особо выделяется фигура папы Либерия, который занимал важное место в отношениях Востока и Запада хотя бы в силу

того, что он был единственным папой того времени, лично побывавшим на Востоке и непосредственно общавшимся с предстоятелями восточных Церквей. Кроме того, до сих пор остается дискуссионной роль Либерия в арианском споре, как и его место среди святых христианской Церкви.

Понтификат Либерия, длившийся с 352 по 366 год, в целом отмечен вполне очевидным нарушением отношений с восточными Церквами, которые еще во времена его предшественника папы Юлия (337–352) погрузились в бездну арианства, в то время как западные Церкви оставались приверженными Никейскому символу веры. В силу догматических разногласий в целом отношение арианских восточных Церквей к римскому церковному престолу в это время могло быть только негативным. Вместе с тем в этом общем негативе и начавшемся открытом противостоянии Запада и Востока были весьма важные и интересные детали.

Папа Либерий в начале своего понтификата мужественно выступил в поддержку св. Афанасия, который оставался стойким приверженцем Православия, несмотря на явное засилье ариан на Востоке, включая императорский двор, и на все репрессии, которым он подвергался. Соборы в Арелате (353 г.), а затем в Медиолане (355 г.) подверглись сильному давлению со стороны императора Констанция II и восточных арианских епископов. Хотя собор в Медиолане был созван по инициативе самого Либерия, почти все его участники подписали осуждение Афанасия [13, с. 31–35]. Немногие отказавшиеся это сделать епископы — Евсевий Верцельский, Люцифер Калаританский, Дионисий Медиоланский — подверглись ссылке, и вскоре та же участь постигла Либерия.

Интересно, что сведения о преследовании Либерия можно найти не только у церковных историков, но и у языческого историка Аммиана Марцеллина: «Либерий должен был подтвердить своей подписью вместе с другими низложение Афанасия с епископского трона. Несмотря на приказ императора и вопреки увещаниям, он упорно отказывался это сделать и не раз громко заявлял, что считает величайшей несправедливостью осудить человека, не видев и не выслушав его. Таким образом, он явно сопротивлялся императорской воле. Хотя император знал, что Афанасий, которому он был всегда враждебен, уже низложен, однако он настойчиво желал, чтобы это низложение было подтверждено высшим авторитетом епископа Вечного Города. И все-таки он этого не добился; а Либерий с большими затруднениями был увезен из города среди ночи из страха перед народом, который был к нему очень привержен» [1, XV, 7, с. 9–10].

Длинный разговор Либерия с императором Констанцием и окружавшими его арианскими епископами и евнухами, в котором папа защищал св. Афанасия и после которого он был сослан, приводит бл. Феодорит Кирский. Церковный историк применяет к Либерию хвалебные слова: «Я хочу также внести в свое сочинение рассказ о дерзновенной защите истины, выраженной всехвальным Либерием, и о достоивных словах, сказанных им Констанцию. Они записаны были жившими в то время боголюбивыми мужами в поощрение и пример для подражания ревнующим о вещах божественных» [11, II, 15]. В достоверность приводимого диалога можно было бы поверить, если не знать, как Феодорит увлекается в своем труде прямой речью и подробностями событий вековой давности. Во всяком случае возражения Либерия императору выглядят весьма логичными и аргументированными. Кроме того, их общее содержание совпа-

дает с тем, что говорит Аммиан. В частности, в ответ на призыв императора отречься «от общения в нелепом безумии с нечестивым Афанасием» Либерий говорит следующее: «Церковные суждения должны совершаться с самою строгою разборчивостью. Поэтому, если угодно твоему благочестию, повели нарядить суд — и когда Афанасий окажется достойным осуждения, то пусть будет произнесен против него приговор по церковному Порядку, иначе как произнести приговор человеку, которого мы не судили?» И ниже: «...никогда не был он судим лично» [11, II, 16]. Свои аргументы Либерий подкрепляет предложением, как следует поступить: «Я считаю нужным прежде всего собрать вселенскую подпись, которой бы утверждалась изложенная в Никее вера, чтобы, через это возвратив из заточения братьев наших и восстановив их на принадлежащих им кафедрах, а потом рассмотрев, окажутся ли согласными с апостольскою верою люди, производящие ныне в церквях столько смятений, тогда уже собраться всем в Александрию, где лично будут присутствовать и обвиняемый, и обвинители, и защитники той и другой стороны, и там, рассмотрев все дело, произнести единогласное решение» [11, II, с. 16]. То есть таким образом Либерий встает на защиту всех сосланных православных епископов, что подтверждает и следующая фраза: «Руки духовных должны быть приготовляемы для освящения. Посему, если тебе угодно, повели вызвать епископов из заточения и возвратить им их места» [Там же]. Хотя император дал Либерию время на раздумье, тот оказался непреклонен и даже отверг предложенные ему на путешествие в ссылку деньги.

О двухлетнем пребывании Либерия в Бероэ фракийской сведений не сохранилось, за исключением того факта, что в начале ссылки его сопровождал будущий папа Дамас [7]. Вероятно, в условиях репрессий, которым подвергались православные на Востоке, у папы Либерия вряд ли были возможности общаться с ними, а общение с противниками и оппонентами из арианской партии и вовсе не входило в его планы.

В 358 году Либерий вернулся из ссылки в Рим. После преследований и репрессий он стремился занять компромиссную позицию<sup>1</sup> в отношениях с властями и даже принимал в общение тех противников св. Афанасия, которые, однако, не были еретиками, как например, св. Кирилла Иерусалимского. Иларий Пиктавийский пишет, что Либерий, находясь в изгнании, уступил императору, отрекшись от св. Афанасия и подписав Сирмийскую формулу, и приводит в подтверждение этого четыре его послания [16]<sup>2</sup>. Против правоверия Либерия свидетельствует арианский историк Филосторгий, но его свидетельство не вызывает большого доверия в силу арианской тенденциозности его труда. «Сам же он [Констанций] в это время проживал в Сирмии, пишет Филосторгий, где по настоятельной просьбе римлян вызвал из ссылки Либерия и возвратил его просителям. При этом Либерий подписал приговор и против единосущия и против Афанасия...» [12, IV, 3]. Сам св. Афанасий, описывая дерзновенную защиту Либерием Никейской веры и его самого перед императором Констанцием [13, с. 39], ниже добавляет следующее: «Заточенный Либерий через два года изнемог в силах и, убоявшись смерти, какою угрожали, подписался. Но этим доказывается как их насилие,

<sup>1</sup> Вопрос о причинах возвращения Либерия остается дискуссионным в современной литературе. См. 14; 18.

<sup>2</sup> Подлинность этих писем вызывала у исследователей определенные сомнения, хотя в последнем издании «Энциклопедии древнего христианства» прямо говорится, что они являются свидетельством уступок Либерия императору «в результате страданий в холодной и далекой стране» [15, р. 565].

так и в Либерии ненависть его к ереси и справедливость его в пользу Афанасия, когда он имел свободное произволение...» [13, с. 41]. В послании восточным епископам, которое приписывается Либерию, тем не менее приводится другая причина отлучения Афанасия от общения с Римской церковью: александрийский епископ не прибыл в Рим на обсуждение своего дела [5, с. 1644]. Впрочем, это противоречит сообщению Феодорита об аргументах, высказанных Либерием в защиту Афанасия перед императором Констанцием.

Историки Сократ Схоластик [10, II, 37] и Феодорит Кирский [11, II, 17] утверждают, что Констанций был вынужден вернуть Либерия (причем Феодорит называет папу «победоносным поборником истины», «божественным» и «великим») против своей воли по настоятельному требованию народа. Руфину Аквилейскому были известны обе версии о возвращении Либерия, то есть версия подписания какой-то вероисповедальной формулы и версия требования народа: «Однако Либерий, епископ города Рима, возвращен был еще при жизни Констанция. Но разрешил ли он это по собственному желанию, или, идя навстречу римскому народу, который его, уехавшего, просил об этом, мне достоверно неизвестно» [8, I, 27]. А вот что пишет Созомен: «Они [епископы Василий, Евстафий и Элевсий] собрали тогда в одно сочинение все, что было определено против Павла Самосатского и Фотина Сирмийского, присоединили и изложение веры, составленное при освящении антиохийской церкви, пользуясь тем предлогом, будто некоторые под видом учения о единосущии распространяют собственную ересь, и к принятию этого сочинения успели склонить вместе с Либерием африканских епископов Афанасия, Александра, Северина и Крисцента, с которыми изъявили свое согласие также Урсакий, Германий Сирмийский, Валент, епископ Мурсийский, и все бывшие там с Востока. А от Либерия получили они даже особое исповедание, в котором не признающих Сына подобным Отцу по существу и по всему он отлучал от Церкви. Поэтому Евдоксий и прочие вместе с ним в Антиохии, защищавшие ересь Аэция, получив послание Осии, разглашали, будто и Либерий отверг слово «единосущный» и не признает Сына подобным Отцу» [9, IV, 15].

Таким образом, обстоятельства возвращения Либерия в Рим источники описывают по-разному. Но, во всяком случае, на основании их анализа не представляется возможным допустить категорическое утверждение, что Либерий подписался под арианским лжеучением. Скорее всего, им была подписана обтекаемая и дипломатическая, но правоверная формулировка, и именно к такой версии склоняются многие историки<sup>1</sup>.

По возвращении в Рим папа был с радостью принят народом. Однако собравшиеся в Сирмиуме арианские епископы, преимущественно восточные, предприняли неординарную попытку установить в Риме церковное двоевластие. Они обратились к римскому клиру и Феликсу, архидиакону Либерия, который занимал его пост во время ссылки и фактически являлся антипапой [15, р. 26], чтобы «два епископа одновременно заняли Апостольский престол и помогали друг другу в выполнении своих епископских функций» [9, IV, 15]. Однако народ приветствовал прибывшего в Рим Либерия возгласами: «один Бог, один Христос, один епископ» [11, II, 17]. Чтобы избежать всеобщего возмущения Феликс был вынужден бежать из города и скрывался до самой смерти [17, р. 555].

<sup>1</sup> Интересное замечание по этому поводу делает А. Карташев, говоря, что существа дела это не меняет: «Языческий магизм, внесенный латинскими богословами в приемлемое и для нас учение о каноническом первенстве Римского папы, исторически для нас доказывается» [4, с. 79].

После смерти Констанция в 362 году Либерий в послании к италийским епископам выразил свое согласие с решениями Александрийского собора и даровал мир тем, кто отказался от ошибок Ария и подтвердил Никейскую веру [16]. В 366 году Либерий принял делегацию восточных епископов, включавшую Евстафия Севастийского, Сильвана Тарсийского и Феофила Каставалского, посланную омиусианами, которые искали поддержки Запада. Папа попросил их принять Никейскую веру прежде, чем он допустит их в общение с Римской церковью. Когда они ответили согласием, Либерий потребовал от них письменного исповедания, и они представили ему свиток, в котором изложили никейское исповедание веры. Обнадеженный этим свитком, как отмечает Сократ, Либерий принял послов в церковное общение и отпустил их обратно на восток с посланием, адресованным к епископам македонийским<sup>1</sup>, а также «всем на востоке православным епископам» [10, IV, 12].

Это послание хорошо иллюстрирует отношения с восточными Церквами, сложившиеся к концу понтификата Либерия. Прежде всего обращает на себя внимание сам тон послания: «Ваше послание, светильники веры, возлюбленные братья, полученное нами от честнейшей братии...». Далее папа особо отмечает достигнутое единомыслие между Западом и Востоком, отмечая, что послание восточных епископов «принесло нам вожделенную радость мира и единомыслия — тем более, что в нем утверждено и доказано согласие и сходство вашего мнения и ваших мыслей с нашею малостью и со всеми италийскими и западными епископами». Либерий подчеркивает, что это единомыслие имеет основанием никейскую веру, которую он называет вселенской и апостольской. Для устранения возможных разночтений папа посчитал нужным приложить к письму копию исповедания веры и ясно указывает на цель приложения и причину существовавших разногласий: «...чтобы еретики не имели никакого предлога к новым козням, посредством которых, возбуждая пламя своей злобы, они могли бы постоянно производить пожар раздоров». Папа с удовлетворением отмечает, что «образумившиеся восточные согласно мыслят с православными западными» и призывает всех обманутых еретиками присоединиться к никейской вере — «из еретического мрака возвратиться к божественному свету вселенской свободы» [10, IV, 12].

Однако несмотря на достижение единомыслия с умеренными арианами на востоке, которые в конечном итоге приняли Никейский символ, большего Либерию достичь не удалось. Его послание дошло до адресатов и оказало на них соответствующее благотворное воздействие — восточные епископы, признавшие никейский символ, передает Сократ, «отправили послов по городам к предстоятелям Церквей, исповедовавшим веру в единосущие, и просили всех сойтись в Тарсе киликийском для утверждения никейской веры и решения всякой, происшедшей после того распри» [Там же]. Церковный историк допускал возможность созыва такого собора, однако позиции ариан на востоке были еще очень сильными, и их положение еще более укрепилось, когда восточной частью Римской империи стал управлять император Валент — еще один приверженец арианства на троне. При Валенте особым влиянием пользовался арианский епископ Евдоксий<sup>2</sup>, который не только воспрепятствовал созыву собора никейцев, но и вверх Церковь на востоке в новые губительные раздоры.

<sup>1</sup> В тексте перечислены их имена.

<sup>2</sup> Архиепископ Антиохийский в 357–360 годах и Архиепископ Константинопольский в 360–369 годах, один из лидеров самого радикального крыла арианства (аномеев).

Таким образом, попытка Либерия привести Восток через никейскую веру к единомыслию с Западом в целом не имела успеха, хотя и являлась важным шагом, направленным на достижение церковного единства. Усилия Либерия в этом были по достоинству оценены его современниками. Так, св. Епифаний, св. Амвросий Медиоланский, св. Василий Великий уже именуют его святым, в свою очередь, св. Афанасий называет Либерия вместе Юлием в числе столпов Православия, как западных, так и восточных, отмечая, что «в писанном ими ничего нет подозрительного; потому что нельстив и прост нрав этих апостольских мужей» [2, с. 8].

В «Мартирологе Иеронима» (V век) имя Либерия стоит под 23 сентября, но в более поздних календарях оно не встречается, что стало следствием распространившейся в начале VI века легенды, представляющей его не только как отступника, но даже преследователя христиан, исповедовавших Никейский символ веры. Эта легенда затем попала в *Liber Pontificalis*, из-за чего его образ предстал перед потомками в искаженном виде, и он стал первым папой, не канонизированным Римской Церковью.

Однако удивительно, что Православной Церковью папа Либерий причислен к лику святых, и память его как исповедника почитается 27 августа. В Минее он прославляется такими словами: «о правоверии много подвизаяся» [3, с. 175]. Объяснение этому факту дать трудно. Вероятно, при составлении сборника были использованы иные источники, нежели для *Liber Pontificalis*, сохранявшие положительный взгляд на этого предстоятеля Римской Церкви. Впрочем, и римские папы впоследствии изменили взгляд Католической Церкви на Либерия. Папа Пий IX (1846–1878) в энциклике *Quartus Supra* отметил, что Либерий был ложно обвинен арианами и отказался выступить с осуждением Афанасия [20], а папа Бенедикт XV (1914–1922) в энциклике *Principi Apostolorum Petro*, отдал дань уважения бесстрашию Либерия в борьбе за православную веру [19].

### Литература

1. Аммиан Марцеллин. Римская история / пер. Ю.А. Кулаковского и А.И. Сонни; под ред. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Алетейя, 2000. 576 с.
2. Афанасий Александрийский. Окружное послание против ариан // Онлайн библиотека сайта Православие и мир: [сайт]. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/58> (дата обращения: 19.04.2015).
3. Задворный В.Л. История Римских пап. Т. I. От св. Петра до св. Симплиция. М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. 346 с.
4. Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.
5. Католическая энциклопедия. В 5 т. Т. 2. М.: Издательство францисканцев, 2002–2011. 1818 с.
6. Ковальский Я.В. Папы и папство. М.: Политиздат, 1991. 240 с.
7. Православная энциклопедия. В 34 т. Т. 13. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2000–2014. 728 с.
8. Руфин Аквилейский. Церковная история // Восточная литература. Средневековые исторические источники Востока и Запада: [сайт]. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Rufin\\_Aquilea/text1.phtml?id=1654](http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Rufin_Aquilea/text1.phtml?id=1654) (дата обращения: 29.04.2015).
9. Созомен. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. 636 с.
10. Сократ Схоластик. Церковная история. М.: Изд-во РОССПЭН, 1996. 368 с.
11. Феодорит Кирский. Церковная история. М.: Изд-во РОССПЭН, 1993. 240 с.

12. Филосторгий. Сокращение «Церковной истории» / пер. В.А. Дорофеевой; комм. М.Ф. Высокого, М.А. Тимофеева // Церковные историки IV–V веков. М.: Изд-во РОССПЭН, 2007. 624 с. С. 187–262.

13. Athanasius. History of the Arians. Athanasius: Select Works and Letters // Cristian Classics Eternal Library: [site]. URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xx.ii.iv.html> (дата обращения: 13.04.2015).

14. Barnes T.D. The Capitulation of Liberius and Hilary of Arles // Phoenix. 1992. № 46. P. 256–265.

15. Encyclopedia of Ancient Christianity, ed. Angelo Di Berardino. In 3 v. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014. V. 2. 1020 p.

16. Hilarius Pictaviensis. Fragmenta ex opere historico // Corpus Corporum: [site]. URL: [http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?table=Hilarius\\_Pictaviensis\\_cps2&corpus=2&lang=0&allow\\_download=](http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?table=Hilarius_Pictaviensis_cps2&corpus=2&lang=0&allow_download=) (дата обращения: 23.04.2015).

17. New Catholic Encyclopedia. In 15 v. V. 8. New York: Gale, 2002. 908 p.

18. Pietri C. La question d'Athanase vue de Rome (338–360) // Christiana Respublica. Elements d'une enquete sur le christianisme antique. Rome, 1997. P. 631–664.

19. Principi Apostolorum Petro. Encyclical of Pope Benedict XV // The Holy See: [site]. URL: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xv\\_enc\\_05101920\\_principi-apostolorum-petro.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_05101920_principi-apostolorum-petro.html) (дата обращения: 17.04.2015).

20. Quartus Supra on the Church in Armenia. Encyclical of Pope Pius IX, January 6, 1873 // Papal Encyclicals Online: [site]. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quartu.htm> (дата обращения: 03.05.2015).

21. Vries W., de. Orient et Occident: Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques. Paris: Ed. du Cerf., 1974. 282 p.

*Kazakov M. M.  
Smolensk State University,  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## POPE LIBERIUS BETWEEN EAST AND WEST

Key words: Christianization; the Roman Empire; the Pope; Liberius; Constantius; The Nicene Creed; Arianism; Orthodoxy; Catholicism; the Eastern bishops; Church historians.

The subject of the article is the activities of the Pope Liberius on the backgrounds of violent events of the struggle of the supporters of the Nicene Creed against Arianism. Liberius was an adherent of orthodoxy, entered into a dispute with the emperor to protect St. Athanasius and was exiled for his views. Circumstances of Liberius' return to Rome have the different coverage in the sources and the researches. The fact remains that on his return from exile Liberius took strong Orthodox position and for this he was canonized as a Saint in the Russian Orthodox Church, but turned out to be the first Pope, not canonized by the Catholic Church.

## К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В 1903—1917 гг.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, российское государство, Священный Синод, Февральская революция 1917 года, Временное правительство.

В статье рассматривается ситуация с 1903 по 1917 годы в истории Русской Православной Церкви. Законодательные акты начала XX века существенно изменили религиозную ситуацию в России. Ведущие инославные и иноверческие вероисповедания имели свои уставы духовных дел. Однако Православие, оставаясь господствующей религией, не имело документа, регулирующего правовое положение Православной Церкви, поскольку она считалась частью государственного аппарата.

В начале XX века русское правительство во главе с П.А. Столыпиным попыталось законодательно закрепить и защитить правовыми механизмами гармоничное сочетание православных основ российской цивилизации с эволюционным расширением границ религиозной свободы, однако не нашла поддержки политических кругов.

Период с 1903 по 1917 годы – время эпохальное в истории Русской Православной Церкви. Перемены наметились в 1903 году, когда в манифесте от 26 февраля было заявлено: «...мы с непреклонною решимостью незамедлительно удовлетворить назревшим нуждам государственным, признали за благо: Укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах Империи Российской, которые, благоговейно почитая Православную Церковь первенствующей и господствующей, предоставляют всем подданным нашим инославных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной» [9].

С 6 декабря 1904 г. обер-прокурор Синода стал членом Государственного совета, Комитета министров и Совета министров по должности. Обер-прокурору был присвоен чин II класса с правом на мундир 2-го разряда, а его товарищу – чин III класса с правом на мундир 3-го разряда [2, с. 295].

17 апреля 1905 г. последовал специальный указ «Об укреплении начал веротерпимости». В нем впервые признавался юридически возможным и ненаказуемым переход из Православия в другую христианскую веру [5].

Главным результатом указа 17 апреля 1905 г., хотя и именовавшегося указом «Об укреплении начал веротерпимости», однако фактически означавшего установление в стране свободы вероисповеданий, исследователь А.А. Сафонов считает юридическое закрепление права личности менять свое вероисповедание и выходить из православия. Переходы в рамках христианских исповеданий разрешались в законодательном



порядке, переходы в иноверие, как противоречившие «истинности высоких начал, лежащих в основе веры Христовой», юридического признания не получили, однако допускались [8].

Важным следствием Указа от 17 апреля 1905 г стала либерализация уголовного законодательства, отмена уголовной репрессии за отпадение от христианства (в том числе и от православия), амнистия для лиц, осужденных за религиозные преступления.

В целом Православная Церковь в начале XX века в России сохраняла свои, прежние, дореформенные позиции: православие оставалось господствующей религией. «Охранительными» оказались некоторые положения «Уголовного уложения». В соответствии с «Уголовным уложением» различному уголовному наказанию подвергались лица, возлагавшие хулу на Православную веру, догматы и установления Православной Церкви [6, с. 485–486].

Указ 17 апреля 1905 г. оказал позитивное влияние на религиозную ситуацию в империи. С его изданием из Православной Церкви уходили лица, принадлежавшие к ней формально: униаты Западного края (перешли в католичество), латыши (отпали в протестантизм), крещеные татары приволжских губерний (перешли в мусульманство), старообрядцы и сектанты.

Всего за 1905–1907 гг. из православия в католичество перешло свыше 170 тысяч человек, 36 тысяч насильственно крещеных татар и башкир вернулись в ислам, около 10 тысяч человек перешло в протестантство [3]. Однако в масштабах страны эти данные, касающиеся вероисповедных переходов, для РПЦ были не катастрофическими.

В начале XX века сложилась странная ситуация в законодательном оформлении положения Русской Православной Церкви в новых условиях. Православие имело, согласно Главе 8 Основных Законов Российской Империи, статус господствующей религии, но документа, регулирующего правовое положение Православной Церкви не существовало, поскольку она считалась частью государственного аппарата.

Ведущие инославные и иноверческие вероисповедания имели свои уставы духовных дел, опубликованные в Томе XI Свода Законов России. Такие уставы были разработаны для католиков, протестантов, армяно-григорианской церкви, караимов, иудеев, мусульман, ламаитов и язычников.

Таким образом, «первенствующее» православие оказывалось юридически бесправным и накрепко подчиненным государству. Не прояснил ситуации и известный указ императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., который расширил пределы свободы совести российских граждан, но не уточнил правовой основы отношений государства к религиям, а по некоторым пунктам вступил в разительное противоречие с Основными Законами Российской Империи.

Характерно, что против указов первыми выступили представители господствующей Церкви: последняя получала ощутимую помощь от государства, но платила своей зависимостью от царя и ответственностью за просчеты верховной власти. Это положение попытались исправить премьер-министр П.А. Столыпин и Государственная Дума.

6 марта 1907 г. Столыпин внес от Министерства внутренних дел несколько проектов, которые должны были изменить действующее отечественное вероисповедное законодательство в соответствии с высочайшими указами 17 апреля и 17 октября 1905 г. Среди них были законопроекты об инославных и иноверных обществах, а также об отношении государства к отдельным исповеданиям и т.д.

Только через два года III Государственная Дума смогла рассмотреть эти предложения: 22 мая 1909 г. премьер-министр представил законопроекты депутатам и встретил их понимание. Но ни один из проектов так и не стал законом: некоторые из них были отвергнуты Думой, другие — Государственным Советом, третьи — самодержцем российским.

Таким образом, попытка премьер-министра П.А. Столыпина законодательно закрепить и защитить правовыми механизмами гармоничное сочетание православных основ российской цивилизации с эволюционным расширением границ религиозной свободы не нашла поддержки политических кругов.

Тем не менее, Русская Православная Церковь оставалась мощной церковной организацией. В 1917 г. православными считались 72% населения страны. В РПЦ насчитывалось 67 епархий и 48000 приходов, в которых действовали 80792 храма, 1025 мужских и женских монастырей, высшую иерархию составляли 130 митрополитов, архиепископов и епископов. Церкви принадлежало около 35000 начальных школ и 34497 библиотек, церковные кадры готовили 185 епархиальных училищ, 57 семинарий и 4 духовные академии [6, с. 9].

К концу синодального периода процесс инкорпорации РПЦ в государственный механизм Российской империи был завершен: она принимала участие в осуществлении исполнительной, законодательной и судебной власти. Вместе с тем, до октября 1917 г. сохранились такие особенности положения РПЦ в государственном механизме, как наличие независимых источников финансирования; частичная, а не полная подконтрольность ведомства православного исповедания Государственному казначейству. Духовное ведомство являлось собственником церковного имущества и выступало в имущественном обороте как юридическое лицо публичного права. Св. Синод сохранил за собой ряд властных полномочий, отличавшихся от полномочий совещательного органа при министре, а полномочия обер-прокурора Св. Синода в Духовном ведомстве не были тождественны полномочиям министров Российской империи.

И тем не менее, в начале XX века продолжается ослабление влияния Русской Православной Церкви. Одна из причин подобного явления заключалась, как нам представляется, в формализованном характере деятельности РПЦ, начиная со времен правления Петра I. Став частью государственного аппарата, Православная Церковь потеряла самостоятельность, превратившись в достаточно формализованную социальную организацию, что в свою очередь не могло не сказаться на ее положении в обществе.

Государство фактически брало ответственность за все церковные дела на себя, лишая Церковь возможности самостоятельно осуществлять свою политику в разных сферах общественной жизни. Являясь мощным социальным институтом российского общества, церковь не имела возможности влиять на происходящие в обществе события, а если и делала это, то с оглядкой на государство.

В начале XX века достаточно сложной для РПЦ была проблема, связанная с материальным положением священнослужителей. Исследователь духовно-нравственного состояния русского общества конца XIX — начала XX вв. А.В. Алексеев отмечает: «На епархиальных съездах, проходивших в те годы, обсуждались лишь вопросы имущественного характера» [1, с. 19].

Зачастую проявлялось «пренебрежение к духовно-нравственным интересам, небрежение богослужением, несоблюдение постов, стыд своего звания» [1, с. 19]. Все указанные позиции вели к тому, что приходские священники теряли свой авторитет в глазах прихожан. Как отмечает А.В. Алексеев, приходские священники «не являлись настоящими духовными наставниками, больше следили за исполнением прихожанами обрядовой и формальной стороны православия» [1, с. 19].

Новый 1917 год принес России перемены. Русская Православная Церковь неоднозначно восприняла события Февральской революции. Так, например, из телеграммы председателю Государственной думы М.В. Родзянко, председателю Совета министров Г.Е. Львову, военному и морскому министру А.И. Гучкову епископа Енисейского и Красноярского Никона (Бессонова) становится ясно, что он поддерживал события Февральской революции и приход к власти Временного правительства: «3 марта 1917 г. Христос воскрес! Искренне рад перемене правительства, ответственному министерству. Долго терпели. Перемена вынуждена самым тяжелым положением дорогого Отечества, которому грозила гибель. Иначе поступить было невозможно. Дай Бог вам успеха, внутреннего спокойствия и сил нашей стране. Да благословит вас Господь. Епископ Никон» [7, с. 221].

Еще более явный пример того, что религиозные власти на местах поддерживали Временное правительство свидетельствует телеграмма, отправленная викарием Саратовской епархии епископом Петровским Леонтием (фон Вимпфеном): «5 марта 1917 г. Председателю Временного правительства князю Г.Е. Львову: Дорогой, свободной Родине несущие горячие молитвенные благопожелания возжечь пред миром яркий светоч православия, раскрыть его богатейшие сокровища, всего, чем Дух светится, в чем слышен сердцу глас небес, в чем жизнь грядущих дней таится, в союзе мира всех сердец.

Обер-прокурору Св. Синода В.Н. Львову: Во свете истинной христианской свободы и мира да процветает обновленный строй Церковной жизни. Да поможет вам Господь приблизить час соборного возрождения русской церкви, и да узрим в нем царствие Божие, пришедшее в силу» [7, с. 223].

Приходские священники не отставали от своих коллег по епархиям и даже, вероятно, были более категоричны в оценке монархической власти. Так, 9 марта 1917 года с «Братским словом к петроградскому духовенству» выступил протоиерей Феодор Филоненко, назначенный 14 апреля 1917 года членом Св. Синода. Протицируем полностью текст его «...слова...»: «Дорогие братья! Темные силы цезарепапизма, державшие Церковь Христову в тяжелых тисках гнета и насилия – рухнули. Совесть русского православного духовенства и всех православных чад Церкви отныне свободна.

Приветствую вас, дорогие братья, с этой зарей свободы, несущей благо и счастье родной стране и Церкви.

Возблагодарим Господа Бога за Его милость к нашей родине и Церкви Христовой и помянем добрым словом всех борцов и подвижников за свободу. Но не будем скрывать от себя, что Церковь наша и духовенство находятся в тяжелом положении. Вековой гнет прежнего режима, подорвав и плодотворную работу Церкви, сковал ее силы, разрознил их, придушил. Белоснежная риза Церкви загрязнена кощунственными его руками. На Церковь нашу и ее служителей весьма многие смотрят подозрительно, враждебно, недоверчиво.

Дорогие братья! По праву скромного борца за свободу Церкви обращаюсь к вам с братским призывом.

Отбросим далеко прочь, искренно и раз навсегда все наслоения и остатки ветхого человека, облачимся в новые ризы правды, любви Христовой и начнем строить новую, свободную жизнь в свободной русской стране для блага Церкви.

Вы, петроградское столичное духовенство, сплотитесь и соединитесь во имя любви Христовой, во имя осуществления высоких евангельских начал. И пусть отныне ничто не мешает идти вам по этому пути.

Несите свою открытую душу, свое свободное пастырское благовестие прежде всего ко всем приниженным, угнетенным насилиями и удушливым гнетом прежнего строя, к тем, кто ковал нашу нынешнюю свободу, кто боролся за благо и счастье Родины. У них еще много горьких осадков пережитого, ужасного прошлого. Я уверен, что наша сплоченная, искренняя, исполненная мира и братства деятельность рассеет и победит эти осадки. Среди вас есть еще старые бойцы за свободу церкви, которые 12 лет тому назад объединились в числе 32-х вокруг [священника] Григория Петрова.

И в настоящий великий исторический момент возьмите снова инициативу в свои руки и бодро идите во имя обновления церкви. Вы, столичное духовенство, явите светлый пример для православного духовенства всей остальной России. Бог в помощь, дорогие братья!» [7, с. 356–357]. Подобного рода оценки не были единичными – телеграммы, проповеди и воззвания приходили из различных уголков России.

Но были и сдержанные оценки происшедшего в России представителями высшей иерархии Русской Православной Церкви. Так, выступая с поучениями 5 марта 1917 года в Успенском соборе Харькова архиепископ Харьковский и Ахтырский Антоний Храповицкий дал следующую оценку событиям конца февраля – начала марта 1917 года: «Меня спрашивают, почему я не отозвался к ожидающей моего слова пастве о том, кому же теперь повиноваться в гражданской жизни и почему перестали поминать на молитве царскую фамилию.

Отвечаю, но отвечаю по собственному почину. Представители нового Правительства со мною не видались, мне не писали и через других не передавали своих желаний. Пусть никто не думает, что это молчание, или то, что я сейчас скажу, внушено мне страхом. Ареста, которым мне угрожают некоторые ораторы на площади, я не боюсь, не боюсь и смерти. Скажу больше: я восторженно рад буду умереть за Христа. – Итак, от 28-го февраля по 3[-е] марта я ничего не говорил потому, что не знал, какова воля государя, которому мы присягали. Имя его по-прежнему возносилось в молитвах; 3 марта стало известно, что он отрекается от престола и назначает Государем своего брата; тогда 4 марта в собрании духовенства было выработано нами поминовение Михаила Александровича, как Российского Государя. Однако через час стал известен манифест об его отречении впредь до избрания его Учредительным Собранием, если такое избрание состоится. Вместе с тем новый государь повелел повиноваться Временному Правительству, состав которого, возглавляемый кн[язем] Львовым, господином Родзянко, вам известен из газет. – С этого момента означенное Правительство стало законным в глазах всех монархистов, то есть повинующихся своим Государям русских граждан. И я, как пастырь церкви, обязанный всегда увещевать народ свой повиноваться преобладающим властям, призываю вас к исполнению сего долга теперь, то есть к послушанию Комитету новых министров и его главе – князю Львову и господину

Родзянке, как временной главе Государства, а равно и всем местным властям, которые были и будут утверждены упомянутым Комитетом и его уполномоченными. Мы должны это делать, во-первых, во исполнение присяги, данной нами Государю Николаю II, передавшему власть великому князю Михаилу Александровичу, который эту власть впредь до Учредительного Собрания сдал Временному правительству. Во-вторых, мы должны это делать, дабы избежать полного безвластия, грабежей, резни и кощунства над святынями. Только в одном случае не должно ни теперь, ни в прошлом никого слушать — ни царей, ни правителей, ни толпы: если потребуют отречься от веры, или оквернить святыни, или вообще творить явно незаконные и греховные дела.

Теперь второй вопрос: почему не молимся за царей? Потому, что царя у нас теперь нет и нет потому, что оба царя от управления Россией отказались сами, а насильно их невозможно именовать тем наименованием, которое они с себя сложили. Если бы царь наш не отказался от власти и хотя бы томился в темнице, то я бы увещевал стоять за него и умирать за него, но теперь ради послушания ему и его брату мы уже не можем возносить имя его, как Всероссийского Государя. От вас зависит, если желаете, устроить снова царскую власть в России, но законным порядком, чрез разумные выборы представителей своих в Учредительное Собрание. А какой это будет законный порядок выборов, о том решат, уже не мы духовные, а Временное Правительство» [7, с. 60–61].

Епископ Смоленский и Дорогобужский Феодосий (Феодосиев) отправил 6 марта 1917 года приветственную телеграмму на имя М.В. Родзянко следующего содержания: «Смоленское духовенство вместе со мною по заветам Христа единодушно призывает своих прихожан повиноваться властям предержавшим и молит Господа да поможет Он Временному правительству в полном благополучии послужить на благо дорогой Родины» [7, с. 224].

Однако оценки деятельности теперь уже Временного правительства в начале июля 1917 года изменились. Руководство Русской Православной Церкви не воспринимало свершившиеся в России события радужно. Объективно оценивалось состояние Церкви в одном из указов Синода, изданном 5 июля 1917 года. И хотя в указе речь шла прежде всего о миссионерской деятельности Российской Православной Церкви в рассматриваемый период, но была затронута проблема положения Церкви: «...переживаемое Россией время в связи с изменением государственного строя и объявлением полной вероисповедной свободы, поставило деятельность православной миссии в совершенно иные условия, чем то, в каких она протекала до сего. Православная вера находится в настоящее время под большой опасностью всяческих утеснений, нападений и ограничений, пропаганда иноверия и инославия и просто неверия, бывшая довольно сильною и раньше, теперь стала неизмеримо более грозною и мощною, в особенности сектантства и униатства... Между тем наши пастыри, особенно сельские, оказались в состоянии приниженных, отовсюду оскорбляемых лиц; они боязливо стали укрываться от всяких активных выступлений, тем более пастырско-миссионерских» [4, л. 11].

Русская Православная Церковь вступала в новый, трагический, этап своего развития.

### Литература

1. Алексеев А.В. Духовно-нравственное состояние русского общества конца XIX – начала XX веков: историко-конфессиональный (православный) взгляд: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008. 28 с.
2. Алексеева С.И. Институт синодальной Обер-Прокуратуры и обер-прокуроры Святейшего Синода в 1856–1904 гг. // Нестор. 2000. №1. С. 291–310.
3. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. СПб., 1910.
4. ГАСО. Ф. 49. Смоленская духовная семинария. Д. 128. О ходе учебных занятий в 1917–1918 учебном году.
5. Именной высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости» // Смоленские епархиальные ведомости. 1905. № 9. С. 441–445.
6. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. Т. XXV, отделение 1. СПб, 1908.
7. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. (Материалы и архивные документы по истории Русской Православной Церкви) / сост., автор предисловия и комментариев М.А. Бабкин. М.: Индрик, 2006. 504 с.; ил.
8. Сафонов А.А. Правовое регулирование функционирования религиозных объединений в России в начале XX века: дис. ... докт. юрид. наук. М., 2008.
9. Филиппов Б. Православная Церковь и советская власть // История. 1996. № 18.

*Gavrilenkov A. F.  
Smolensk State University,  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## ON THE QUESTION OF THE RELIGIOUS SITUATION IN THE RUSSIAN EMPIRE IN 1903–1917

Keywords: Russian Orthodox Church, the Russian state, the Holy Synod, the February Revolution of 1917, the Provisional Government.

The article examines the situation from 1903 to 1917 in the history of the Russian Orthodox Church. Legislative acts of the early XX century significantly changed the religious situation in Russia. Leading non-Orthodox and heterodox religious had their own charters of Religious Affairs. However, the Orthodox, while remaining the dominant religion, had no document regulating the legal status of the Orthodox Church, as it was considered as a part of the state apparatus.

At the beginning of the XX century Russian government headed by P.A. Stolypin tried to legislate and protect with legislative mechanisms the harmonious combination of the foundations of Orthodox Russian civilization with the evolutionary expansion of the boundaries of religious freedom, however, was not supported by political circles.

## КАМПАНИЯ ПО ЗАКРЫТИЮ ХРАМОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 20-х ГОДОВ XX ВЕКА НА ПРИМЕРЕ СМОЛЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ

Ключевые слова: кампания по закрытию храмов; Смоленская губерния; Церковь и государство в XX веке в России; статистические данные; документы государственных архивов.

В статье рассматриваются причины и ход закрытия православных храмов в Смоленской губернии во второй половине 20-х годов XX века. Систематизируются сведения различных архивных документов данного периода, которые выявляют основание для проведения антирелигиозной кампании и особенности ее реализации. Выявляются факты, позволяющие судить об отношении населения Смоленской губернии к закрытию храмов или передаче их для использования по другому назначению.

Вторая половина 20-х годов XX века на Смоленщине была ознаменована продолжением антирелигиозной кампании. Одной из форм борьбы с Церковью было закрытие храмов и лишение верующих мест молитвенных собраний и совершения богослужений. К данному периоду в арсенале советской власти было достаточно постановлений и других документов разного уровня, дававших полномочия для осуществления задуманного.

В данной работе описывается кампания по закрытию храмов на основании документов, показывающих события в основном со стороны верующих.

Статья 36 постановления ВЦИК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 года<sup>1</sup> давала широкие возможности к изъятию храмов и молитвенных зданий как в городе, так и в сельской местности. Основным объяснением, оправдывавшим изъятие церковных помещений и закрытие храмов, было следующее: нехватка помещений для социальных и культурных нужд, необходимость здания под школу, госпиталь, дом инвалидов и т.д. Зачастую в условиях острой нуждаемости рабочих в досуге и нехватки складских помещений храмы приспособлялись под клубы и склады, реже — под музеи, иногда сносились. В сельской местности закрытый храм обычно служил зернохранилищем или пустовал.

Схема реализации ст. 36 выглядела следующим образом. На определенный храм появлялся внешний «казак», который выражался в письменной форме с необходимой ар-

<sup>1</sup> Передача здания культа, находящегося в пользовании верующих, для других надобностей (ликвидация молитвенного здания) допускается исключительно по мотивированному постановлению центрального исполнительного комитета автономной республики, краевого, областного или губернского исполнительного комитета, если это здание необходимо для государственных или общественных надобностей. О таком постановлении сообщается верующим, составившим религиозное общество [2, с. 255].

гументацией и представлялся в Гор- или Губадмотдел, последний ходатайствовал перед ГИКом или Облисполкомом о закрытии. Через непродолжительное время принималось положительное решение. Весь процесс широко освещался в печати, где приводились внушительные цифры, якобы подтверждавшие согласие большинства населения.

По сравнению с постановлением Президиума ГИКа города Смоленска от 16 октября 1925 года о порядке закрытия храмов и молитвенных домов, ст. 36 постановления ВЦИК значительно упрощала эту процедуру в случае имеющейся необходимости в церковном здании для государственных или общественных нужд. Это упрощение было созвучно с решимостью местной власти проводить подобные мероприятия. Большая часть условий принятия подобных решений, соблюдение которых было необходимо ранее (в середине 20-х годов)<sup>1</sup>, теперь воспринималась формально или игнорировалась, и вопрос закрытия того или иного храма решался «большевистскими» темпами, путем создания резонанса в печати, создания определенного мнения широких слоев населения. При этом не учитывалась необходимость «принимать во внимание религиозные интересы верующих».

С начала 1929 года в областной газете «Рабочий путь» стали появляться короткие заметки с призывами и пожеланиями различных городских организаций и учреждений закрыть определенные церкви и передать их для культурных и общественных нужд. Церковнослужители и верующие, противящиеся закрытию, оказывались, таким образом, некими противниками социального и культурного благополучия граждан. При этом статьи отличались характерным для эпохи стилем: с громкими призывами, масштабными планами и статистикой, как правило, не соответствующей действительности.

Иллюстрацией может служить статья, вышедшая в начале апреля под заголовком «Вот где пустующая жилплощадь!»: «В связи с организацией области, — пишет Н. Лешин, — в Смоленске надо будет разместить ряд учреждений. Каждый метр жилой площади должен быть на учете и наиболее целесообразно использован. Придется уплотнять культурно-бытовые учреждения и быть может даже временно закрывать некоторые из них». С первых же строк автор поднимает проблему острого жилищного кризиса, определенных трудностей и лишений, с которыми сталкиваются даже учреждения культуры и быта. Отмечается, что в условиях такой общегородской проблемы «в Смоленске имеется 22 действующих храма, вместимостью в 35000 человек. Верую-

<sup>1</sup> «1) если в данной местности ощущается острый недостаток в зданиях и помещениях для жилищных, санмедицинских, культпросветительских и т.п. целей, причем окажется, что закрываемый храм действительно может быть использован для реально соответствующего учреждения и при том имеется фактическая возможность средств для его приспособления;

2) если это мероприятие отвечает запросу трудящихся масс в форме многочисленных коллективных заявлений, резолюций, постановлений съездов и т.д.

При наличии вышеуказанных условий и обстоятельств, необходимо принимать во внимание религиозные интересы верующих, их привычки, статистические данные о количестве населения, пользующегося закрываемым храмом, о вместимости ближайших храмов, их отдаленности от данного района, расходы произведенные по ремонту закрываемого храма и т.п. Вообще, в делах этого рода необходима крайняя осмотрительность в выносимых постановлениях [...] при чем до окончательного разрешения подаваемых по этому поводу жалоб фактическое изъятие храма от имеющей его по договору группы верующих, а также закрытие или ликвидация храма, ни в коем случае не может быть допущена. Невыполнение всех вышеуказанных условий...повлечет за собой возбуждение против виновных лиц законного преследования, как за превышение власти» [3, л. 13].



сих по регистрационным спискам значится всего 2000 человек. Допустим, — продолжает подсчеты автор, — что не все верующие зарегистрированы, увеличим число верующих в два с половиной раза — до 5000 человек. Но и тогда получается излишек площади, который может вместить не много не мало — как 30000 человек». Обращают на себя внимание уверенно приведенные автором статистические данные и арифметические подсчеты по вместимости смоленских храмов, средняя наполняемость которых должна быть более 1500 человек, и данные регистрации верующих, не доступные обычному гражданину. Однако, если вместимость смоленских храмов читатели могут подсчитать самостоятельно, то обнародовать данные учета уполномочено только официальное лицо или соответствующий государственный орган. При этом нет никаких свидетельств того, что автор относился к одной из данных категорий. Подтверждением тому является ремарка от редакции в конце публикации: «Печатается в порядке постановки вопроса». Далее в статье предлагается и способ решения проблемы, отличающийся простотой и беспринципностью: «А чтобы не создалось здесь неразберихи, попусту не растрчивались время и силы, адмотделу гика надо выбрать из 22 храмов необходимое количество для удовлетворения имеющегося числа верующих, а остальное отдать под культурно-бытовые учреждения. Чем скорее это будет сделано, тем лучше, тем меньше мы потратим времени на собрания по этому вопросу» [17].

Кажущиеся на первый взгляд наивными предложения стали ориентирами в кампании по закрытию большинства храмов в Смоленске в 1929 году. Иллюстрацией проведения в жизнь 36 статьи постановления ВЦИК от 8 апреля 1929 года является механизм закрытия многих смоленских церквей. Основное количество храмов Смоленска в этом году было закрыто именно в связи с государственными или социальными нуждами.

Одним из ярких примеров является процесс изъятия Верхне-Георгиевской церкви (в исследуемых документах значится и как Георгиевская, Верхне-Георгиевская, и как Ново-Георгиевская; во всех случаях речь идет о храме на Покровской горе, современная улица Фрунзе), начавшийся с предоставления в административный отдел Горсовета Смоленска резолюции «общего собрания красноармейцев, вольнонаемных, больных и начсостава Окружного Военного госпиталя БВО», принятой 17 июля 1929 года [7, л. 204].

Упоминание в составе общего собрания столь неоднородного контингента, начинающая с «начсостава» и заканчивая большими, свидетельствует якобы о давно назревшей у Окружного Военного госпиталя проблеме нехватки помещений «для клуба, для занятий с санинструкторами, патологоанатомического кабинета, изолятора и т.д.» (п. 1), вызвавшей широкое обсуждение (до 500 человек). Далее в резолюции приводится еще ряд причин, вследствие которых действующую церковь предлагалось закрыть. Среди них — колокольный звон церкви, нарушающий покой больных, «в особенности нервного отделения», не только госпиталя, но и соседей — 1-ой Советской больницы (п. 2). Пункт 3-й резолюции свидетельствует о том, что соседством церкви с госпиталем создается опасная криминальная обстановка, так как «церковь с кладбищем никем не охраняется» и «последнее является притоном для разного подозрительного элемента». Более того, само «существование Георгиевской церкви в районе воинских частей, красноармейцы которых не раз указывали на необходимость ее закрытия, является в высшей степени нежелательным (п. 4). Из дальнейших рассуждений следует, что «Ново-Георгиевская церковь насчитывает в своем приходе всего около 50 человек, которые могли бы с большим успехом вступить в другой приход» (п. 6). Очевидно, госпиталь согласился бы терпеть вышеизложенные неприятности от соседства церк-

ви, но «в районе расположения госпиталя нет более подходящего помещения для использования его для нужд госпиталя, чем церковь с кладбищем» [7, л. 204]. Принимая во внимание практическую связь госпиталя и кладбища, последнее заявление звучит весьма цинично. Данную резолюцию можно назвать классической «мотивированной» формулировкой и поводом для закрытия храма.

Изучая различного рода прошения и ходатайства, а также дела по закрытию храмов и молитвенных зданий, нельзя не обратить внимание на активность населения, добывающегося их закрытия или изъятия. На подобный размах одобрения линии по закрытию храмов со стороны общественности всегда указывала областная печать, создавая картину серьезной борьбы населения на «религиозном фронте». Практически каждый номер областной газеты «Рабочий путь» приводит цифры участников этой борьбы: «Конференция пролетстуда университета решила приветствовать начинание печатников и просить ГИК от имени 1745 студентов СГУ передать Вознесенскую церковь под клуб печатников» [14]. За «отобрание Одигитриевской церкви и приспособление ее под клуб» смоленские пионеры собрали до 30000 подписей [7, л. 205].

Информация, свидетельствующая об атеистических взглядах большей части молодежи, нам представляется весьма противоречивой. В начале 30-х годов процент религиозности среди молодого населения был еще достаточно велик [1, с. 166]. Как отмечает Д. Поспеловский, опросы школьников в 1927–1930 гг. показали, что от 11 до 92 % детей были верующими, причем процент верующих не зависел от местоположения школы в городе или селе. Тот же Смоленский университет выражает свое удивление, что среди поступающих имеется «большое количество детей служителей культа» [12]. В статье «Безбожники забывают о школе», критикующей отсутствие антирелигиозной работы в учебных учреждениях города, говорится о проведенном обследовании учащихся в одной из железнодорожных школ, где «верующих учеников – 32 проц., посещающих церковь добровольно – 28 проц. и по принуждению 8 – проц. Не лучше обстоит дело и в других школах Смоленска. Были и есть случаи массовой непосещаемости занятий в дни религиозных праздников, есть случаи участия учащихся в церковных хорах, прислуживания священникам во время богослужения». В этой же публикации говорится о том, что «есть и такие школы, которые на словах за антирелигиозную пропаганду, а на деле против нее» [13]. О том, что большинство, а это в указанной статье и родители, и дети, было не только против закрытия церквей, но и против предложения запретить детям посещать храмы, указывает то обстоятельство, что при подобной агитации во время родительского собрания в школе «поднялся такой шум, что докладчик должен был прервать свой доклад» [13].

Однако местная печать создавала картину активности учащейся молодежи в борьбе против «религиозных пережитков» и за закрытие церквей. Характерно «Письмо школьников в Облисполком», напечатанное в газете «Рабочий путь»: «Учащиеся 5-й смоленской девятилетки им. Крупской обратились в областной исполнительный комитет с письмом, в котором требуют в “рождественские” дни запретить продажу елок и елочных украшений и прекратить продажу спиртных напитков. В этом письме школьники сообщают, что они у себя образовали безбожный фонд, в который собирают кольца, сережки, цепочки, кресты и металлическую отделку с икон. Все это будет продано на индустриализацию страны. Школьники начали соревнование по снятию у себя дома икон и созданию в школе антирелигиозного музея. Кроме этого учащиеся постановили вступить в ряды союза воинствующих безбожников, стать активными читателями и под-

писчиками газеты «Безбожник». Школьники 5-й девятилетки обращаются ко всем учащимся школ Западной области с предложением присоединиться к их письму в облисполком и повести усиленную борьбу с религией и со всеми остатками старого быта» [20].

Наряду с очевидной фальсификацией информации об активном безбожии молодежи, видимо, похожая ситуация имела место и среди взрослого населения. В статье «Церкви — под культурные очаги», напечатанной в газете «Рабочий путь» 26 января 1929 года [16], говорится о желании трудящихся Смоленска закрыть сразу 6 церквей: Нижне-Никольскую (под пионерский клуб, под культурные нужды пожарных), две церкви — Свирскую и Иоанно-Богословскую — в районе Краснофлотской улицы при желании большинства жителей этого района — под клуб, Одигитриевскую церковь — под клуб, Вознесенскую церковь — для культурно-бытовой работы, Петропавловскую церковь — под культурные учреждения. О победе безбожников в антицерковных кампаниях всегда говорилось, что за ее проведение было «поголовное большинство» [19].

Характерные лозунги появляются и на страницах районных газет: «Так будет потому, что так решили 6000 рабочих и крестьян!» или «25 деревень требуют закрытия церквей», «Рабочие смолпивзавода единогласно поддерживают требование...» [18, 19, 15].

Протоколы Президиума Западного областного исполнительного комитета о закрытии церквей, в первых своих строках выражающих мотивацию, подводят итоги общественной битвы за храмы: «Принимая во внимание ходатайство большинства взрослого населения...», «Принимая во внимание многочисленные ходатайства граждан...», «Принимая во внимание ходатайство местного населения...», «Учитывая ходатайства рабочих, красноармейцев и служащих...» [4, л. 235–237].

О том, что понималось под «большинством», свидетельствуют те же цифры. Так, например, за закрытие Заболоцкой церкви в пользу больницы, обслуживающей в месяц около 3000 человек, на собрании граждан Заболоцкого района (Екимовичского РИКа, Рославльского округа) «единодушно вынесло постановление» около 200 человек [18, 19, 15]. А в сельской местности «большинство» значительно уменьшается, процедура закрытия упрощается, приобретая зачастую абсурдные мотивировки. На собрании молодежи в деревнях Кисляки, Баяши, Лебешево Демидовского Волкома ВКП(б) 40 человек присутствовавших постановили: закрыть Дубровскую церковь, так как она вредна для строительства государства и является классовым врагом рабочих и крестьян [7, л. 64]. В деревне Ключи общее собрание из 30 человек, выслушав сообщение тов. Максимкина о том, что культурный уровень в деревне совершенно слаб, так как все люди запуганы попами, постановило закрыть церковь и устроить в ней клуб, но временно занять под склад [6, л. 156].

Можно предположить, что на примере сельской местности отражается наиболее реальная картина, где не было даже формальной возможности увеличить число «поголовного большинства» до нескольких тысяч человек. Учитывая специфику жизни советской деревни, идейным вдохновителем нескольких десятков человек, присутствующих на собраниях, мог быть один активист, декларирующий антирелигиозные лозунги. Имели место и случаи запугивания населения. Так 31 декабря народный судья Дудин, пригласив граждан на общее собрание, встал на стол перед всем народом и объявил: «Кто будет поднимать руки за церковь при голосовании, тот будет сослан на Соловки». После предупреждения началось голосование. Некоторые граждане подняли руки при голосовании за церковь, но их комсомольцы били книгами по рукам и

постановили протоколом, что церковь закрыта общим голосованием (из жалобы крестьян) [9, л. 203]<sup>1</sup>.

Очевидно, что принуждение и запугивание использовались в работе с населением по формированию антирелигиозных настроений.

Таким образом, можно признать, что желание общественности закрыть храм не всегда было искренним и не являлось выражением мнения большинства. Напротив, при закрытии храма мнения верующих зачастую не учитывались, а обжалование на местном уровне безосновательно отклонялось. Не случайно на данное обстоятельство указывает митр. Сергей (Страгородский) в письме к П.Г. Сидовичу от 19 февраля 1930 года о нуждах Православной Церкви в СССР, говоря о необходимости «признать за правило, чтобы при закрытии церквей, решающим считалось не желание неверующей части населения, а наличие верующих, желающих и могущих пользоваться данным зданием» [2, с. 269]. Призыв к необходимости учитывать голос протестующих против закрытия и изъятия молитвенных зданий содержался и в секретной инструкции к постановлению ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года, датируемой 20 июля 1930 года. Так, согласно инструкции, при наличии протеста значительной части населения, решение административных органов подлежит отмене [2, с. 282].

Однако множество жалоб в ВЦИК свидетельствуют об обратном: при наличии мнения большинства верующих против закрытия храма, а также при отсутствии условий, для закрытия, процесс продолжался.

Характерна жалоба в Президиум ВЦИК от Старского церковно-приходского Совета Брянского округа Дятьковского района Западной области от 18.01.1930 г., где в Президиум с последней надеждой обращается религиозная община. Письмо составлено грамотно и написано каллиграфическим почерком. В нем на основании существующего законодательства о религиозных объединениях содержится прошение рассмотреть дело о закрытии храма. Против закрытия приводятся следующие аргументы: «1. Храм был построен в 1903 году самими рабочими, а не капиталистами. 2. Церковный совет и члены учредители общества состоят из рабочих, работниц, домохозяек и граждан поселка, имеющих право голоса. 3. По списку в 1929 году, представленному в Дятьковский ВИК и Брянский Губисполком, общее число верующих было 1096 взрослого населения. 4. Общество верующих не имеет никакого отношения к капиталистическим элементам [...]. 5 Члены общества принимали одинаковое участие с прочими гражданами в вычетах на постройку школы-семилетки, клуба и прочее в надежде сохранить храм. 6. В поселке Стари не ощущается никакой острой нужды в нашем молитвенном здании [...]. 7. Не имеется других зданий, где бы верующие могли выполнять свои религиозные обряды [...]» [10, л. 122–123]. Храм был закрыт с фор-

<sup>1</sup> Данный факт был осужден не только верующими в жалобе, но и самими борцами с религией. В архиве имеется вырезка из газеты со статьей по этому поводу: «Вот говорят, [...] дурака заставь богу молиться, он и лоб разобьет [ ]. Ну, а если найдется «разумник», который придумает и вовсе «расквасить» лоб дураку, лишь для того, чтобы предохранить (в дальнейшем) тот лоб от сокрушительного действия [...] дурацких поклонов? Как бы тогда назвали такого товарища? Сказали бы тоже, пожалуй, что и «лоб» (у него самого) и, даже, вообще «голова закружилась»? Что-то «похожее» должно быть теперь и случилось со «скорбной главой» одного такого уважаемого товарища – Дудина. [...] «Заставь ду.. Дудина антирелигиозную вести пропаганду и, вообще, агитацию!... Добро-бы и в самом деле его ду.. Дудина кто-либо «заставил», а то... Нет уж, придется видно Дудина – на судью привлечь, к строжайшей и судебной ответственности. Ник. Олаевич.» [9, л. 202].

мулировкой: «Принимая во внимание ходатайство трудящегося населения рабочего поселка Старь...» [10, л. 128]. Сведений об ответе на письмо нет.

Среди жалоб, поступивших в ВЦИК, есть и такие, которые свидетельствуют о беззаконии, происходящем не только на селе, но и в городе. Например, Гжатским<sup>1</sup> Горсоветом была произведена, вопреки закону от 8 апреля 1929 г., ликвидация Благовещенского собора и Богоявленской церкви. Ликвидация была организована с намеренным кощунством: крест с храма срывали веревкой, привязанной к трактору, под который подкладывались иконы. Лица, реагирующие на незаконное закрытие, были арестованы и привлечены к уголовной ответственности «за учинение действий контрреволюционного характера» [8, л. 25].

Привлекает внимание другое письмо, которое показывает реальную картину глазами простых верующих<sup>2</sup>: «В Всесоюзный Центральный Исполнительный Комитет. От церковного совета верующих села Самуилово Кармановского РИКа Ржевского округа.

Просим открыть у нас церковь она закрыта под давлением местной власти, которая назначила на ремонт церкви 17000 р., а ремонта нашей церкви не нужно делать перед закрытием церкви 17 октября 1929 г. всех членов церковного совета вызвали в ячейку и под угрозами заставили подписаться под актом о закрытии церкви. Вся наша округа желает иметь церковь и никогда не соглашалась на ее закрытие пред закрытием церкви над нашей святыней надругались иконы кололи и топили ими печку сосуды кресты евангелия взяли в местную ячейку и куда их девали не знаем из церкви взяли 65 фунтов свечей восковых 33 рубля денег гарное масло диваны ковры куда их девали не знаем. Имущество церкви не принимали по описи священство и также церковный совет не звали во время приема курили в алтаре и 25 октября в церкви устроили вечеринку и плясали там под гармонику несмотря на то, что у нас в селении имеется хороший клуб. Церковь у нас закрыта 20 октября и мы все крестьяне и крестьянки очень возмущены таким бесчинством над нашей святыней и насилием над нашей верой мы хотим молиться и все налоги государству выплатили сполна не знаем теперь за что нашу церковь закрыли молиться нам негде из риз церковных в местной ячейке диваны сбили Куда же пошло церковное имущество и пожертвование на трудовые гроши наши мы ничего не знаем мы все верующие знаем что Центральная Советская власть не запрещается молиться в храмах и охраняет свободу веры просим защиты просим возратить нам церковь тысячу верующих ждут от Центральной власти что она возвратит нам храм и помещение церковной сторожки. К сему члены Церковного совета расписались» [5, л. 186].

Если принять во внимание факты такого рода, становится понятным категорический запрет власти «применения метода социалистического соревнования в вопросе закрытия церквей» [11, л. 6].

Итак, к концу 20-х годов XX века антирелигиозная деятельность властей стала набирать обороты. Характерными формами кампании по закрытию храмов являются следующие: обоснование необходимости изъятия культовых зданий в связи с государственными и социально-культурными нуждами, развертывание информационной пропаганды, запугивание населения, снос и перепрофилирование зданий даже без имеющихся на то оснований. Всё это происходило на фоне протеста населения, чаще

<sup>1</sup> Гжатск – ныне г. Гагарин Смоленской области.

<sup>2</sup> Сохранена оригинальная орфография и пунктуация.

выражавшегося в мирных законных формах. Происходившее в Смоленской губернии было частью общего антицерковного процесса в стране.

#### Литература

1. Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 511 с.
2. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М.: Изд-во ББИ, 1996. 352 с.
3. ГАСО, Ф.161, Оп.1, Д.6.
4. ГАСО, Ф.2360, Оп.1, Д.37а.
5. ГАСО, Ф.2360, Оп.1, Д.285.
6. ГАСО, Ф.2360, Оп.1, Д.286.
7. ГАСО, Ф.2360, Оп.1, Д.288.
8. ГАСО, Ф.2360, Оп.1, Д.296.
9. ГАСО, Ф.2360, Оп.1, Д.866.
10. ГАСО, Ф.2360, Оп.1, Д.921.
11. ГАНИСО, Ф.5, Оп.1, Д.811.
12. Рабочий путь. 1928. 23 августа. № 195.
13. Рабочий путь. 1928. 24 ноября. № 273.
14. Рабочий путь. 1928. 8 декабря. № 285.
15. Рабочий путь. 1929. 9 января. № 9.
16. Рабочий путь. 1929. 26 января. № 20.
17. Рабочий путь. 1929. 4 апреля. № 75.
18. Рабочий путь. 1929. 19 мая. № 119.
19. Рабочий путь. 1929. 7 сентября. № 206.
20. Рабочий путь. 1929. 17 декабря. № 290.

*Fr. Valeriy Ryabokon' (Ryabokon' V. V.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE CAMPAIGN TO CLOSE CHURCHES IN THE SECOND HALF OF THE 20-IES. XX CENTURY AS AN EXAMPLE OF SMOLENSK PROVINCE

Keywords: campaign to close churches; Smolensk Province; Church and State in the XX century in Russia; statistical data; documents of state archives.

The article discusses the causes and course of the closure of the Orthodox churches in the province of Smolensk during the second half of the 20-ies. XX century. The information of various archival documents of the period is brought to a system, which reveal the basis for the anti-religious campaign, and especially its implementation. The facts that would open the attitude of the population of Smolensk province to the closure of churches or transferring them for use for another purpose are revealed.

## ПАТРИАРШИЙ КРЕСТОВОЗДВИЖЕНСКИЙ БИЗЮКОВ МОНАСТЫРЬ: ИЗ ИСТОРИИ МОНАШЕСТВА В СМОЛЕНСКОЙ ЕПАРХИИ

Ключевые слова: монашество; Бизюков монастырь; история Русской Православной Церкви; монашество на Смоленской земле.

В статье исследуется история возникновения, развитие и разрушение Бизюкова монастыря, его место в истории монашества на Смоленской земле. Приводятся сведения о получении монастырем статуса ставропигиального (патриаршего). Рассказывается о храмах, некоторых настоятелях, укладе жизни монастыря.

Патриарший Крестовоздвиженский Бизюков монастырь по праву считался одной из влиятельных и богатых обителей Смоленской земли. Он находился в Дорогобужском уезде, в десяти верстах от Дорогобужа, на правом побережье Днепра.

Согласно народному преданию, сохранявшемуся у местных жителей, село Бизюково, где впоследствии был образован монастырь, свое название получило от вельможи Бизюка [14, с. 2].

Существует и другая версия происхождения названия. Она его выводит от славянского слова «бизун» («бизюк»), что обозначает кнут, кнутик, плетка. Скорее всего, местные жители издавна занимались изготовлением кнутов, а мастеров называли бизюками [9, с. 96].

Село Бизюково с деревянной церковью в честь Воздвижения Креста Господня впервые упоминается в 1610 г., когда польский король Сигизмунд III пожаловал его перешедшему к нему на службу московскому боярину Михаилу Глебовичу Салтыкову [9, с. 95]. Впоследствии, с 1621 г., бояре Салтыковы владели селами Борисовым, Бизюковым, Пушкиным, Озерищами и Усвятем. На протяжении столетий с этими населенными пунктами слилась фамилия Салтыковых, как родовых собственников, вследствие чего указанная местность называлась «салтыковщиной» [14, с. 5].

Крестовоздвиженская церковь села Бизюково стала для Салтыковых средоточием духовной жизни, а также центром Православия на Смоленщине в польскую эпоху. Основанный в период между 1621 и 1643 гг., мужской монастырь являлся единственным в крае очагом православной веры.

О том, кто непосредственно учредил и застраивал монастырь, историками обители сведений не найдено. Несомненно, что владелец села, Федор Михайлович Салтыков, впоследствии принявший постриг и бывший игуменом обители, принимал активное участие в строительстве монастырского комплекса. В этом убеждает его духовное завещание, датированное 1643 г. В духовной сказано, что Ф. Салтыков «уфундувал мона-

стырь, подписал ему часть из фамильных вотчин» и просил душеприказчиков заботиться о монастыре в последующее время.

«<...> Душу мою многогрешную Господу Богу Вседержителю, в Троицы Святой единому вручаю; тело здесь звычаем христианским земли отдаючи, при церкви Святого и Животворящего Креста Господня Воздвижения в монастыри, абы поховано было, который то монастырь Безюковский общежительный за ласкою и помощью Божиею, в православной, всходной, святой, соборной, апостольской церкви уфундувавши, записую и легкую вечными часы часть свою за всим, которая на мене приходит. <...> Так теды худобу мою распорядивши, за патронов и екекуторов сего тестаменту остатнее воли моей обираю и мети хочу <...> абы ни в чем тому тестаменту остатней воли моей кгвалту не чинили; але с любви своей ко Господу Богу и святой церкви Его, тому монастырю Безюковскому опекунами и оборонцами были. Пильне прошу и напоминаю, абы за ту оборону и опеку от Господа Бога прощения сподобилися и за их милостей самых и все презащное домовство их иноцы монастыря того прилежные и уставичные молитвы приносить Господу Богу повинны. А если бы иначей, (чого уповай Голсподи Боже), над волю мою деяться мело, на страшный суд Божий позываю, там ся роспратят сомною» [14, с. I–II].

В 1648 г. Ф.М. Салтыков принял монашеский постриг с именем Сергей. Затем, в промежутке времени между 1649 и 1656 гг. был рукоположен в священный сан, служил «черным рядовым попом» под управлением игумена, и наконец, сам стал настоятелем им обители. Все труды и обязанности, которые Салтыков возлагал в завещании на душеприказчиков, ему пришлось осуществлять на протяжении тридцати семи лет, протекших от года написания духовной до смерти в 1680 г. Заботы о благоуукрашении монастыря, служившие другим игуменам служебным долгом, для отца Сергея стали «свободным и неусыпно-постоянным проявлением обетных дум и предложений его о своем монастыре». Все свое имущество он завещал обители, украсил ее храмами и монастырскими службами, увеличивал земельные угодья царскими грамотами [14, с. 104–105].

Религиозная ревность игумена Сергея послужила источником его увлечения расколом. Данный факт в жизни бизюковского настоятеля доставил ему широкую известность в литературе по расколу [14, с. 105].

Игумен Сергей стал известен церковным властям как противник новоисправленных книг и обрядов. По этой причине он был вызван на Собор 1666–1667 гг. и судим на десятом заседании.

«Равне игумен монастыря Бизюковского Сергей Салтыков, по многом своем сомнении и любопрении словном, прииде в покаяние, прият благословение и отпущен бысть на свое обещание в монастырь Бизюковский» [7, с. 782]. Умер игумен Сергей 17 февраля 1680 г. Впоследствии над его могилой была построена усыпальница.

Необходимо сказать несколько слов о правовом положении Бизюкова монастыря и его борьбе за ставропигиальное положение.

За свою историю обитель пережила несколько различных периодов. Во время основания монастырь, будучи учрежденным на патронатном праве, существовал на средства патрона Салтыкова. Впоследствии, после принятия московского подданства до секуляризации монастырских и церковных земель (1654–1764 гг.), обладал право



вотчинновладения, а затем, до упразднения в 1803 г. жил на пожертвования богомольцев и суммы, выделяемые государством [14, с. 32].

В административно-правовом отношении Бизюков монастырь во все время своего существования пользовался привилегиями ставропигиального (патриаршего) положения. В годы польского владычества обитель находилась под непосредственным управлением Константинопольского Патриарха и его заместителей в лице Киевских митрополитов, затем состояла в ведении Патриархов Московских, а в Синодальный период зависела от Святейшего Синода [Там же].

Со дня основания Бизюкова монастыря его фундатор (покровитель) Сергей Салтыков по всем вопросам церковного управления обращался к Патриархам. Однако, по непонятным причинам, он не постарался упрочить положение своей обители припиской в патриаршее ведомство. И лишь через девять лет после смерти основателя, в 1689 г., Бизюков монастырь грамотой Патриарха Иоакима был утвержден в Патриаршей ставропигии [14, с. 4].

Начало продолжительной борьбы настоятелей Бизюкова монастыря с епархиальной властью связано с его неопределенным положением в Смоленской епархии с 1654 по 1689 гг.

В 1687 г. митрополит Смоленский Симеон перевел из Бизюкова монастыря в штат архиерейского дома патриаршего ставленника игумена Варфоломея и назначил собственным указом на его место игумена Дионисия. Находясь в Смоленске, Варфоломей осознавал, что без официальной бумаги из Москвы он не состоянием протестовать против решений митрополита. Оказать эту услугу мог боярин Федор Салтыков (отец царицы Прасковьи), расположенный к Бизюкову монастырю, как строению своих родственников бояр Салтыковых. В 1689 г. боярин по просьбе игумена Варфоломея исходатайствовал у Патриарха Иоакима грамоту на ставропигиальное положение монастыря.

«Мы, святейший патриарх, указали Бизюкову монастырю быть в ставропигии нашей святейшего патриарха области, а Симеону митрополиту смоленскому того монастыря не ведать и ничего из того монастыря не иметь, и Бизюкова монастыря игуменам, священникам и диаконам благословение принимать и посвящаться на Москве» [Там же].

После получения указанной грамоты неопределенное положение монастыря прекратилось, и он стал Патриаршей ставропигией.

В 1692 г. игумен Евфимий, благодаря боярину Ф. Салтыкову получил царскую грамоту, которой привилегированное положение Бизюкова монастыря было закреплено на вечное время.

«И по нашему великих государей указу велено Бизюкова монастыря игумену Евфимию с братией, и кто по них в том монастыре впредь иные игумены и братия будут, быть в ставропигии святейшего патриарха во веки неподвижно, а богомольцу нашему преосвященному митрополиту Симеону Смоленскому и по нем впредь будущим митрополитам тот монастырь ныне и впредь не ведать и ни для какого дела от себя в тот монастырь не посылать и ничего из того монастыря не иметь» [14, с. 5].

В 1705 г. митрополит Стефан Яворский, Местоблюститель Патриаршего престола, выдал настоятелю Бизюкова монастыря грамоту, которой разрешалось «в вотчинах

смоленских помещиков в церквях Божиих служить святыя литургии, казанья и молебства совершать и со святыней в их дома приезжать» [14, с. 5].

Таким образом, благодаря выше процитированным грамотам, в Смоленской епархии стал существовать привилегированный монастырь, что служило для смоленских архиереев предметом постоянного «раздражения и недовольства», продолжавшегося вплоть до упразднения обители в 1803 г.

Обратимся к истории храмов Бизюкова монастыря.

Первой церковью обители был Крестовоздвиженский храм села Бизюково, построенный здесь в начале XVII столетия еще до основания монастыря. Эта церковь просуществовала до 1762 г., когда была уничтожена огнем. До пожара этот храм считался собором монастыря. Сохранилось описание собора.

«Собор принадлежал к числу первых церковных строений в монастыре. С пятиглавым куполом, увенчанным вызолоченными сквозными крестами, он господствовал над приднепровской равниной, расстилавшейся у подножия горы, бывшей под кладбищем, у обрыва которой он стоял. Крестообразный по архитектуре, художественно расписанный внутри евангельскими картинами, в алтаре он имел на престольную сень, утверждавшуюся на вызолоченных столбах, иконостас — в четыре яруса, у левого крылоса под хоругвею — архимандричье место, посреди храма — трехъярусное паникадило и трое входных дверей» [14, с. 22].

Второй за собором церковью был Успенский деревянный храм. Когда он был построен, точных сведений не найдено. В 1728 г. эта церковь была обновлена. Она имела три главы, крышу покрывала дубовая чешуя, внутри находился трехъярусный иконостас, пожертвованный боярином Ф. Салтыковым, отцом царицы Прасковьи, супруги царя Иоанна Алексеевича.

В ночь с 25 на 26 апреля 1762 г. Успенская церковь сгорела. Взамен нее в 1766 г. началось возведение каменного храма, который был завершен и освящен 11 мая 1774 г.

«В одну главу, с пятиярусным иконостасом, с средней частью, разделенной аркой на две половины, эта церковь с северной стороны имеет каменную из двух помещений пристройку, служившую братской трапезной, а с южной, в алтаре, дверь для сообщения с настоятельскими кельями, стоявшими поодаль от нее» [14, с. 23].

Деревянная церковь во имя великомученика Георгия, ранее составлявшая второй этаж Успенской церкви и перенесенная в 1729 г. на монастырские ворота, имела крестообразную форму, трехъярусный иконостас, увенчанный Распятием и сквозные царские врата. В XIX в. этот храм был перевезен в село Усвятье Дорогобужского уезда [Там же].

С 1743 по 1759 г. тянулось возведение каменного храма в честь Архистратига Михаила.

«Простая по архитектуре, представляющая четырехугольное здание с цилиндрической формы пристройкой в алтарной части, эта первая каменная монастырская церковь была покрыта деревянной крышей, украшена четырехъярусным иконостасом, возглавлявшимся Распятием с предстоящими, в средней части аркой разделялась на две половины, вместо притвора имела крытое на столбах крыльцо» [14, с. 24].

С 1794 г. в обители существовала каменная Варваринская церковь при кельях настоятеля. В ней хранилась икона святой великомученицы Варвары с частицей ее мощей. Иконостас был небольшим, состоял из четырех икон в первом ярусе и шести во втором, завершался крестом, обрамленным сиянием. Эта небольшая домовая церковь просуществовала до 1803 г. и была разобрана после упразднения монастыря [Там же].

В монастырский комплекс входила деревянная колокольня, построенная ранее 1732 г. На ней располагались колокола и часы с боем. Покоилась звонница на каменной монастырской усыпальнице. После 1762 г. взамен деревянной над усыпальницей была возведена каменная колокольня. Она имела вид завершенного главкой массивного восьмигранного столпа. Развитый декор фасада колокольни не имел аналогов на Смоленской земле, отдаленно напоминая постройки Пермского края [8, с.26–27].

Усыпальница представляла собой здание, разделенное стенами на две половины: восточную и западную. В восточной части находилась могила игумена Сергия Салтыкова с каменным надгробием. На лицевой части надгробия имелась надпись, высеченная славянской вязью:

«Лета 7188 февраля в 17 день преставися раб Божий сея обители фундатор иероманх Сергей Михайлович Салтыков» [14, с. 25].

Налево от могилы Салтыкова располагались надгробия схимонаха Варлаама (Василий Семенович Обруцкой) и архимандрита Иннокентия. В юго-восточном углу находился склеп над могилой одного из архимандритов монастыря [Там же].

Кроме церквей и колокольни, Бизюков монастырь был застроен хозяйственными зданиями. Здесь находились настоятельские и братские кельи, трапезная, хлебная, рухольная, пекарня и т.п.

В ведении Бизюкова монастыря находился Свирколуцкий мужской монастырь и три села с хуторами и подворьями: Пушкино, Подмонастырская Слободка и Усвятье.

Внутренний быт Крестовоздвиженского монастыря слагался из религиозной стороны, составлявшей священную сущность и смысл бытия насельников обители. Церковные службы совершались по уставу, в престольные праздники в монастырь приходило большое количество богомольцев. Наиболее многолюдным было празднование в честь великомученицы Варвары, так как в обители хранилась ее почитаемая икона с частицей мощей [14, с. 183]. В иконе находился ковчег со средней частью перста правой руки великомученицы. Эта частица святых мощей была выдана в Бизюков монастырь Киевским митрополитом Варлаамом Ясинским в 1708 г. по просьбе игумена Иоасафа. Подлинность святыни подтверждалась грамотой за подписью митрополита Варлаама и настоятеля киевского Златоверхого монастыря епископа Захарии [1, с. 244].

Обитель славилась подвижниками благочестия. Первым в их числе был боярин Салтыков.

«Родовитый придворный боярин, могший получить от мира все возможное, он отрекся от него, основал монастырь, вдохнул в него высокую и святую жизнь, обеспечивши, предоставил ему возможность осуществлять ее в продолжение целых веков и сам десятки лет подвизался в этой жизни, подавая пример самоотвержения — отречением в пользу монастыря от своих богатых владений, смирения — состоянием в монастыре до игуменства "черным рядовым попом" и строгости в своих правилах и обетах — преследованиями до изгнания из монастыря нарушителей этих обетов» [14, с. 188].

Полной отрешенностью от мира и высокой духовной жизнью прославился схимонах Варлаам, «настолько выдвинувшийся по нравственному влиянию и оцененный по значению для монастыря», что его похоронили в усыпальнице рядом с основателем обители.

Многие рядовые монахи давали своей жизнью образцы назидательного поведения с полым отрешением от всего земного и слиянием личности с уставно-иноческим строем монастыря.

Иногда внутренняя жизнь обители нарушалась нарушением устава, особенно в XVIII столетии, когда по государственным соображениям в монастыри были ограничены поступления лиц, желавших идти туда по внутреннему влечению. В монастырь шли заштатные священно и церковнослужители, отставные солдаты, в основной своей массе — полуграмотные, с нажитыми мирскими привычками, без надлежащего понятия о высоте нравственного подвига своего будущего служения. Поэтому в обители оказывались люди, «нарушавшие в самых разнообразных проявлениях порока и нравственных падений принятые на себя обеты высокого и строгого христианского жизнеповедения, и что эти нарушения должны были порождать как целые мрачного колорита бытовые картины в нравственном быте монастырской жизни, так и отдельные примеры неблагоповедения и непристойностей» [14, с. 186].

Так, в 1691—1711 гг., наместник Бизюкова монастыря Иосиф, добываясь настоятельства, вел агитацию против игумена Иоасафа, завершившуюся ножевой расправой с единомышленниками.

В 1731 г., после смерти архимандрита Иннокентия, монахи вышли из повиновения наместнику, ворвались в настоятельские кельи и разделили между собой его денежные сбережения.

14 сентября 1743 г. иеромонахи Давид и Никодим с гостем шляхтичем Воронцом устроили «кутеж со всяким бесчинством и непристойностями», в 1756 г. монах Мелхиседек «в состоянии нетрезвости плясал в келлиях под такт кощунственных виршей. <...> При архимандрите Авраамии присланный на покаяние расстрига Иаков Василевский, по монашеству Иоасаф, отличавшийся крайне вычурной внешностью, впечатлевшей его прошлое, и именно из себя — плешивый шестидесятилетний старик с рябым лицом, рваными ноздрями, кривой рукой, отмороженными пальцами на ногах и с кровавыми полосами на спине от сечения кнутом, не поддался исправительному влиянию монастырской жизни и бежал из монастыря» [14, с. 186—187].

Однако, не смотря на вышеуказанные проступки братии, Бизюков монастырь в «его религиозном и нравственном быте весь, в своем целом, как церковное религиозно-просветительное учреждение, был непогрешим в глазах общества и всегда оставался для него благодатной сокровищницей, восполнявшей духовные силы, растрачиваемые в мире, и врачевницей для наживаемых в последнем нравственных недугов» [14, с. 190].

Братия Бизюкова монастыря занималась социальной просветительской деятельностью. Во второй половине XVIII в. при обители была открыта богадельня для престарелых и больных воинов (капитанов, поручиков и подпоручиков, низших чинов). Монастырь целыми десятками содержал военных инвалидов, выплачивал им жалование и обеспечивал продуктами. Кроме того, он вносил налоги на заведение лазаретов, на нужды флота, полкового духовенства и т.д. [14, с. 197].

Одновременно с учреждением богадельни при монастыре была открыта начальная школа, причем учащие и учащиеся содержались на его средства [Там же].

Бизюков монастырь имел большую библиотеку. К рукописям, хранившимся в обители, не раз обращался историк В.Н. Татищев. Судьба библиотеки не известна [9, с. 97]. Есть сведения, что архивные документы были изъяты П.Д. Барановским в организованный им в 1919 г. музей в Свято-Троицком Болдином мужском монастыре [3, л. 164].

После секуляризации монастырских земель, произведенной государством в 1764 г., Бизюков монастырь стал приходить в упадок, и был вынужден прекратить благотворительную и просветительскую функции. Вся его деятельность была сведена к совершению богослужений для народа, приходившего к святыням обители. К началу XIX столетия Крестовоздвиженский монастырь представлял собой картину полного материального упадка.

«Надворотная Георгиевская церковь, вследствие ветхости поддерживающих ее срубов, накренилась в сторону и грозила падением, крыша на ней и на Успенской церкви продырявилась и пропускала течь, крыши на трапезной, гостининой, хлебнее и поварне, в предупреждение падения, поддерживались столбами, деревянные настоятельские кельи и братские корпуса обваливались, каменная стена оставалась недостроенной, продолжавший ее деревянный забор был в дырах, словом, во всем монастыре, исключая церквей, не оставалось ни одной прочной, не нуждавшейся в капитальном ремонте, постройки» [14, с. 30].

В 1803 г. Бизюков монастырь был упразднен. Его насельников перевели в Новогригорьевскую пустынь на юге Украины (Херсонская область), которая стала именоваться Свято-Григорьевским Бизюковым монастырем. Название перенеслось от упраздненного монастыря Смоленской епархии. Примечателен тот факт, что оба монастыря располагались на правом берегу Днепра: один в верховьях реки, второй – недалеко от устья. Григорьевский Бизюков монастырь ныне действует [9, с. 97].

Церкви и колокольня Крестовоздвиженского Бизюкова монастыря перешли в ведение причтового духовенства села Бизюкова, открытого на его месте. Каменные монастырские строения по распоряжению министра внутренних дел графа Кочубея были предназначены для устройства в них складов соли, а в 1845 г. поступили в собственность государственных крестьян села Бизюково, которые разобрали их и перенесли в восточную часть села, переделав в продовольственные склады. В 1880 г. крестьяне пожертвовали здания церковно-приходскому попечительству, которое открыло в них одноклассное училище [14, с. 31].

Такова история Патриаршего Крестовоздвиженского Бизюкова монастыря. С 1803 г. началось существование прихода села Бизюково. Однако прихожане продолжали посещать старинные храмы и почитать память основателя обители игумена Сергия Салтыкова. Сохранялись усыпальница с гробницами, портрет основателя, древняя богослужебная утварь, одежда схимонаха [12, с. 1537].

Во время Отечественной войны 1812 года храмы села Бизюкова были разграблены неприятелем [2, с. 87; 5, с. 143].

В 1911 г. усыпальница настоятелей Бизюкова монастыря с гробницей игумена Сергия была отремонтирована на средства князя Ивана Николаевича Салтыкова, потомка основателя обители. О существовании могилы предка князь И.Н. Салтыков, Петербургский губернский предводитель дворянства, узнал из статей, опубликованных в журнале «Русская старина». 25 декабря 1910 г. князь Салтыков направил священнику села Бизюково телеграмму с сообщением о желании отреставрировать усыпальницу.

«С удовольствием приму участие в приведении в подобающее состояние места упокоения предка моего, игумена Сергия и с прихожанами молюсь об упокоении его души» [6, с. 65].

26 декабря в усыпальнице, при многолюдном стечении богомольцев, была совершена панихида по игумену Сергию и всем почившим монахам обители. Затем был оглашен текст телеграммы князя И.Н. Салтыкова и составлен ему ответ, в котором священник Василий Волочков и церковный староста благодарили князя за желание отреставрировать усыпальницу. В тот же день телеграмма была отослана адресату.

29 декабря в Бизюково прибыли член Смоленской губернской архивной комиссии М.В. Аксенов и техник Соколов. Они осмотрели усыпальницу и составили техническую смету, которая была передана князю Салтыкову для ее приобщения к ходатайству на имя епархиального архиерея о разрешении реставрации исторического захоронения [13, с. 68].

Прихожане села Бизюкова старались содержать Успенскую и Михайловскую церкви в надлежащем состоянии. В 1879 г. они пожертвовали 649 рублей на устройство новой железной крыши на Успенском храме [10, с. 277].

В 1883 г. церковный староста крестьянин Парамон Иванов пожертвовал 235 рублей на ремонт крыши Михайловской церкви [11, с. 904].

В 1903 г. церковный староста крестьянин Евфимий Рыбченков и прихожане на ремонт храмов пожертвовали 900 рублей [12, с. 859, 1387].

23 июня 1917 г. церковный староста Филипп Максимович Борисов удостоился Архирейской грамоты за заботы о благолепии церковью села Бизюкова [13, с. 234].

В 1931 г. храмы бывшего Бизюкова монастыря были закрыты и переданы под культурные цели [4, л. 23].

Во время Великой Отечественной войны церкви были разрушены, усыпальница разграблена. До наших дней дошли остатки фундаментов и подвалов бывших монастырских построек, кладбище.

### Литература

1. Адрес-календарь Смоленской епархии с историческим и церковно-приходским указателем. Смоленск, 1897.
2. Вороновский В.М. Отечественная война в пределах Смоленской губернии. Смоленск, 2006.
3. ГАСО. Ф. Р-1544. Оп. 1. Д. 1348.
4. ГАСО. Ф. Р-2361. Оп. 1. Д. 67.
5. Грачев В.И. Смоленск и его губерния в 1812 г. Смоленск, 2008.
6. Историческая могила // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1911.
7. Памяти основателя Бизюкова монастыря, боярина Сергия Салтыкова // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1904.
8. Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Смоленская область. М., 2001.
9. Сквабченков Н.М. По Старой Смоленской дороге: путеводитель. Смоленск, 2014.
10. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1879.
11. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1883.
12. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1903.
13. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1917.
14. Строганов П. Патриарший Бизюков монастырь. Опыт церковно-исторического исследования. Могилев, 1914.

**PATRIARCHAL CROSS-EXALTATION MONASTERY:  
FROM THE HISTORY OF MONASTICISM  
THE SMOLENSK DIOCESE**

Keywords: monk; Bizyukov monastery; History of the Russian Orthodox Church; monk at Smolensk land.

The article researches the history of the origin, development and destruction of Bizyukov monastery, its place in the history of monasticism in the Smolensk land. It provides the information about obtaining the status of a monastery Stavropegic (patriarchal). It is told about the temples, some of the abbots, the monastery lifestyle.

## ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ В ФИЛОСОФИИ Н. БЕРДЯЕВА И С. БУЛГАКОВА

Ключевые слова: соотношение науки и религии; религиозная философия; Н.А. Бердяев; отец Сергей Булгаков; позитивизм; софиология; Божественное Откровение.

Статья посвящена религиозно-философскому осмыслению проблемы соотношения религии и науки в философии Н. Бердяева и С. Булгакова. Проведены междисциплинарные связи между религиозной философией и философией науки. Показано, что отношения религии и науки, веры и разума не должны сводиться к противостоянию. Истины науки и религии принципиально отличны друг от друга ввиду различия их предметов и методов познания. Преследуется и апологетическая цель предотвращения несправедливых и претенциозных нападок на религию.

В культуре XX века проблема соотношения религии и науки – это проблема преодоления всех преград на пути к преобразованию мира. Религия рассматривается лишь как тормоз, сдерживающий стремительность движения [10]. Подобные взгляды распространены до сих пор. Но проблема соотношения религии и науки, веры и разума не сводится к раскрытию их противостояния. Ранее изучением этого сложного вопроса занимались Б.Н. Чичерин [14], С.Л. Франк [12; 13]. Это одна из важных линий развития современной теологии и философии, подробного изложения которой хватило бы на несколько диссертаций [1]. Кроме того, в связи с научной революцией в точных областях знания, свершившейся в XX столетии, возникает необходимость вновь обратиться к религиозно-философскому наследию, чтобы найти в нем понятийный язык для мировоззренческой интерпретации научных фактов.

Нас заинтересовала религиозно-философская рефлексия двух великих русских мыслителей прошлого века, чьи интеллектуальные решения относительно проблематики взаимоотношений религии и науки можно оценить как самобытные и не редуцируемые к поверхностным интерпретациям. Мы обратим свой исследовательский интерес к выдающимся и разноплановым «властителям дум»: Николаю Александровичу Бердяеву и о. Сергию Булгакову.

Парадоксальным духоносцем можно было считать Николая Александровича Бердяева [8]. Из русских мыслителей в XX веке Н.А. Бердяев (1874–1948) был одним из самых влиятельных в мировом интеллектуальном сообществе [11]. Это – первоначально марксистки ориентированный мыслитель, чьи духовные поиски впоследствии закончились поворотом к христианству. Философскому обоснованию последнего Бердяев и посвятил все свое творчество [2, с. 136–138]. Считается, что Н. Бердяев в основном сконцентрировал свое внимание на историсофских и этических проблемах, не касаясь сциентистских вопросов. И действительно, философ почти не анализировал



состояние современной науки и не ссылаясь на значимые научные открытия. Но его по-настоящему интересовало такое концептуальное явление, как «научная картина мира» или сциентистское мировоззрение.

Бердяев пишет о фундаментальных изменениях в научном восприятии мира: «...внутри самой науки происходит глубокий кризис» [2, с. 517]. Им отвергается абсолютизм таких сциентистских принципов, как механицизм и математизм. Сомнение в механицизме означает критику фундаментальных категорий «научный эксперимент», «верификация», «объективность научного знания». Кроме того, Н. Бердяевым оспаривается возможность внеэтического применения научных открытий. Здесь необходимо пояснить, что философ ни в коем случае не может быть заподозрен в антинаучном обскурантизме. Кризис науки связан с кризисом идеи науки как единой и всеобъемлющей. По мнению Н. Бердяева, абсолютистские амбиции науки низвергнуты, она должна быть смиренна и не претендовать на универсальность. Наука не может быть фундаментом мировоззрения. Тем не менее, это не умаляет ее вечный и развивающийся характер.

Методологически позиция Н. Бердяева сходна с позитивизмом, но их оценки роли науки существенно отличаются. Для позитивистов наука – высшее знание, вершина развития человеческого духа (закон трех стадий О. Конта). Для Н. Бердяева наука относится к низшим концептуальным сферам. У позитивистов существовала градация достижений человеческого духа, по которой религия располагалась на низшей ступени развития, подлежащей дальнейшему преодолению, а наука была на высшей ступени. Тем самым, утверждалось различие науки и религии, и их связь через эволюционную преемственность. Бердяев постулирует фундаментальное разделение этих сфер: наука – низшая форма человеческой жизнедеятельности, существующая в греховном мире материальной необходимости. В научном знании, считает Бердяев, открываются подлинные тайны природы, хотя и в ее дефектном, болезненном состоянии. Дефекты науки не в самой науке, а в ее объекте. Знание – это необходимое добро в данном дефектном состоянии мира [2, с. 120]. Но как этот посюсторонний мир отделен от подлинного бытия, так и наука отделена жесткой границей религии.

Тем не менее, наука является органической и важной частью системы ценностей. Наука становится реакцией человеческого духа на мир, прежде всего реакцией самосохранения человека в мире.

Итак, для Н.А. Бердяева кризис науки на рубеже веков связан с зыбкостью научного фундамента, что требует пересмотра сциентистских основ. Ограниченность научного подхода для мыслителя становится веской причиной обращения к религиозной философии и христианской мистике. Научные открытия начала XX века подвергли сомнению само существование идеального математического естествознания. Разрушение основ сциентизма для Бердяева свидетельствует о состоянии разделения науки и религии. Между наукой и религиозной философией предстает четкая разграничительная линия. Такая демаркация обусловлена ситуацией кризиса науки в начале XX века, что никак не соответствует гармоничному положению вещей в начале XVII века. В те времена научное мышление создавалось на фундаменте религиозной философии (по факту вся новоевропейская философия XVII века носила религиозный характер: например, даже у Декарта представление о Боге играло важную роль барьера против «дурной бесконечности» в мышлении).

Н.А. Бердяев отвергал господствовавшую на тот момент времени точку зрения о верховенстве знания над верой. Более того, представители науки говорили о полной замене веры знанием. Но даже у самых последовательных рационалистов Н. Бердяев усматривал наличие веры. Однако эта вера была связана не с религиозными, а с квазирелигиозными (секулярными) категориями, такими как прогресс, социализм, справедливость. Каждому, самому материалистически мыслящему автору свойственна вера (хотя бы психологическое состояние веры). Рационально невозможно доказать единственность и универсальность науки. Первичные основы знания не даются дискурсивному мышлению, оно уводит слишком далеко от первоисточника света. Дискурсивное мышление опирается, подобно религиозной философии, на интуицию и веру, но оно принципиально иной природы. Поэтому нет оснований утверждать, что знание обладает преимуществами перед верой. В конечном счете, требование заменить веру знанием есть, по мнению Н. Бердяева, отказ от свободы.

Бердяева волновала проблематика различения веры, на которой покоится научное знание, от религиозной веры. Здесь он постулирует существенное различие. Как объяснить то, что эмпирический мир, данность этого мира нам кажется таким несомненным и принудительным, а в мир невидимый мы только верим, его бытие нам кажется сомнительным и необязательным? Бердяев отвечает следующим образом: «Актом нашей умопостигаемой воли, в таинственной глубине бытия, до времени, предмирно совершили мы избрание этого мира, поверили в него, определили себя к бытию в данной действительности, связались с этим миром тысячами нитей. Воля наша избрала данный нам в опыте мир, “этот” мир, объектом своей любви, и он стал для нас принудителен, стал навязчив» [2, с. 44].

Бердяевым четко различаются не только знание и вера (знание соотносится с необходимостью, а вера — со свободой). У философа концептуальному разделению подвержены религиозная и научная веры. Вера как фундамент науки принципиально отличается от религиозной веры. Научная вера дана независимо от нашей воли, принудительно. Таким образом, наука и религия — это два противоположных мира (необходимость и свобода). В мир необходимости мы входим вместе с рождением (принудительно и помимо нашей воли), а мир свободы (религии) обретается нами самостоятельно, посредством волевого усилия.

Кризис науки, кризис рационализма в XX веке должен привести, по мнению Бердяева, в мир иррационального, в мистический мир духовной свободы.

Научная деятельность, направленная на приспособление к данному состоянию мира, приводит к определенному типу общения между людьми, но это, пишет Бердяев, низшая форма общения на почве мировой необходимости [2, с. 27]. Мышление в сфере религиозной философии предполагает высшую коммуникативную форму, мистическое соборное общение, преодолевающее мировую необходимость. По Бердяеву, Божественный Логос, а не человеческий рассудок является органом философствования.

Для современного человека остро встал вопрос о смысле своего бытия, роковой цене НТП. Наука, некогда воспринимавшаяся как людская спасительница, была подвергнута жесткой критике, так как сциентизм повлек за собой череду техногенных катастроф. Менее четкой, даже неоднозначной стала и общая картина мира. Наступил

мировоззренческий кризис, выход из него найден на путях возвращения к религиозной философии, одним из ярчайших представителей которой был Н.А. Бердяев.

В истории было много случаев развенчания ветхих идеологических кумиров, но чаще всего к подобным прецедентам относились скептически, один-единственный мыслитель не может разрушить авторитетную и доминирующую в культуре идею. Печальная судьба забвения не постигла творчества великого русского мыслителя. Труды и идеи Николая Александровича Бердяева имеют и доныне интеллектуальную и религиозную ценность.

В отличие от Н. Бердяева, отец Сергей Булгаков попытался преодолеть кажущиеся противоречия между наукой («хозяйством», в терминологии Булгакова) и религией. Булгаков решил интерпретировать науку (сциентистское мышление) на ее границах. Он сумел проанализировать взаимоотношение науки с ведущими областями человеческой деятельности. Для Булгакова наука четко противопоставляется религиозным интенциям.

Изначально в своих суждениях о науке о. Сергей Булгаков старался выявить исторические и концептуальные варианты ее определения, основываясь на сциентистских трактовках позитивизма и марксизма. Булгаков испытал на себе многообразные влияния кантианства, соловьевства, пройдя классический на тот момент путь «религиозного богоискателя»: от марксизма к Православию. Классическими работами, отражающими процесс становления русского мыслителя, стали ранние концептуальные монографии «Философия хозяйства» (1912) [3], и «Свет невечерний» (1917) [4]. Именно в этих работах наиболее рельефно отражены мысли Булгакова относительно взаимоотношений науки и религии. Булгаков пытался найти «лестницу» между небом и землей.

У С. Булгакова в решении данной проблематики существовали две противоположные исследовательские интенции: первая – демонстрация фундаментальных отличий науки от религии, проведение между ними демаркационной линии; вторая – обоснование органического единства данных областей. Границы между религиозным мышлением, ориентированным на Божественное Откровение, и научным знанием стираются, становясь прозрачными ввиду концепции Софии. В Софии категории религии и науки смешиваются, а разделительная линия между ними становится пространной пограничной областью. С. Булгаков подчеркивал неприменимость к Софии антитетического мышления: «...абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного» [4, с. 216].

По мнению исследователя Л.А. Зандера, религиозная философия и теологическая система о. Сергия Булгакова являются оригинальной реакцией просвещенного христианина на вызовы современности. Булгаков усматривает кризис христианской доктрины в эпоху Нового Времени и пытается посредством софиологических прозрений преодолеть его [9, с. 105–113]. И многие исследователи с большой симпатией относились к исканиям С. Н. Булгакова [7, с. 95].

Обратимся теперь к оригинальной концепции С. Булгакова относительно взаимодействия науки и религии.

По С. Булгакову, наука зиждется на людском прагматизме, на трудовой деятельности. Наука родилась из практической нужды. Наука – особое средство хозяйственной заботы к миру. Наука возможна из принципиально отчужденных объект-субъектных отношений первичной трудовой деятельности. Объект-субъектные отношения являются

фундаментом практической деятельности, основой труда; в дальнейшем субъект ассимилирует в себе объекты (внедрение в объект), делая их проницаемыми, транспарентными.

С. Булгаков противопоставляет науке более широкую категорию жизни. Наука – лишь частица, небольшой момент жизни. Жизнь значительно шире науки, в жизни субъект и объект сосуществуют в живом единстве, а не как противопоставленные полярности. Наука – объектна, безличностна. Для нее мир суть объединенные фундаментальными законами объекты. С. Булгаков подходит в своем обозначении науки с точки зрения механистических категорий и образов («мир как механизм»), и с этих позиций выводит ограниченность научного мышления. По мнению Булгакова, наука не охватывает всего разнообразия мира, его множественности.

Рассуждения о. С. Булгакова относительно науки можно признать двойственными. Вначале Булгаков признает механистическое отношение науки к миру (наука омертвляет, механизмирует и изучает мир), без которого почти невозможна эффективная практическая деятельность. Границы науки определяются не предметом изучения или научной методологией, а именно специфической мировоззренческой установкой «мир как механизм». Исследовать причинные связи природы и есть основополагающая задача науки, граничащая с хозяйственной интенцией вскрыть природные «тайны». Далее Булгаков отмечает, что научная действительность, уже препарированная учеными, не тождественна живой действительности, действительности в целом. Русский мыслитель протестует против наделения научной методологии онтологическим значением. Наука сталкивается лишь с сепарированными «кусками» мира природы среди terra incognita.

Таким образом, по Булгакову, наука обладает двойственной функцией. С одной стороны, наука с ее акцентом на механистичность и причинно-следственные связи мира является основой хозяйственной деятельности человека. Она рассматривается как функция, вовлекающая в трудовую жизнь. С другой стороны, наука ввиду своей методологической способности расчленять и анализировать частицы действительности генерирует для хозяйственной деятельности цели и средства их достижения, то есть оказывает и стимулирующее воздействие. Но в целом механистичность науки для Булгакова суть понятие отрицательное, в котором изымается жизнь и жизненность [3].

Научной, разделяющей мир на части картине С. Булгаков противопоставляет единство и гармонию религиозного мышления. Здесь суждения С. Булгакова вполне напоминают антидискурсивную рефлексию Н.А. Бердяева: «Логическое мышление соответствует лишь теперешнему, греховному, раздробленному состоянию мира и человечества, оно есть болезнь или порождение несовершенности» [4, с. 198]. Человечество вынуждено опираться на достижения дискурсивного мышления (наука и философия), так как живет в пространстве ума и должно преодолевать разнообразные трудности, «но религиозно перед человеком ставится еще высшая задача – подняться над умом, стать выше ума, и именно этот путь указывают люди христианского, религиозного подвига» [4, с. 198].

Философия и наука имеют свои очевидные пределы, за которыми возвышаются религиозная интуиция, вера, Откровение. Человеческие знания фрагментарны. Ум человека ограничен чудом Откровения. По С. Булгакову, научное знание существует только в предположении Истины, но вместе с тем оно дробит ее на множество частей. Наука далека от Истины, потому что научные истины относительны, условны, прагма-

тичны, а сциентизм основан на субъект-объектной оппозиции (несовпадении знания и предмета). В данной ситуации выход виден в религии: «миропознание – будет ли это естествознание (в широчайшем, всеобъемлющем смысле слова) или “духовное знание” – при свете веры в Бога получает совсем новое значение» [4, с. 25]. Таким образом, в контексте религиозности естественнонаучное отношение к миру приобретает особое звучание.

Научное мышление руководствуется постепенным (ступенчатым) решением задач, ориентируется на эмпирическую строгость и упорядочение опыта. К сожалению, наука в своем становлении доходит до так называемой «дурной» бесконечности (религиозная трактовка), уводящей от Бога, не приближающей к Нему. В апеллировании к категории бесконечности заложено различие (даже противоположность) науки и религии. Подмена или смешение религиозного и научного подходов невозможно. Трансцендентный мир нельзя постигнуть посредством формализованной методологии. Религиозный путь – путь благодатного, чудесного, запредельного, уникального. Наука же в свою очередь имманентна, располагаясь в границах здешнего мира, замкнутого пространства сознания.

Тем не менее, как дискурсивное мышление, так и религиозная вера, сосуществуя в жизни человека, не могут не соотноситься. Поэтому Булгаков часто выводил науку за границы дискурсивного мышления в сторону производства (хозяйства) или в область религии [4, с. 28–29]. С. Булгаков задавался важным вопросом относительно научных притязаний в теологии: возможна ли научная или религиозно-историческая религия, полученная путем научного анализа памятников Откровения? И ответ отрицательный: «Религиозно-исторический метод способен был бы воспитывать лишь религиозную беспринципность, и универсальный скептицизм служит орудием против религии вообще, ибо всякая религия притязает на известный абсолютизм, имеет свою, независимую от истории, догматику» [5, с. 151]. Историческая наука по-разному обращается с постановкой проблемы, и может по-разному анализировать факты, что приводит к различным заключениям и выводам. В свою очередь, теология пытается оперировать вещами абсолютными и вневременными, что не позволяет ей быть исторически обусловленной в узком понимании. Тем не менее, русский мыслитель подтверждает важность исторического анализа для исследования религиозного мировоззрения.

Хотя водораздел между наукой и религией все равно сохраняется; фиксирование дисциплинарных границ помогает в обозначении особенностей областей науки и религии. Но в такой монистической концепции, как софиология Булгакова, проглядывает скрытая попытка преодоления данных границ посредством построения софианской системы, а ее компонентами являются обозначенные жизненные сферы: наука и религия.

У С. Булгакова продолжительное время существовала фундаментальная концептуальная проблема: фиксирование взаимодействия и общения между трансцендентным (Божественным) и имманентным (тварным) мирами. Решение этой проблемы и определило все творчество С. Булгакова. Человек приобщается к этим мирам посредством Откровения, или научного мышления соответственно. Булгаков искал концептуальный мост между наукой и религией, научным пониманием и религией, категориальным миром дискурсивного мышления и Откровенным догматом. Задачу эту мыслитель пытался решить самыми нетривиальными способами. В своей религиозно-философской рефлексии Булгаков центральным и связующим звеном делает библейскую категорию Софии-Премудрости, которая принадлежит обоим мирам, заполняя пространство между ними. София – это граница между трансцендентным (Божествен-

ным) и имманентным (тварным) мирами. Более того, С. Булгаков пытается вписать концепт Софии в историю философии. По мнению Булгакова, понятие софиюности более всего напоминает учение Платона об идеях. В Софии – корень множественности мира, корень всех вещей. София – основа мира, но она остается и трансцендентной миру прежде всего потому, что он находится во времени и в становлении. Мир и София не образуют двух миров (начал), находящихся в том или ином отношении друг с другом, это – один и тот же мир.

В конечном счете, С. Булгаков придерживался традиционного постулирования двух объективных реальностей, для религии и для науки. Он настаивал на функциональной разнице двух типов знания: путь к постижению мира природы заключен в научном мышлении, а трансцендентный объективный мир Бога отражен в религиозном сознании. Истины науки и религии принципиально отличны друг от друга ввиду различия их предметов и методов познания. Все представленное становление булгаковской мысли в известной степени глубоко детерминировано классической христианской интерпретацией взаимоотношений веры и знания.

Но интеллектуальный талант С. Булгакова пытается преодолеть классические оппозиции с помощью софиологии. Мыслитель решает задачу единения, связи, общения двух миров, преодоления границы между ними посредством Софии – идеальной энтелехии мира, его основной сущности.

С. Булгаков еще не задумывается над проблемой кризиса науки (в отличие от Н. Бердяева). Он старается выявить принцип взаимодействия религии, науки, хозяйства и философии. Данный принцип двойственен и инспирирован реальностью личности Христа: мир материален (необходим) и мир «софиен» (божественен). Трансцендентность божественного мира доступна человеку или через личный опыт Откровения, или через знакомство с чужим опытом, зафиксированным в догматах, Священных текстах. В данной ситуации С. Булгаков связывает религиозный и научный опыт. Как в науке человеку необязательно воспроизводить совокупность всех открытий, так и в религии можно осваивать чужой опыт Откровения.

В период противоречивой современности, в тот момент, когда научное развитие постулирует действительность радикальных трансформаций мышления, актуальными становятся суждения С. Булгакова относительно науки и религии. Теология и философия последнего времени разрабатывают положение о включенности религии (наряду с иными важнейшими дисциплинами человеческой деятельности) в культуру. В текущем развитии теологии максимальное значение приобретают идеи, лежащие в основе булгаковских рассуждений о возможности существования религиозного Откровения в рациональных формах имманентного мира.

И Н.А. Бердяев, и С.Н. Булгаков, являясь религиозными философами, в проблематике взаимоотношений веры и знания, религии и науки, очевидным образом склонялись на сторону религиозного, трансцендентного, Божественного. Тем не менее, эти концептуальные симпатии были далеки от воинственного религиозного фундаментализма, но напротив были отражением поиска согласия, гармонии между часто противоречащими, а с Нового Времени и конфликтующими, сторонами.

Рецепты были найдены разные. Н. Бердяев узрел начатки фундаментального примирения в естественнонаучной революции и соответственно в оформлении новой, более гибкой и диалогичной, научной картины мира, отрицающей универсальный характер

причинности и механицизма, материализма и детерминизма. С. Булгаков продемонстрировал фундаментальные недостатки классического научного мировоззрения, апеллирующего к четким причинно-следственным закономерностям, посредством религиозной философии, обращенной к Божественному Откровению. Рецепты – разные, а путь – один: поиск и налаживание диалога между религией и наукой.

### Литература

1. Барбур И. Наука и религия. История и современность. М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2002. 447 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. 608 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Ч. 1. Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912. 321 с.
4. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. 417 с.
5. Булгаков С.Н. Современное арианство // Булгаков С. Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М., 1918. 204 с.
6. Всемирная философия. 20 век / авт.-сост. А.П. Андриевский. Минск: Харвест, 2004. 832 с.
7. Гаврюшин Н. «...И еллина премудрости ищут». Заметки о софиологии // По следам рыцарей Софии. М.: Стар Интер, 1998. 97 с.
8. Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. 271 с.
9. Зандер Л.А. Бог и мир. Т. 1. Париж, 1948. 189 с.
10. Современная буржуазная философия и религия / под ред. А.С. Богомолова. М.: Изд-во Политической литературы, 1977. 431 с.
11. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2006. 288 с.
12. Франк С.Л. Религия и наука. Брюссель: Жизнь с Богом, 1953. 132 с.
13. Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь. 1926. №4. С.145–156.
14. Чичерин Б. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 495 с.

*Kulakov K. Yu.*

*Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE PROBLEM OF THE CORRELATION OF RELIGION AND SCIENCE IN THE PHILOSOPHY OF N. BERDYAEV AND S. BULGAKOV

Keywords: relation of science and religion; religious philosophy; N. A. Berdyaev; fr. Sergius Bulgakov; positivism; sophiology; Divine Revelation.

This article discusses the problem of the correlation of religion and science in the philosophy of N. Berdyaev and S. Bulgakov. It is shown that the relationship between religion and science, faith and reason should not be reduced to a confrontation. Truths of Science and religion are fundamentally different from each other because of differences in their subjects and methods of knowledge. The apologetic aim of preventing unjust and ambitious attack on religion is persecuted.

# ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2015. С. 80–85*

УДК 37(09)  
Чмелёва Елена Викторовна,  
Смоленский государственный университет,  
Смоленская Православная  
Духовная Семинария

## К.Д. УШИНСКИЙ О ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ

Ключевые слова: история отечественной педагогики; К.Д. Ушинский; педагогическая деятельность; священнослужитель.

В статье анализируются взгляды К.Д. Ушинского о требованиях к педагогической деятельности священнослужителей. На основе изучения работ ученого определяется тот факт, что в высшей степени полезным и приличным, чтобы в народной школе наравне со светскими учителями занимались педагогической деятельностью и духовные лица. Педагогическая деятельность не только не противоречит характеру священнослужительской деятельности, но является ее самым необходимым дополнением. Духовные лица, посвятившие себя педагогической деятельности, должны быть истинными педагогами по призванию, по цели, по занятиям и искусству. Ученый выражал желание, чтобы для лиц духовного звания было доступно полное педагогическое образование. Педагогическое наследие К.Д. Ушинского не утратило своей актуальности и может представлять интерес для создания профессионального стандарта православного педагога в современных условиях.

Придавая особое значение теории и методу воспитания и обучения, ученые во все времена отчетливо понимали, что ни теория, ни метод сами по себе не могут обеспечить успех воспитания и обучения подрастающего поколения. Главная фигура в этом процессе – воспитатель. Его личность, его подготовка, его мастерство решают успех дела. Поэтому стали изучать особенности педагогической деятельности, разрабатывать требования к подготовке воспитателей, рассматривали их личностные качества.

Одним из тех, кто создавал модель народного учителя в России, был Константин Дмитриевич Ушинский (1824–1870).

Имя К.Д. Ушинского занимает особое место в русской и мировой педагогике. По глубине проникновения в сущность процесса воспитания, формирования нравствен-



ных убеждений и поведения, по силе влияния личности наставника на воспитанников, по степени научной обоснованности его концепция не имела себе равных. По утверждению академика С.Ф. Егорова, «отечественная педагогика после К.Д. Ушинского развивалась плодотворно в той мере, в какой она шла по проложенному им пути» [2, с. 17].

Через все труды К.Д. Ушинского проходит мысль о том, что развитие общества возможно только при условии организации целенаправленного воспитания подрастающих поколений. Осуществить же эту возможность призваны педагоги, дело которых, «скромное по наружности», — «одно из величайших дел истории» [2, с. 9].

В одной из первых педагогических статей К.Д. Ушинского — «О пользе педагогической литературы» (1857) были поставлены вопросы о месте и роли воспитателя в педагогическом процессе: «Влияние личности воспитателя на молодую душу составляет ту воспитательную силу, которую нельзя заменить ни учебниками, ни моральными сентенциями, ни системой наказаний и поощрений» [5, с. 23]. Так, между прочим, определил К.Д. Ушинский в указанной статье задачу нравственного воспитания. Осуществление этой задачи он ставит в непосредственную зависимость от личности педагога.

Разрабатывая требования к личности педагога в работе «Три элемента школы» (1857) К.Д. Ушинский убедительно показал: «В воспитании все должно основываться на личности наставника, потому что воспитательная сила, изливается только из живого источника человеческой личности. Только личность может действовать на развитие и определение личности, только характером можно образовать характер. Причины такого нравственного магнетизирования скрываются глубоко в природе человека» [5, с. 47–48]. Говоря о качествах учителя, К.Д. Ушинский отмечал, что учитель должен быть не только преподавателем, но, прежде всего, воспитателем. Нельзя эти функции разделять. Обучение может доставлять ребенку всевозможные знания, развивать способности, мышление, память, воображение, но не культивировать в нем нравственных чувств, не учить его соотносить свои личные, эгоистические интересы с интересами других людей, окружающих его, не приучать оценивать свои поступки с точки зрения их общественной ценности. А между тем, нравственное воспитание составляет задачу «гораздо более важную, чем развитие ума вообще, наполнение головы познаниями и разъяснение каждому его личных интересов» [2, с. 21].

Чем ниже уровень нравственного развития общества, тем больше усилий требуется от учителя при нравственном воспитании подрастающего поколения. В душе ребенка с момента рождения могут укорениться различные чувства — и эгоистические, и нравственные. Последние К.Д. Ушинский сравнивал с нежным цветком, нуждающимся в заботах, а эгоистические — с сорняком. Несомненно, что при таком подходе к педагогической деятельности в стране не пришлось бы жаловаться на недостаток «людей» [3, с. 353].

Во времена К.Д. Ушинского ученые, философы, общественные деятели вели дискуссии о взаимодействии науки и религии, образования и Церкви. Высказывались противоположные точки зрения. Одни говорили, что воспитание нравственных качеств у подрастающих поколений можно осуществлять независимо от религии, можно отделить нравственное воспитание от религиозного. Человек становится тем или другим благодаря тому, какое влияние на него оказали наука и жизнь. Другие, напротив, заявляли, что христианские теории о воспитании не должны опираться на научные основания (физиология, психология, гигиена), ибо человека воспитывает сама религия,

а наука и жизнь здесь ни при чем. К.Д. Ушинский не разделял эти крайние взгляды. Он утверждал, что плодотворных результатов в деле нравственного воспитания мы вправе ожидать, если произойдет сближение между образованием и Церковью, между наукой и религией. Нравственное воспитание должно опираться на христианские ценности. «Современная педагогика исключительно выросла на христианской почве, и для нас нехристианская педагогика есть вещь немыслимая – безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и результатов впереди» [4, с. 48].

Эти высказывания из статьи «О нравственном элементе в русском воспитании» (1860) недвусмысленно свидетельствуют об отношении педагога к Православию, о важности построения народного образования на прочной основе православной религии.

В его исследованиях православие не вступало в противоречие с научной добросовестностью. Более того, без него вообще нельзя было сделать и шагу в познании духовной стороны человеческого бытия. Об этом свидетельствуют знаменитые «Письма о воспитании наследника русского престола» (1866). В письмах указывалось, между прочим, на особенную трудность в воспитании будущего монарха России ввиду шаткости, неустойчивости тогдашнего русского общества, лишенного религиозных и вообще каких-либо убеждений. «Увы! Понижение религиозного уровня почти что служит у нас признаком возвышения, и образованное общество, его передовые люди, сильно заподозревают всякое проявление религиозности или в невежестве, и это еще лучшее, или в притворстве, или в сумасшествии» [2, с. 17–18]. Указывая на неблагоприятность и даже опасность для правительства таких общественных течений, К.Д. Ушинский находил, что противовесом им может служить как можно большее укрепление в уме и сердце будущего главы государства высокого умственного развития с бесконечной глубиной религиозного чувства. При этом он ссылаясь на образование в Англии, которая в то время была образцом цивилизованного государства.

«Письма о воспитании наследника русского престола» были благосклонно приняты императрицей Марией Александровной. Однако их не пощадило советское время. На протяжении 80 лет после октябрьского переворота 1917 года они ни разу не были опубликованы.

К.Д. Ушинский считал в высшей степени полезным и приличным, чтобы в народной школе наравне со светскими учителями занимались педагогической деятельностью и духовные лица. Педагогическая деятельность не только не противоречит характеру священнослужительской деятельности, но является ее самым необходимым дополнением. «По коренному смыслу христианской религии духовный пастырь должен быть не только служителем алтаря, не только проповедником Слова Божия, но наставником и учителем. На обязанности его лежит не только принятие в недра Церкви нового христианина посредством Таинства Крещения, но и введение его в смысл христианских истин и в нравственный храм христианства» [4, с. 47].

Духовные лица, посвятившие себя педагогической деятельности, по мысли К.Д. Ушинского, должны быть истинными педагогами по призванию, по цели, по занятиям и искусству. Добросовестность должна удерживать каждого православного учителя от возложения на себя обязанностей, искусство исполнения которых ему чуждо.

Ученый выражал желание, чтобы для лиц духовного звания было доступно полное педагогическое образование. «Но кто хочет учить, тот должен снизойти до потребности ученика, взглянуть на его душу, быть не только христианским священнослужите-

лем, но и христианским педагогом» [4, с. 48]. Учителю необходимо глубокое знание психологии ребенка, его способностей, наклонностей, достоинств и недостатков. Педагог должен учиться понимать душу ребенка в ее явлениях и много думать о цели, предметах и средствах воспитательного искусства, прежде чем сделаться практиком.

В своем главном научном труде «Педагогическая антропология» (1867) ученый исследовал те из психофизических свойств и способностей детского возраста, знание которых позволяет воспитателям руководить психофизическим развитием ребенка (формирование привычек, развитие памяти, впечатлительности, воображения и др.), а также воспитанием его нравственности.

Призывая священнослужителей изучать педагогику, К.Д. Ушинский предостерегал их от стремления получить готовый рецепт воспитания. Нельзя ограничиться изучением педагогических рекомендаций, так же как и знаниями, вынесенными только из опыта, так как «одна педагогическая практика без теории – то же, что знахарство в медицине» [1, с. 24].

Эти положения К.Д. Ушинского позволяют заключить, что педагогика – больше, чем наука, это и наука, и искусство воспитания детей. Современники ученого говорили, если России суждено когда-нибудь дожидаться университетской кафедры по педагогике, то книга «Педагогическая антропология» является готовой программой для такой кафедры.

Нужно заметить, что К.Д. Ушинский, несмотря на призыв изучать педагогику, а также психологию, физиологию и гигиену, понимал, что духовные пастыри обладают драгоценными сокровищами: чистотой догматов веры. Однако религия действует на ребенка более своими формами, нежели высоким внутренним содержанием. Каждый получивший русское воспитание непременно отыщет в своей душе глубокие, неизгладимые впечатления множества церковных песен и священнодействий, службы Великого поста и Страстной недели, встречи Светлого Праздника, Рождества, Крещения и всех тех годовичных церковных служб, которые составляют эпохи в годовой жизни каждого русского человека. В связи с этим, ученый призывал православных педагогов вводить ребенка в нравственный смысл догматов веры, давать им те религиозные понятия, которые они могут принять по их возрасту и развитию.

К.Д. Ушинский обращал внимание священнослужителей на то противоречие, которое сложилось в российском обществе. С одной стороны, обряды Православной Церкви имеют великое воспитательное значение. С другой – практическая жизнь не содействует исполнению религиозных обрядов. Религиозные привычки и жизненные убеждения диаметрально противоположны. «Не попадают ли у нас даже между образованными людьми такие, которые слова лжи, лести и злобы, выходящие из уст, считают ничтожным грехом в сравнении с куском скоромной пищи, входящей в уста?» [4, с. 50]. Отвечая на поставленный вопрос, ученый определяет еще одно требование к педагогической деятельности православного учителя. Религиозно-нравственное воспитание, нравственные наставления духовных пастырей не должны допускать раздвоения в душе ребенка. Основание нравственного развития составляет соединение религии, науки и жизни.

Одним из первых в педагогике К.Д. Ушинский обратил внимание православных педагогов на то, что посредством родного языка дети усваивают глубочайшие в своей основе идеи, нравственные заповеди, понятия. Однако в России того времени су-

ществовал недостаток книг пригодных для детского чтения в народной школе. Более того, появлялись книги для первоначального чтения, и их было не мало, которые составлялись против тех оснований и принципов в деле воспитания, инициатором которых был К.Д. Ушинский.

Как блестящий полемист, К.Д. Ушинский в статье «Цветы московской педагогики на петербургской почве» (1866) разбирает книгу для первоначального чтения А. Филонова и А. Радонежского и им подобные. Составители «цветка» не только погрешили против основных педагогических требований, но даже злоупотребили именами митрополита Филарета, Н.М. Карамзина, М.В. Ломоносова, архиепископа Иннокентия и других достойных русских людей. Слишком неразборчиво составляя книгу, они преподнесли для чтения детям, едва овладевшим азбукою, такие мудреные выражения из произведений этих русских писателей и церковных ораторов, усвоение которых, превышая детские силы, могло бы внушить им ненависть и отвращение к самым уважаемым русским людям. Ученый пытался рассеять тот мрак, те допотопные понятия в отношении воспитания, которыми московские журналисты продолжали наводнять Россию.

Вот почему К.Д. Ушинский призывал педагогов при отборе книг для детского чтения руководствоваться критерием народности в истинном значении этого понятия, которым руководствовался и сам при отборе для своих детских книжек произведений русской литературной классики – А.С. Пушкина, И.А. Крылова, М.Ю. Лермонтова и других авторов.

Заключая изложение, отметим. Не только в «Трех элементах школы», «О пользе педагогической литературы», «Педагогической антропологии», «О нравственном элементе в русском воспитании», но и в «Детском мире», в «Родном слове» и в других трудах, опубликованных в пятнадцати томах сочинений К.Д. Ушинского, есть немало страниц, имеющих прямое отношение к педагогической деятельности православного учителя, к решению им задач нравственного воспитания, к использованию необходимых воспитательных средств.

### Литература

1. К.Д.Ушинский о воспитании: золотой фонд педагогики / сост. Н.М. Матвеева. М., 2003. 192 с.
2. Педагогика детства. К.Д. Ушинский. Воспитание человека: Избранное / сост., вступ. статья С.Ф. Егорова; науч. ред. С.В. Лыков. М., 2000. 256 с.
3. Песталоцци. Новиков. Карамзин. Ушинский. Корф: биограф. повествования / сост., общ. ред. Н.Ф. Болдырева. Челябинск, 1995. 524с. (Жизнь замечат. людей. Биограф. б-ка Ф. Павленкова. Т. 23).
4. Православная Церковь и образование / сост. Е.Балашова. М., 2015. 152с.
5. Ушинский К.Д. Избранные педагогические сочинения: В 2 т. Т. 1 / под ред. А.И. Пискунова. М., 1974. 584 с.

## K.D. USHINSKIY OF PEDAGOGICAL ACTIVITY OF PRIESTS

Key words: history of pedagogy; K.D. Ushinsky; educational activity; priest.

This article analyses the views of K.D. Ushinsky about requirements to teaching priests. On the basis of the work of the scientist is determined that it is highly useful and decent for not only secular teachers but also for clerics to engage in teaching activities. Educational practice not only has no contradictions to the nature of clerics' work, but also is the necessary addition to it. Clerics, who devoted themselves to educational activities, must be true teachers in vocation, occupation, target and arts. The scientist expressed the wish that those who bear clerical titles may have the full teacher training. Some elements of the theory can be used in school education today. Pedagogical theory and practice of nowadays needs K.D. Ushinsky's brilliant ideas.

## СПЕЦИФИКА ОБУЧЕНИЯ СТУДЕНТОВ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ МЕТОДИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ (ПРАВОСЛАВНЫХ) ДИСЦИПЛИН

Ключевые слова: педагогическая подготовка; религиозное образование; методика преподавания; православно ориентированные дисциплины; стандарт «Теология»; профессиональные компетенции.

В статье обращается внимание на важность педагогической подготовки студентов духовных школ в условиях введения в учебные планы образовательных учреждений предметов с религиозным содержанием. Автор обосновывает место курса «Методика преподавания теологии и религиозных дисциплин» в учебном плане Смоленской Духовной Семинарии, описывает цели, задачи и содержание дисциплины; раскрывает конкретные приемы, методы и формы, используемые при обучении студентов «Методике...»; отмечает имеющиеся трудности и проблемы, требующие дальнейшего исследования.

Необходимость введения в образовательный процесс духовных семинарий предмета «Методика преподавания теологии и религиозных дисциплин» вызвана рядом причин. Исторически сложившаяся практика в дореволюционный период обязывала священнослужителей преподавать в школе религию в форме Закона Божьего. Целая череда проведенных реформ в сфере духовного образования в XIX веке определила систему педагогической подготовки семинаристов. Теоретические знания учащиеся получали в процессе изучения педагогики-дидактики, а практические навыки – в ходе самостоятельного преподавания в «образцовых» начальных школах при семинариях под контролем наставника. Среди педагогических требований, которые предъявлялись к будущему пастырю и законоучителю, особо подчеркивалось наличие «педагогической нацеленности»; умение организовать урок, внеклассные занятия и внешкольные мероприятия (чтения, экскурсии, паломничества и др.); владение методическими приемами преподавания; умение выстраивать отношения с детьми и их родителями, с епархиальным и гражданским начальством и др. [8]. Однако из-за недостаточной качественной подготовки будущего законоучителя в содержательном, методическом и практическом аспектах ситуация, как известно, была далеко не идеальной.

В настоящее время актуальность обучения студентов семинарии методике преподавания православно ориентированных дисциплин обусловлена введением в школах, средних специальных, высших учебных заведениях учебных курсов духовно-нравственной и религиозной направленности. С 2009 года в качестве эксперимента в 19 регионах страны, а с 2012 года как обязательный предмет на всей территории Россий-

ской Федерации был введен в общеобразовательные школы учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики».

В нормативные правовые документы<sup>1</sup> (Закон об образовании в РФ №273-ФЗ), ин-структивные и разъяснительные письма Министерства образования и науки включены положения о религиозном образовании, о статусе духовных школ, о преподавании теологии в государственных вузах, также определены сферы взаимодействия религиозных организаций с образовательными учреждениями. Отметим лишь основные возможные формы сотрудничества в области духовно-нравственного просвещения и воспитания: участие централизованных религиозных организаций в учебно-методическом обеспечении курсов по ОРКСЭ и Теологии; участие в курсовой подготовке, переподготовке учителей, в заседаниях методических объединений по оказанию помощи в религиозной части образовательной программы, в школьных мероприятиях духовно-нравственной и патриотической направленности; проведение научно-практических и просветительских конкурсов, конференций и других мероприятий для обучающихся и педагогических работников; конфессиональная экспертиза примерных образовательных программ по курсу «Основ религиозных культур и светской этики».

Насущной потребностью сегодняшнего дня является специальная подготовка учителя, преподающего православно ориентированные дисциплины. Профессиональное педагогическое образование, которое получали учителя в советский и постсоветский периоды, исключало возможность знакомства с религией во всех ее проявлениях. Поэтому сегодня учитель испытывает определенные трудности и, как следствие, нуждается в конфессиональном сопровождении не только в информационно-содержательном, но и мировоззренческом и научно-методическом плане.

Как отмечает в своем исследовании О.В. Розина, в православных духовных учебных заведениях (академиях, семинариях) сложилась стройная система теологической подготовки, но педагогическая, если и присутствует, то носит ознакомительный характер. Это связано с тем, что духовные заведения готовят клириков Церкви, а не педагогов [7, с. 11]. Поэтому, с одной стороны, имеются учителя, получившие профессиональное педагогическое образование, но не имеющие знаний и опыта работы с религиозным материалом, с другой – выпускники православных духовных семинарий и академий, овладевшие всем корпусом богословских наук, но не знакомые с теорией и методикой преподавания православно ориентированных дисциплин с учетом специфики светского характера образования. Это возникшее противоречие, как нам представляется, требует своего разрешения.

Следует отметить, что в международной практике такой проблемы не существует ввиду того, что разработана система конфессионального сопровождения преподавания религии в школе. Как указывает И.В. Понкин, в ряде стран (например, в Австрии, Бельгии, Испании, Польше, Португалии, Чехии, Греции, на Кипре, Мальте) религиозное образование организуется и контролируется религиозными общинами,

---

<sup>1</sup> См. Письмо Министерства образования и науки России № 03-1584 от 13 июля 2007 г. об использовании примерного соглашения о сотрудничестве органа управления образованием субъекта Российской Федерации и централизованной религиозной организации епархии Русской Православной Церкви; Письмо директора Департамента государственной политики в образовании МОН РФ Реморенко И.М. №03-1032 от 21 мая 2010 г. «В дополнение к методическим материалам по преподаванию ОРКСЭ»; Письмо Министерства образования и науки от 21.04.2014 № 08-516 «О реализации курса ОРКСЭ».

которые берут на себя подготовку и отбор преподавателей, рецензирование программ и учебников. Кандидаты на должность преподавателя религии, успешно сдавшие государственные экзамены, получают допуск Церкви к преподаванию (так называемая церковная аккредитация). Полученный сертификат является удостоверением доверия со стороны Церкви [5].

В Германии преподавателем религии может стать только тот, кто имеет документ о сдаче университетского экзамена, документ о государственном экзамене в референдарiate (т. е. прошедший практическую подготовку) и удостоверение от Церкви. Преподавателями религии являются и священники, и иные церковные служащие, отвечающие соответствующим требованиям, т. е. имеющие научно-богословское и практическое специальное (педагогическое) образование [12].

Аналогичный опыт присутствует и в Польше. В этой стране богословское образование до 1990 года существовало только в рамках церковных учебных заведений, и оно не было признаваемо государством. Для того чтобы решить проблему обеспечения школ квалифицированными преподавателями религии, было принято решение об открытии направления «Теология» во всех ведущих государственных университетах и о получении государственной аккредитации всеми семинариями. Диплом магистра Теологии стал обязательным и для ведения педагогической деятельности, и для рассмотрения вопроса о рукоположении выпускника семинарии. Таким образом, в Польше священник одновременно является и школьным учителем религии. Польская Православная Церковь сегодня продолжает осуществлять конфессиональное сопровождение преподавания религии в школе через методистов-советников и епархиальных инспекторов по вопросам религиозного образования [2].

В России на сегодняшний день профессиональную подготовку учителя к реализации дисциплин с религиозным содержанием осуществляют Свято-Тихоновский гуманитарный университет по программе «Религиозная культура, этика, культурно-просветительская и добровольческая деятельность в школе» и несколько вузов в качестве эксперимента по программе «Культура конфессий» [7, с. 13]. Однако этого недостаточно и ввиду ограниченного количества вузов, и ввиду их удаленного месторасположения от регионов, и в силу невозможности длительного отрыва от работы. Обычно учителя проходят подготовку/переподготовку или без отрыва от работы, или с минимальным отрывом в каникулярное время. Справедливости ради надо отметить, что в ряде регионов РФ готовы рассматривать кандидатуру выпускника, получившего теологическое образование и имеющего диплом государственного образца, в качестве преподавателя данной дисциплины в школе. Но наиболее остро сегодня ощущается потребность в квалифицированной помощи специалистов, имеющих богословское и педагогическое образование, способных осуществлять конфессиональную поддержку и сопровождение учебных предметов, курсов с религиозным содержанием в образовательных учреждениях всех уровней.

Обозначенные обстоятельства указывают на необходимость формирования педагогической грамотности у будущих священнослужителей в духовных школах. Согласимся с С.Ю. Дивногорцевой, что педагогическая подготовка будущего православно-го священника должна отличаться от педагогической подготовки студента светского вуза, в первую очередь, тем, что «должна быть религиозно осмыслена и обоснована»



[1, с. 43], а также должна быть конфессионально и профессионально ориентирована с учетом специфики подготовки церковных кадров.

Как выход из сложившейся ситуации можно рассматривать реализацию Федерального государственного стандарта по направлению «Теология» в духовных семинариях и академиях. В рамках предложенного стандарта может быть органично реализовано и педагогическое образование. Стандарт предполагает формирование у выпускника семинарии профессиональных компетенций в области учебно-воспитательной и просветительской деятельности. Освоивший программу по направлению «Теология» должен иметь способность актуализировать представления в области богословия и духовно-нравственной культуры для различных аудиторий, разрабатывать элементы образовательных программ; вести соответствующую учебную, воспитательную, просветительскую деятельность в образовательных и просветительских организациях, использовать современные учебно-организационные методики и принципы воспитания, в том числе и при ассистировании в учебном процессе в высших учебных заведениях (Стандарт по направлению «Теология» 033900 и 48.03.01). Таким образом, в учебный план аккредитованных духовных семинарий включены необходимые психолого-педагогические дисциплины и педагогическая практика.

Смоленская Православная Духовная Семинария как аккредитованное высшее учебное заведение с 2011 года реализует государственный образовательный стандарт «Теология», и за это время сложилась своя модель педагогического образования. Ее методологической и концептуальной основой являются нормативные акты Министерства образования, Федеральный государственный стандарт и церковные постановления в области духовного образования и православного просвещения [11, с. 49 – 60].

В учебные планы по направлению «Теология» (бакалавриат) входят такие дисциплины как «Педагогика», «Методика преподавания теологии и религиозных дисциплин», «Основы организации и ведения образовательной деятельности на приходе», катехизаторско-педагогическая практика, осуществляемая в воскресных и общеобразовательных школах, а также научная деятельность студентов в области педагогических исследований.

Особого внимания заслуживает учебный курс «Методика преподавания теологии и религиозных дисциплин». Структурно и содержательно учебный курс «Методика...» органично связан с психолого-педагогическими и профильными церковно-практическими дисциплинами («Практическое руководство для пастырей», «Социальное учение РПЦ», «Основы организации и ведения образовательной деятельности на приходе» и др.). На освоение дисциплины в учебном плане отводится 3 кредитных единицы или 108 часов на 4 курсе.

Целью программы описываемого курса является содействие формированию у студентов теоретических знаний и практических навыков самостоятельной преподавательской деятельности, в том числе и в качестве консультантов, осуществляющих конфессиональное сопровождение, специалистов отдела религиозного образования и катехизации, тьюторов курсов подготовки и переподготовки учителей православно ориентированных предметов.

Авторская рабочая программа курса «Методика преподавания теологии и религиозных дисциплин» представлена тремя содержательными разделами:

1. Общие основы религиозной педагогики в системе светского и церковного образования.

2. Методика преподавания религиозных дисциплин в общеобразовательной школе.

3. Особенности организации учебной деятельности в области теологического (богословского) образования.

Первый раздел знакомит с понятием «религиозное образование», существующими моделями, типами и подходами к преподаванию религии в международной и отечественной практике. Особое внимание уделяется вопросу культурологического подхода в преподавании Основ православной культуры в школе. Отмечается, что сегодня важно донести до аудитории истинный смысл Православной веры, не ограничиваясь обрядно-периферийными сторонами Православия, но в то же время, сообразуясь со светским характером школы. Отдельного рассмотрения заслуживают современные педагогические трудности и риски при реализации предметов с религиозным содержанием.

Программа дисциплины включает рассмотрение места и статуса богословия (теологии) в духовной и светской системе образования, сравнительную характеристику теологии и религиоведения, анализ особенностей религиоведческого подхода в преподавании религиозных дисциплин в образовательных учреждениях, а также ознакомление с современной системой религиозного образования Русской Православной Церкви.

Важным моментом в курсе обучения студентов методике преподавания религиозных дисциплин представляется знакомство с нормативными правовыми документами в сфере религиозного светского и церковного образования. Будущему церковно- и священнослужителю необходимо знать границы правового поля своей деятельности, возможные виды и формы взаимодействия с образовательными учреждениями, которые регламентируются соответствующими актами, иметь представления о нормативных документах ведения образовательной деятельности в области религиозного образования и катехизации РПЦ.

Второй раздел учебной программы раскрывает теоретические подходы и методические особенности преподавания религиозно-культурологических дисциплин в светской школе. Уделяется внимание таким педагогическим условиям, как свобода религиозного выбора учащегося, вовлеченность преподавателя и ученика в предмет изучения, диалогичность, компетентность, учет возрастных особенностей учащихся в усвоении духовно-нравственных и религиозных категорий и понятий. Данный раздел также предполагает ознакомление с содержанием учебно-методических комплексов по предмету «Основы православной культуры». Второй раздел в целом ориентирован на обучение студентов конкретным методам и приемам работы с учебным материалом религиозного содержания (например, приемы работы с понятиями, притчами, текстами житийной литературы, иллюстративным материалом и др.), организационным формам, в том числе и внеаудиторным, дополнительным (экскурсии, паломническо-туристические поездки, предметные кружки и др.).

Третий раздел программы содержит учебный материал о современной системе церковного образования в Русской Православной Церкви, специфике организации учебно-воспитательного процесса в духовных школах в исторически сложившейся традиции, знакомит с современными требованиями к занятиям в высшей школе и особенностями преподавания теологии в духовных и светских высших учебных заведениях.

В помощь студентам для изучения курса разработано и выпущено учебно-методическое пособие [10]. В пособии представлены авторская рабочая программа по курсу, методические материалы, содержащие примерные планы и рекомендации для проведения практических занятий и организации самостоятельной работы, варианты контрольных работ, а также терминологический справочник и некоторые информационно-методические материалы.

Согласно основной образовательной программе семинарии после периода теоретического обучения студенты проходят катехизаторско-педагогическую практику на базе воскресных и общеобразовательных школ. Поэтому приоритетной задачей дисциплины «Методика преподавания теологии и религиозных дисциплин» является формирование первоначальных практических умений и навыков. В связи с этим в курсе уделяется особое внимание практическим занятиям, которые охватывают более половины отведенных на освоение дисциплины часов. Общеизвестно, что практические занятия обеспечивают связь теории и практики и содействуют выработке у студентов умений и навыков применения знаний, полученных на лекции и в ходе самостоятельной работы. Практические занятия в рамках изучения курса проводятся в различных формах: семинар-дискуссия («Нужна ли теология в светском вузе»), коллоквиум («Теологическое образование в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества»); педагогические мастерские («Методика работы с евангельскими притчами»); семинары-практикумы, на которых предлагается просмотр видеозаписей уроков с комментарием, сравнительный анализ по определенным критериям имеющихся программ и учебных пособий по предмету «Православная культура», составление тезисов, раскрывающих основные положения изучаемой темы, библиографического списка к теме, составление интеллект-карты, написание отзыва о наблюдаемом уроке, рецензии на статью и пр.

Приведем в качестве примера семинар-дискуссию на тему «Педагогическое образование в духовной школе». Студентам в качестве опережающего задания предлагается подготовиться к дискуссии по следующим вопросам:

- Нужна ли в семинарии «Педагогика»?
- Что должны изучать семинаристы в курсе «Педагогика»?
- Какие требования предъявляются сегодня Священноначалием к педагогическому образованию в духовных школах?

В результате дискуссии участники приходят к пониманию необходимости получения комплекса знаний, умений и навыков в области педагогики и применения полученных знаний в интеграции с богословским образованием. Осмысление современных вызовов в области духовного просвещения и нравственного воспитания мотивирует к изучению данной дисциплины.

Особое место в учебном процессе занимают непосредственно практикумы, предполагающие анализ конспектов уроков учителей-практиков в области преподавания православной культуры, разработку под руководством преподавателя учебно-методических и дидактических материалов к уроку (технологическая карта, план-конспект, информационный лист, презентация и др.).

Важно при обучении студентов методике преподавания самому преподавателю использовать различные традиционные и инновационные формы, методы и приемы обучения. Как нам представляется, семинаристов необходимо, прежде всего, научить

актуализировать полученные богословские знания с помощью методического инструментария для различных аудиторий, осмысливать богословский тезаурус и интерпретировать основные положения в соответствии с духовной и историко-культурной традицией Православия.

В качестве примера можно привести практикум по проектированию урока на тему «Чудо в жизни христианина» для учащихся начальных классов в рамках курса ОРКСЭ. Сложность и непонимание учителем смыслового содержания категории «чудо» нередко побуждает его искать свой способ интерпретации и изложения этой темы на уроке. В результате появляется риск мифологизации и излишней ангажированности вещественных доказательств чудесных явлений.

Отметим, что практикум проходил по определенному алгоритму и предлагал учащимся разные активные и интерактивные методы и приемы работы. На подготовительном этапе учащиеся получили задание составить тезисный план на тему «Богословское понимание категории чуда». основополагающим этапом в проектировании урока, как известно, является формулирование темы и определение способов целеполагания в условиях требования ФГОС. У студентов такие задания вызывают особое затруднение. В связи с этим преподавателю самому необходимо было в начале занятия продемонстрировать некоторые методические приемы. Студентам было предложено, опираясь на план, сформулировать вопросы, которые помогут определить цели и задачи и одновременно послужить маршрутным листом при освоении новой темы. Далее с помощью приема «Мозговой штурм» раскрыть ценностно-смысловое содержание понятия «чудо» и, проанализировав подготовленные тезисы, расширить ассоциативный ряд и составить смысловую карту.

На следующем этапе работы, используя интеллект-карту, студенты составили план объяснения нового материала, подобрали дидактический материал и методический инструментарий. Рефлексивный этап занятия позволил определить степень проникновения в содержание заявленной темы и методику объяснения нового материала. Эффективность проведения подобных практических занятий определяется степенью включенности всех участников образовательного процесса в активную деятельность, которые обязаны думать, осмысливать, применять полученные теоретические знания.

Обучение студентов Методике преподавания теологии и религиозных дисциплин имеет свои особенности. И главная из них — дать понять, что учитель, преподающий религиозные дисциплины, должен уметь, прежде всего, работать не с информацией, а со смыслами, научить думать, рассуждать, присваивать духовные ценности, соотносить услышанное и увиденное со своим личным опытом. Для этого требуется определенное методическое мастерство, владение современными образовательными технологиями и методиками, что, естественно, приходит с практикой, педагогическим опытом, но познакомиться с методическим инструментарием студенты должны еще в процессе обучения в духовной семинарии.

В плане получения обратной связи от учащихся информативной формой является написание эссе на предложенные высказывания, авторитетные мнения (например, об учителе и педагогической профессии). Так, при изучении темы «Введение в педагогическую деятельность» предлагается написать небольшое эссе на следующие высказывания: «Учи, чтобы самому научиться, и доставишь пользу слушателям» (прп. Ефрем Сирий); «Принявший на себя подвиг учительства не должен внимать похвалам по-

сторонних людей и без них ослабевать душой. Он должен поучать так, чтобы угодить Богу» (свт. Иоанн Златоуст). Такая форма работы позволяет использовать личный опыт учащихся как источник обучения, выделять главную мысль, раскрывать ее, приводить аргументацию собственного мнения, делать выводы, осмыслить и актуализировать изученный теоретический материал.

Как практическое применение полученных знаний в ходе изучения дисциплины «Методика преподавания теологии и религиозных дисциплин» можно рассматривать активную катехизаторско-педагогическую практику студентов в воскресной и общеобразовательной школе. В результате прохождения данной практики приобретаются навыки подбора учебного материала и проектирования учебной деятельности, составления планов-конспектов уроков и внеклассных мероприятий духовно-нравственной направленности, изложения материала в доступной форме для учащихся разных возрастных групп. Производственная практика позволяет студентам самостоятельно проводить занятия в воскресной школе и средней общеобразовательной школе, анализировать наблюдаемые уроки, систематизировать и обобщать накопленный за время прохождения производственной практики учебно-методический материал и опыт собственной педагогической деятельности.

Имеющийся опыт руководства педагогической практикой подтверждает целесообразность и важность данного вида учебной деятельности в духовной школе. Семинаристы отмечают заинтересованность во взаимодействии с учащимися, желание поделиться своими знаниями, радуются полученной обратной связи с учениками. В ходе практики у студентов появляется убежденность в дальнейшем не оставлять педагогическую работу, осознается полезность и нужность получения опыта учительства.

В заключение отметим, что в настоящее время невозможно говорить о сложившейся системе подготовки студентов к педагогической деятельности в духовных образовательных учреждениях. Причин тому, на наш взгляд, несколько. Самая главная из них заключается в неопределенности и неоднозначности концептуальных положений в области практической применимости педагогического образования в церковном и священном служении. Ряд нормативных документов Русской Православной Церкви [3; 4; 6; 9] указывает на необходимость получения педагогических знаний для современных священнослужителей. Например, в Стандарте педагога в сфере православного образования подчеркивается, что преподаватели вероучительных дисциплин в православных образовательных учреждениях должны иметь «высшее образование по направлению подготовки “Теология” или “Религиоведение”, или духовное образование на уровне духовной семинарии или академии» [9]. В Положении о практике обучающихся, осваивающих образовательные программы высшего церковного образования в духовных образовательных организациях Русской Православной Церкви [4], педагогическая практика определена в качестве основного вида учебной деятельности. Из приведенных примеров следует, что в духовных семинариях и академиях обучающиеся должны быть ознакомлены с методическими особенностями реализации дисциплин с религиозным (православным) содержанием. Вместе с тем разработанный и представленный новый учебный план для духовных школ содержит лишь минимальное количество часов на психолого-педагогические дисциплины в вариативной части по выбору студентов, а методика преподавания религиозных дисциплин так же, как и обязательная педагогическая практика, отсутствует.

Как уже отмечалось выше, в правовых нормативных и инструктивных документах Министерства образования и науки РФ предусмотрены виды и формы взаимодействия образовательных учреждений с религиозными организациями в реализации дисциплин с религиозным компонентом. Это дает основание полагать, что даже в том случае, если сам священник непосредственно не будет вести педагогическую деятельность, он должен быть готов осуществлять психолого-педагогическое сопровождение образовательных православно ориентированных программ общего и дополнительного образования. Также отметим, что нерешенным на сегодняшний день остается вопрос о повышении квалификации и переподготовке для священнослужителей в области православно ориентированной педагогики. В связи с данной неопределенной позицией видятся и возможные риски в будущем: не приведет ли сложившаяся ситуация к тому, что для выпускников семинарий и академий могут быть закрыты двери в школы и другие светские образовательные учреждения? Даже в случае если священнослужитель, имеющий богословское образование, пройдет курсовую переподготовку в области православной педагогики, он получит документ церковного образца, который, к сожалению, не будет иметь юридической силы для светских образовательных структур. Эти вопросы и риски требуют особого к себе внимания в условиях современных вызовов.

#### Литература

1. Дивногорцева С.Ю. К вопросу о формировании педагогической компетентности учащихся духовных школ Русской Православной Церкви // Интеграция светского и религиозного образования в российской и международной практике в условиях развития культурно-образовательной среды: Материалы научно-практической конференции (15–16 мая 2014) / под общ. ред. Л.Н. Урбанович. Смоленск, 2014. С. 40–48.
2. Лаврешук М., прот. Организация обучения православной религии в Польше в конце XX–начале XXI вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1 (7). 2014. С. 182–190.
3. О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви // Православное образование: [сайт]. URL: <http://pravobraz.ru/o-religiozno-obrazovatelnom-i-katehizicheskom-sluzhenii-v-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/> (дата обращения: 21.03.2014).
4. Положение о практике обучающихся, осваивающих образовательные программы высшего церковного образования в духовных образовательных организациях Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3333340.html> (дата обращения: 08.04.2014).
5. Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования // Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии: материалы международной конференции. Москва, 24–25 февраля 2010 г. / под общ. ред. Л.П. Шмидта. М., 2010. С. 19–57.
6. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 года) // Православное образование: [сайт]. URL: <http://pravobraz.ru/postanovleniya-osvyashhennogo-arxierejskogo-sobora-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-2-5-fevralya-2013-goda> (дата обращения: 13.04.2014).
7. Розина О.В. Православная культура в школе: формирование и развития профессиональных компетенций педагога. М., 2015. 252 с.
8. Синельников С.П. Законоучитель дореволюционной школы: личность и исполнение обязанностей. Ч. 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orthedu.ru/news/3208-zakonouchitel-dorevolucionnoj-shkoly-lichnost-i-ispolnenie-obyazannostej.html> (дата обращения: 16.03.2015).

9. Стандарт педагога в сфере православного образования (проект) // Министерство образования и науки РФ: [сайт]. URL: [минобрнауки.рф/документы/3071](http://минобрнауки.рф/документы/3071) (дата обращения: 24.03.2015).
10. Урбанович Л.Н. Методика преподавания христианской теологии. Смоленск, 2011. 88 с.
11. Урбанович Л.Н. Модель педагогического образования Смоленской Православной Духовной Семинарии в рамках госстандарта «Теология» // Интеграция светского и религиозного образования в российской и международной практике в условиях развития культурно-образовательной среды: материалы научно-практической конференции 15–16 мая 2014 г. / под общ. ред. Л.Н. Урбанович. Смоленск, 2014. С. 49–60.
12. Энглерт Р. Создание и структура системы подготовки учителей в Германии // Преподавание религии в школе: актуальная дискуссия в России и Германии: материалы международной конференции. Москва, 24–25 февраля 2010 г. / под общ. ред. Л.П. Шмидта. М., 2010. С. 115–127.

*Urbanovich L.N.  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## SPECIFICS OF TEACHING OF THE STUDENTS OF THEOLOGICAL SEMINARY WITH TEACHING METHODS OF RELIGIOUS (ORTHODOX) DISCIPLINES

Keywords: teacher training; religious education; teaching methods; the orthodox-oriented disciplines; the standard of “Theology”; professional competence.

The article draws attention to the importance of the spiritual teacher training of the students of religious schools in conditions of introduction of items with religious content into the curriculum of educational institutions. The author proves the place of the course “Methods of theology teaching and religious subjects” in the curriculum of Smolensk Theological Seminary, describes the goals, objectives and content of the discipline; discloses the specific techniques, methods and forms used in teaching students “Methods...”; notes difficulties and problems that require further investigation.

## ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВЫ РУССКОЙ РИТОРИКИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ключевые слова: первые русские риторик; гомилетика и риторика; целевые установки риторик XVII–XIX вв.; риторические направления в современной России.

В статье анализируется духовно-нравственное содержание русских риторик; отмечается тесная связь первых русских риторик с гомилетикой; подчеркивается христианское содержание целевых установок риторик ломоносовского и послеломоносовского периодов; дается общая характеристика современных русских риторик с точки зрения их историко-культурологического наполнения.

Русские риторик имеют глубокие христианские корни. Большое влияние на русские риторик оказали пришедшие на Русь вместе с христианством византийские и южнославянские риторические образцы. Самые ранние русские риторик создавались в монастырях – центрах древнерусской книжности. Первая русская риторика, по мнению многих исследователей, была создана в 1617–1619 гг. вологодским митрополитом Макарием. Она сохранилась в пяти рукописях, написанных в 1620–1631 гг. Это риторическое сочинение целое столетие «оставалось основополагающей работой и оказывало значительное влияние на развитие науки о красноречии в России» [5, с. 15].

Кроме списков «Риторик» 1620 года, обнаружены 13 списков старообрядческой «Риторик в 5-ти беседах» (1706–1712), 15 списков «Риторик» М.И. Усачева (1699), 30 списков «Риторик» Софрония Лихуда (1698) – греческого православного монаха, преподавателя Славяно-греко-латинской академии, 19 списков «Риторик» Козьмы Афоноверского (1710) – монаха Чудова монастыря и др.

Большой вклад в развитие русской риторик внесли риторические традиции Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий [5, с.12–29]. Так, например, Феофан Прокопович, преподававший в Киево-Могилянской академии курс риторик, написал учебник по гомилетике (1706) – руководство к созданию церковных проповедей, «фактически же оно далеко ушло от этих задач и представляет собой теоретическое обобщение и свод практических рекомендаций по искусству красноречия» [5, с. 17].

Языческая античная риторика была переосмыслена через призму христианского мировоззрения. С гомилетикой «связано становление русской культуры. Можно сказать, что русская гомилетика – основа русского мирозерцания до сих пор» [13, с. 208].

Выдающуюся роль в истории русской риторик сыграла «Риторика» М.В. Ломоносова (1748) [10] – «отца российского красноречия», по определению Н.М. Карамзина. Это первая печатная риторика на русском языке. Она детально проанализирована в



многочисленных работах литературоведов, лингвистов, исследователей риторики, специалистов в области методики преподавания русского языка и литературы и др. Обратим внимание лишь на ее две содержательные характеристики, связанные с темой нашей статьи.

Во-первых, М.В. Ломоносов, излагая основные риторические законы по изобретению, расположению и украшению речи, подчеркивает важность личности оратора, его духовно-нравственных качеств. Эффективность речи достигается, «1) когда слушатели знают, что он добросердечный и совестный человек, а не легкомысленный ласкатель и лукавец; 2) ежели его народ любит за его заслуги; 3) ежели он сам ту же страсть имеет, которую в слушателях возбудить хочет, а не притворно их страстными учинить намерен; 4) ежели он знатен породою или чином; 5) с важностью знатного чина и породы купно немало помогает старость, которой честь и повелительство некоторым образом дает сама натура. Довольно было Августу к внезапному усмирению замешательства, учинившегося между знатыми молодыми дворянами, сказать: Слушайте, молодые люди, старика, которого во младости старики слушали» [10, с. 167–168].

Во-вторых, нельзя не отметить яркой воспитательной направленности подобранного М.В. Ломоносовым иллюстративного материала. Так, например, при объяснении «украшений» речи (тропов и фигур) М.В. Ломоносов приводит следующие примеры: «Для того свет создан, чтобы мы рождались; затем рождаемся, чтобы узнать Строителя мира и своего Создателя, для того познаем, чтобы Его почитать; для того почитаем, чтобы за труды получить во мзду бессмертие» (восхождение — градация); «И малые, и великие, и старые, и младые, и богатые, и убогие хвалят добродетель, но не все оной последуют» (многосоюзие); «Наука есть ясное познание истины, просвещение разума, непорочное увеселение в жизни, похвала юности, старости подпора, строительница градусов, полков крепость, утеха в несчастьи, в счастья украшение, везде верный и безотлучный спутник» (риторическое определение); «Сокровенный гнев вредит, объявленный без мщения теряется. Счастье сильных боится, ленивых угнетает. О том сам не сказывай, о чем другим молчать повелеваешь. Кто боязливо просит, тот учит отказывать. Ежели кто, имея власть, другому грешить не возбраняет, тем самым грешить повелевает. Те не так боятся, которым страх ближе. Кто породою хвалится, тот чужим хвастает. Что трудно терпеть, то сладко вспоминать (изречение, “краткое и общее предложение идей, особливо до нравоучения надлежащих”»)» [10, с. 263].

Золотым веком русской риторики называют первую половину XIX века — время ее расцвета. Оно связано с именами И.И. Рижского, Я.В. Толмачева, А.Ф. Мерзлякова, Н.Ф. Кошанского, К.П. Зеленецкого, А.Н. Галича и др. Их риторические сочинения продолжали традицию «духовного зрения» на речевое произведение.

Н.Ф. Кошанский (1781–1831) — доктор философии и свободных искусств, профессор русской и латинской словесности в Царскосельском лицее (1811–1821) — учитель А.С. Пушкина.

По мнению Н.Ф. Кошанского, цели общей риторики состоят в том, чтобы, «раскрывая источники изобретения, раскрыть все способности ума; чтобы показывая здоровое расположение мыслей, дать рассудку и нравственному чувству надлежащее направление; чтобы, уча выражать изящное, возбудить и усилить в душе учащих якую любовь ко всему благородному, великому и прекрасному» [8, с. 3].

А.И. Галич (1783–1848) – преподаватель педагогического института в Санкт-Петербурге, преподаватель философской кафедры Петербургского университета, в 1814 г. преподавал в Царскосельском лицее, замещая заболевшего Н.Ф. Кошанского, учил А.С. Пушкина.

Обучение Слову, по А.И. Галичу, наряду с умственным развитием, предполагает и нравственное образование, которое должно включать «живое чувство сана человеческого, пламенную ревность к частному, особливо же к общему благу и крепкую непоколебимую волю» [15, с. 4].

Интересными и глубоко актуальными являются рекомендации А.И. Галича по культуре чтения – правила «касательно выбора, порядка и пользы чтения». Обратим внимание на два из них:

1 – «подчиняйте чтение приятное назидательному»;

2 – «принимайтесь за писателей с блестящими недостатками и обольстительными красотами только тогда, когда созрел уже ваш рассудок» [15, с. 74].

Как видим, в основе этих правил лежит забота А.И. Галича о нравственном образовании учащихся (чтение «назидательное»), основанном на осознанном чтении («когда созрел уже ваш рассудок»). Отсюда вытекает и главное требование, предъявляемое к детским книгам – «иметь постоянно пред глазами ту цель, чтобы поддержать ее, усилить и обратить к высшим интересам» [15, с. 136].

Высокие нравственные требования мы находим у А.И. Галича и к произнесению речи («витийству телесному»): «благопристойное положение тела», «твердая и важная осанка без высокомерия и дерзости, скромность без застенчивости, живость действия без преувеличения» [15, с. 172–173].

А.Ф. Мерзляков (1778–1830) – ученый, талантливый педагог-словесник, литературный критик, поэт, создатель различных учебных пособий. В его краткой риторике содержится высокая оценка духовно-нравственного содержания риторики. «Ни одна наука не имеет столь великого влияния на душевные силы наши» [9, с. 4]. Риторика «пленяет наши сердца и воспламеняет воображение», она «способствует к распространению познаний», «дает самой истине большую силу убедительности», «образует наши нравы» [9, с. 4].

В.А. Якимов, автор работ по истории русской риторики, делает следующий вывод: красноречие – это «искусство помощью живого слова передавать слушателю мысли и чувствования так, чтобы следствием производимого в душе его впечатления была живая решимость – действовать по вечным законам истинного и доброго» [16, с. 3].

К высокому нравственному содержанию риторики обращается и А.В. Говоров – профессор кафедры гомиетики и истории проповедничества Казанской духовной академии [4]. Актуальными являются его мысли о значении риторики. Подчеркивая важность искусства речи, он замечает: «В наш век утилитаризма перевес чисто практических, прикладных знаний над художественными, гуманитарными, блестящих успехов в области техники и механики над изучением явлений в мире духовно-нравственном заслонил в общем сознании значение о р у д я п р о г р е с с а (разрядка А. Говорова. – Т.3.), которое на всем протяжении культурно-исторической жизни человечества является, бесспорно, сильным двигателем и услуга которого цивилизации неизмеримо велика» [4, с. 3]. А.В. Говоров подчеркивает единство частей риторики, их взаимосвязанность и взаимообусловленность: «Изучение науки красноречия, успе-

хи упражнений в ораторском искусстве занимали главное место в древне-ораторском образовании. Вопрос как? стоял в нем рядом с вопросом что? Принцип полной гармонии идеи с формой, характеризующий вообще изящный организм классической жизни, положен был древними и в основу ораторского искусства» [4, с. 8].

Во второй половине XIX в. в силу различных причин риторика была исключена из числа учебных предметов. Она трансформировалась в теорию словесности и стилистику. Интерес к риторике отмечается в первой трети XX в. (открытие в 1918 г. Института живого слова в Петрограде). Затем вопросы риторики (без ее упоминания) рассматривались в работах по теории и практике советского ораторского искусства и лекторского мастерства на марксистско-ленинской идеологической основе.

С 1985 г. начинается возрождение классической риторики, риторический ренессанс. В разработке теории и практики преподавания русской риторики как научно-практической дисциплины, призванной определить нравственно-этические и духовно-эстетические нормы речевой коммуникации и способы обучения данным нормам носителей русского языка, можно выделить три основных направления: технологическое, историко-культурологическое и манипулятивное.

В рамках первого исследовательского направления риторика рассматривается не как образовательная дисциплина с национально-культурным содержанием, а лишь как сумма определенных предписаний по изобретению, построению, языковому оформлению речи и ее произнесению, то есть некий технологический процесс, который может быть наполнен любым содержанием.

Технологической точке зрения противостоит позиция ученых, продолжающих и развивающих традиции русской риторической науки, имеющей богатейшие духовно-нравственные корни.

В рамках данного историко-культурологического направления особое место занимает возрождение православной риторики, цель которой – формирование духовно-нравственной личности гражданина Отечества, приобщение к истокам православной духовности.

И третье направление в современной риторической теории и практике можно определить как манипулятивное направление. Риторический каркас речевого поведения и речевого произведения наполняется потребительским содержанием. Это агональная риторика рынка, агрессивная риторика материальной выгоды и материального успеха. К сожалению, в нашей общественно-речевой практике доминирует именно это направление.

Отличительными характеристиками современного полемического дискурса являются манипулирование и агрессия, призванные не убедить, а победить в споре, навязать свое мнение, миропонимание, решение любой ценой. В ход идут всевозможные уловки: подтасованные факты, необоснованные предположения, измышления, доводы, рассчитанные на невежество, подлог, фальсификация.

Таковы три основные формы существования риторики. Первая форма – рассудочная – нейтральна по отношению к ее содержанию. Второе и третье направления антонимичны, биполярны. Это риторики добра и зла, правдословия и лжеглаголения. Каждый исследователь и преподаватель риторики, каждый «пользователь» риторики – «человек говорящий» – имеет свободу выбора: чему и кому служить – сухому рассудку, добру или злу.

Следует заметить, что родоначальник риторики Аристотель определял риторику как «способность находить возможные способы убеждения относительно каждого данного предмета» [1, с. 19]. Общие правила красноречия (риторический канон) определяют путь от мысли к слову. Риторический канон, как любой научный закон, не может быть плохим, которого надо остерегаться, или хорошим. Он объективно определяет технологию создания убедительной речи.

Риторические риски, опасности и грехи заключаются в том, каким содержанием наполняется безличный риторический каркас, в чем оратор стремится убедить слушателей (читателей), каковы способы его аргументации, и, наконец, самое главное — какова цель его речи.

Риторическая техника может служить и силам добра, и силам зла. Именно этим объясняется противоречивое, порой недоверчивое отношение к риторике во всей многовековой истории ее существования. Анализируя возникновение риторики, М.Н. Пряхин напоминает, что вместе с риторикой появились на свет две ее родные сестры: эристика (наука и искусство спора) и софистика (умение казаться мудрым). «Часто сестер неискушенные люди путают. Такие близкие “родственные связи” не делают чести риторике и изначально являются причиной подозрительного к ней отношения» [12, с. 100]. Именно этим объясняется метафорическая оценка риторики от величественной «царицы наук» до пренебрежительной «служанки». Не случайно древняя христианская церковь допускала к крещению ораторов только после их отречения от профессионального ораторства [2, с. 79–86]. А.В. Говоров подчеркивает, что подозрение к красноречию вызывается тем, что дар слова может использоваться для неблагоприятных целей: «... между этикой и эстетикой красноречия — этими весьма близкими родственницами, весьма нередко разыгрывалась история Каина и Авеля» [4, с. 37]. Именно поэтому для А.В. Говорова высшей ценой, высшим мериллом дара слова является заложенная в нем христианская идея.

Интересно, что настороженное отношение к красноречию ярко проявляется в народном риторическом идеале, который находит свое выражение в пословицах и поговорках о языке и речи [7]. Показателен тот факт, что из 34 пословиц и поговорок, приведенных в разделе «Язык» Смоленского этнографического сборника, составленного В.Н. Добровольским [6], лишь одна пословица содержит положительную характеристику красноречия: «Кто с языком, тот с пирогом». Большинство же пословиц осуждает слово хитрое, суетное, пустое, бессодержательное, гневное и бранное: «На языке — медок, на сердце — ледок»; «Чую звон, да того не чую, с какой он церкви»; «Не во весь рот говорит, а вполовину»; «Гневы не строят хлевы» и др.

Все вышеизложенное позволяет нам сделать следующие выводы.

1. Первые русские риторики появились в монастырях — центрах русской книжности и культуры. «Духовное зрение» первых русских риторик усвоили все последующие риторические сочинения, как в целевых установках, так и в иллюстративном материале.

2. Русская риторика XVII–XIX вв. решала задачи воспитания и формирования высоко духовной языковой личности. Единство образования и духовности как историческая модель русской культуры составляло цементирующую основу ее целеполагающих установок.

3. Отличительными характеристиками риторик данного периода являются их высокое гражданское звучание, глубокое нравственное содержание и благоговейное от-

ношение к слову как духовной сущности. В качестве образцов русская риторика предлагала классические тексты с ярко выраженным гражданским, нравственным и духовно-эстетическим содержанием.

4. Современные риторики историко-культурологического направления продолжают лучшие традиции русских риторик, основанные на христианских началах.

### Литература

1. Античные риторики / под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. 352 с.
2. Барсов Н.И. История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб.: Тип. С.Доброедева, 1885. 371 с.
3. Вомперский В.П. Риторика в России XVII–XVIII вв. М.: Наука, 1988. 180 с.
4. Говоров А.В. Ораторское искусство в древнее и новое время: Публичная лекция, чит. в пользу О-ва вспомоществования своекоштным студентам Академии. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1897. 46 с.
5. Граудина Л.К., Миськевич Г.И. Теория и практика русского красноречия. М.: Наука, 1989. 254 с.
6. Записки Императорского Русского Географического Общества по Отделению Этнографии. Т. XXIII, вып. II. Смоленский этнографический сборник. Ч. III. Пословицы / сост. В.Н. Добровольский. СПб., 1894. 137 с.
7. Зыбина Т.М. Народный риторический идеал в «Смоленском этнографическом сборнике» В.Н. Добровольского // В.Н. Добровольский в истории русской национальной культуры. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения В.Н. Добровольского. Смоленск: Изд-во «Свиток», 2007. С. 173–176.
8. Кошанский Н.Ф. Общая риторика. 4-е изд. СПб.: Тип. Мед. деп. М-ва вн. дел, 1836. 130 с.
9. Краткая риторика, или Правила, относящиеся ко всем родам сочинений прозаических. Изданная для благородных воспитанников Московского Университетского Пансиона проф. А. Мерзляковым. 2-е изд. М., 1817. 131 с.
10. Ломоносов М.В. Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показывающая общие правила обоего красноречия, то есть оратории и поэзии // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т.7. Труды по филологии (1739–1758). М.–Л.: АН СССР, 1952. С. 89–378.
11. Мерзляков А.Ф. Краткая риторика, или Правила, относящиеся ко всем родам сочинений прозаических: В пользу благородных воспитанников университетского пансиона. М., 1809. 131 с.
12. Пряхин М.Н. Риторика и гомилетика: буква и дух // Alma mater (Вестник высшей школы). 2013, № 2, С. 107–113.
13. Рождественский Ю.В. Теория риторики. 2-е изд., испр. М.: Добросвет, 1997. 482 с.
14. Руденко В.А. Образование и духовность в современном российском обществе: факторы и вектор диспозиции в процессе системных реформ: автореф. дис. ... д-ра социол. наук. Ростов-на-Дону, 2007. 47 с.
15. Теория красноречия для всех родов прозаических сочинений, извлеченная из немецкой библиотеки словесных наук А. Галичем. СПб., 1830. 195 с.
16. Якимов В.А. О красноречии в России до Ломоносова: Соч., писанное на степень доктора философ. фак. 1-го отделения исправляющим должность экстраорд. проф. Василием Якимовым. Харьков: Унив. тип., 1838. 221 с.

## CHRISTIAN FUNDAMENTALS OF RUSSIAN RHETORIC: HISTORICAL ASPECT

Key words: first Russian books on rhetoric; homiletics and rhetoric; main goals of the Russian books on rhetoric of the XVII-XIX centuries; rhetorical directions in modern Russia.

The article is devoted to the analysis of moral and spiritual essence of Russian books on rhetoric published in the XVII-XIX centuries; the author observes a close connection between the first Russian books on rhetoric and homiletics, highlighting the Christian orientation of main goals in the books on rhetoric in Lomonosov and post Lomonosov periods, and giving a general description of modern Russian books on rhetoric in terms of their historical and cultural content.

## К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ СТУДЕНТАМИ ДУХОВНЫХ ШКОЛ

Ключевые слова: содержание образования; духовное образование; государственный образовательный стандарт «Теология»; современная литература; постмодернизм; духовная проза; особенности литературного процесса конца XX – начала XXI века; аксиологический подход; нравственное воспитание.

В статье рассматриваются вопросы, касающиеся изучения современной литературы студентами духовных школ в рамках государственного образовательного стандарта «Теология». Автор обосновывает необходимость изучения литературы в процессе получения духовного образования, дает краткую характеристику курса «Христианские мотивы в русской литературе», изучаемого студентами Смоленской семинарии; описывает основные трудности, с которыми могут столкнуться преподаватель и студенты при изучении современной литературы с учетом особенностей литературного процесса конца XX – начала XXI века.

«Проблема определения содержания образования, неразрывно связанная с его целями, относится к разряду вечных педагогических проблем, так как одно из основных назначений института образования состоит в социализации новых членов общества, а процесс социализации в значительной степени заключается в усвоении индивидом определенного объема знаний, соответствующих уровню развития и потребностям общества на данном этапе» [2, с. 5]. Чаше всего содержание образования понимается как определённая часть совокупного социального опыта, «усвоение которой устанавливается как одно из условий прогрессирующего развития материальной и духовной культуры» [1, с. 85].

Главным фактором, определяющим содержание образования, являются потребности общества и цели, которые оно ставит перед обучением. Содержание образования отражает мировоззрение общества и направлено на формирование у обучаемых не только общего представления о мире, но и интеллектуального и эмоционально-ценностного отношения к нему.

И.Я. Лернер, характеризуя содержание образования на основе анализа человеческой культуры, определяет его как совокупность системы знаний, раскрывающих картину мира, опыта осуществления известных для человека способов деятельности, опыта творческой деятельности по решению новых проблем, обеспечивающих развитие способности у человека к дальнейшему развитию культуры, науки и человеческого общества; опыт ценностного отношения к миру [8].

На разных уровнях формирования содержания образования мировоззрение отражается по-разному: на теоретическом уровне – как обоснование подхода к составу

содержания образования; на уровне учебного предмета – как свод идей, подлежащих усвоению; на уровне учебного материала – как отбор видов знаний.

В рамках данной статьи предполагается рассмотрение некоторых вопросов, связанных с изучением современной литературы студентами духовных школ. Это касается и дискуссии о возможности изучения литературы как таковой, месте дисциплин подобного рода в содержании процесса образования студентов нефилологических специальностей вне зависимости от того, в каком высшем учебном заведении они обучаются, и роли литературы в формировании духовно-нравственных качеств личности будущего специалиста.

Согласно «Концепции высшего духовного образования Русской Православной Церкви», «духовное образование есть целенаправленный процесс обучения и воспитания, имеющий своей целью подготовку пастырей, а также богословов и церковных специалистов для осуществления миссии Церкви в современном мире... Священнослужитель в современном мире призван к тому, чтобы нести проповедь Слова Божия людям с различным образовательным уровнем и социальным статусом, ... должен осуществлять свою миссию не только среди прихожан, но и в образовательных учреждениях, воинских соединениях, больницах, пенитенциарных заведениях... организовывать социальное и образовательное служение при приходе» [6].

Отметим, что в настоящее время активно продолжают процессы изменения в сфере отечественного духовного образования: семинарии приобретают статус высших учебных заведений, получая лицензии на реализацию Государственного образовательного стандарта «Теология» и государственную аккредитацию. Это постепенно вводит их «в ранг высших учебных заведений, ориентирующихся на мировые и отечественные образовательные стандарты нового поколения. Государственная аккредитация выступает в данном процессе как факт признания государством соответствия образования, получаемого в семинарии, требованиям госстандарта... Аккредитованные духовные семинарии и академии могут подняться на иную качественную ступень своего развития, интегрируя традиционный опыт богословского образования с лучшими достижениями современной науки» [18].

Указанный Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлению 48.03.01 «Теология» предполагает получение высшего образования (уровень бакалавриата) и самым непосредственным образом соотносится, в том числе, с целями и задачами, отраженными в «Концепции высшего духовного образования РПЦ». Область профессиональной деятельности выпускников, освоивших программу бакалавриата, включает как систему теологического знания, традиционные духовные ценности общества и человека, теологическое образование, науку и просвещение, религиозную культуру и философию, так и сферу государственно-конфессиональных, межконфессиональных и общественных отношений, практические аспекты жизни конфессий и соответствующую им социальную активность [11]. При этом объектами профессиональной деятельности выпускников являются основополагающие духовные ценности и опыт, определяемое ими мировосприятие, теоретически оформленные в соответствующей религии и осмысляемые в систематическом единстве, исторической реализации и современной практике, а также в межрелигиозном, культурном (цивилизационном), общественном, государственном и научном контексте [Там же]. Выпускник, освоивший программу бакалавриата, должен обла-



дать профессиональными компетенциями, позволяющими ему осуществлять учебно-воспитательную и просветительскую деятельность: способностью актуализировать представления в области богословия и духовно-нравственной культуры для различных аудиторий, разрабатывать элементы образовательных программ; способностью вести соответствующую учебную, воспитательную, просветительскую деятельность в образовательных и просветительских организациях [Там же].

Разрабатываемые на основе указанного Стандарта учебные планы ОПОП ВО дают возможность и духовным, и светским учебным заведениям самостоятельно составлять вариативную часть, включая в нее дисциплины, изучение которых будет в наибольшей степени способствовать не только формированию необходимых компетенций, но и развитию духовно-нравственных качеств учащихся.

Актуальность проблемы воспитания духовной культуры личности и потребности формирования профессионального потенциала специалиста на данный момент, на наш взгляд, не подвергается сомнению. Данный процесс вне зависимости от типов учебных заведений не может полноценно проходить без приобщения к национальным ценностям отечественной культуры. Как отмечает В.Н. Мезинов, «в определении содержания образования исходными, концептуальными положениями... являются ценностно-целевые ориентиры, обращенные к развитию духовно-нравственной сферы личности будущего специалиста» [10]. Ученый предлагает структурировать содержание профессионального воспитания по нескольким направлениям, первое из которых состоит в решении проблемы «гармонизации единения знания и веры, их мировоззренческого синтеза, возвращения человеку понимания смысла его жизни» [Там же].

В решении данной проблемы роль гуманитарных дисциплин является ведущей, о чем свидетельствует также и проведенный 19 – 20 марта 2015 года в Северо-Кавказском федеральном университете форум «Совершенствование преподавания русского языка и литературы в школах и вузах Российской Федерации» и направления работы Российского Союза ректоров [12]. Признавая необходимость изучения литературы не только студентами-филологами, участники форума призвали вносить в учебные планы вузов спецкурсы в том числе и по современной литературе, делились накопленным высшими учебными заведениями Северо-Кавказского федерального округа опытом. В докладах ректора МГУ им. М.В. Ломоносова В.А. Садовниченко, заместителя министра образования и науки РФ А.А. Климова, российского эссеиста и журналиста В.И. Толстого и других участников акцентировалось внимание на уникальной роли литературы в нравственном воспитании студентов вузов.

Задачи воспитания обучающихся в духовных школах определяются положениями Концепции духовного образования РПЦ – «приготовление к пастырскому служению происходит через духовно-нравственное возрастание и приобретение знаний, оно имеет своей целью утвердить будущего служителя Церкви в истинах веры, благочестия и страхе Божиим» [6] и Устава православных духовных семинарий, где в п. 2 «Цели и задачи, основные формы (предмет) деятельности и компетенция семинарии» ведущей целью определено «обучение религии и религиозное воспитание» [16].

В решении указанных задач, на наш взгляд, значительную роль может играть и изучение художественной литературы в духовных семинариях. Великая художественная литература «поднимает человеческий дух, приближает человека к высшим ценностям,

вводит личность в соприкосновение с этими ценностями» [15]. И если целеполаганием религии является задача «возвышать человеческую душу, поднимать ее над землей, открывать перед духовным взором человека перспективу вечности, помогать ему обрести такую стратегию жизни, которая уходит в вечность, преодолевая всяческие препятствия, произрастающие от нашего повседневного бытия, то в этом смысле между подлинной религией и подлинной культурой не может быть никаких противоречий» [Там же].

О важности, необходимости изучения художественной литературы в семинариях в настоящее время говорят многие преподаватели духовных школ, подчеркивая, что «современному священнослужителю требуется широкий культурный кругозор – это необходимое условие его проповеди, необходимое условие доверия к нему со стороны его прихожан, со стороны людей образованных» [13].

Обратимся к вопросам, касающимся практического выполнения поставленных задач.

В настоящее время в учебный план ОПОП ВО Смоленской Православной Духовной Семинарии включена дисциплина «Христианские мотивы в русской литературе». Она входит в базовый компонент вариативную часть (обязательные дисциплины) учебного плана, направление подготовки 48.03.01 «Теология», профиль подготовки «Практическая теология», квалификация (степень) выпускника – академический бакалавр.

Данный курс обусловлен, в том числе, и необходимостью подготовки выпускников к дальнейшей самостоятельной профессиональной деятельности, предполагающей преподавание различных дисциплин и междисциплинарных курсов богословского характера.

Исходя из того, что бакалавр теологии должен обладать необходимой глубиной знаний в области гуманитарных дисциплин, соответствующих реализации его профессиональной деятельности, целями курса «Христианские мотивы в русской литературе» являются:

- формирование профессиональной компетентности студентов в рассмотрении духовного потенциала русской литературы на протяжении ее исторического развития;
- овладение основными приемами работы с различными видами художественных текстов;
- осознание роли русской словесности в формировании интеллектуального и духовного богатства отечественной культуры [3, с. 4].

Однако если при изучении классической литературы трудности, с которыми могут столкнуться преподаватель и студенты, будут связаны, скорее всего, с выбором наиболее рациональной организации способов и методов изучения материала, то при изучении современной литературы возникают вопросы иного рода.

Во-первых, само понятие «современная литература» может определяться по-разному: «в зависимости от контекста термин может означать литературу последнего десятилетия (и в этом случае он синонимичен обозначению “новейшая литература”), либо же всемирную литературу после Второй мировой войны» [19].

Во-вторых, следует признать существование культурного стереотипа восприятия современной литературы: «её принято ругать, скептически оценивать достоинства произведений и не видеть значительных имён, определяющих лицо эпохи» [4].

Если при решении вопроса о рамках современного литературного процесса можно отталкиваться от уже сформировавшихся в литературоведении авторитетных точек зрения, то сама его оценка на настоящий момент не может быть сформулирована однозначно и четко, что нередко ставит и преподавателя, и студентов в затруднительное положение.

Хронологические рамки современной русской литературы XX века определяются периодом последних 50 – 70 лет. Литературоведы считают ее началом «оттепель» середины 50-х годов [4] или события 1985 и 1991 года [5]. «Вехой текущей современности признана вторая «оттепель» середины 80-х, открывшая новую эпоху прежде, чем она успела состояться [4]». 1991 год формально обозначает рождение нового политического, культурного и исторического сообщества, стимул к формированию качественно иного сознания, определившего последующее развитие литературы [5]. Итоговый период современной литературы – последние два текущих десятилетия XX века завершают целое её истории, при этом период конца XX века определяется как переходный, но конкретные обозначения его начала и конца могут быть разными [4; 5].

Для литературного процесса 80 – 90-х годов характерно взаимодействие разных направлений, жанрово-тематических образований, течений [4]. Постоянными и повсеместными становятся дискуссии о прозе «новой волны», постмодернизме. Очевидно следующее: в литературе наблюдаются разнообразные стилевые, жанровые и языковые поиски [5].

Именно многообразие, подчас кажущееся хаотическим, послужило причиной большинства негативных оценок современной литературы. Она «перестала решать нравственные задачи... слишком пессимистична... не способна предложить героя, которого мы привыкли называть положительным... инертна и бедна по сравнению с другими формами культурного сознания... в ней много разных версий и деконструкций, но мало жизненной правды... соблазненная западными технологиями, она изменила национальным традициям, перестала быть русской» [17].

Действительно, оценивая современную литературу постмодернизма, нельзя не отметить характерные для нее ценностные изменения: «деканонизацию, размытость или разрушение оппозиций «добро – зло», «любовь – ненависть», «смех – ужас», «прекрасное – безобразное», «жизнь – смерть»; представление о человеке с точки зрения антропологического пессимизма, примат трагического над идеальным; торжество иррационального начала, имманентного сознания, апокалиптического мироощущения, эсхатологического мировоззрения» [9]. При этом на уровне строения самого художественного текста – политекстуальность, интертекстуальность, насыщенность текста внетекстовыми аллюзиями, реминисценциями, наличие широкого культурологического контекста [9], что во многом или явно привлекает читателя, или так же явно его отталкивает.

Сложность осмысления русской литературы конца XX века может быть обусловлена и тем, что для обозначения художественных явлений постмодернистской ориентации возникает масса параллельных названий: постлитература, металитература, поставангард, трансавангард, маргинальная культура, андеграунд, брутальная литература, литература эпатажа, литература в минусовой системе координат, шокинг-проза; литература новой волны, «другая» литература; неоманьеризм, необарокко, неомодернизм, неонатурализм, неореализм, искусство в стиле псевдо-дзен (форма без содержания) [9], – в которых способен запутаться даже самый пытливый читатель.

Невольно возникает вопрос: следует ли изучать такую литературу студентам духовных школ?

В данном случае целесообразно прислушаться к словам А.В. Татарина: «Есть смысл не презирать современную речь, отмахиваясь от нее надоевшим словом пост-модернизм, а стремиться к качественной оценке литературы наших дней...» [17]. Необходимо понять существенные особенности современного литературного процесса: децентрацию, очевидную зависимость от экономического фактора, от массовости, ставку на формальный успех, внешнюю обреченность интеллектуального текста [Там же].

При этом писатели «хотят говорить о религии, прежде всего, о христианстве... Особым жанром стали литературные апокрифы – художественные пересказы, трансформации, переложения-версии событий Священного Писания. В этом проявляется и коммерческий дух сегодняшней словесности, и тоска по новой встрече с истинным первоисточником, и жажда сенсации, пусть художественно-имитационной, и мысль об особом статусе текста, который хоть как-то касается сакрального» [Там же].

Несомненно, что «под влиянием рыночных отношений книга становится товаром, который должен быть употреблен, т.е. прочитан» [5]. Тем не менее, стремясь к объективной оценке современной литературы, стоит признать, что ситуация не настолько безнадежна и пессимистична. Происходящие процессы изменения литературы все же приводят к необходимости поиска нравственного идеала и художественных приемов его выражения.

Одним из наиболее интересных новых направлений в современной литературе можно считать духовную прозу, привлекающую к себе все большее количество читателей и становящуюся предметом многочисленных дискуссий и исследования литературоведов. Оставляя за рамками текущего размышления споры о возможности существования в современном литературном процессе православной литературы, в качестве определения данного направления примем следующее: «духовная проза – это пласт художественных произведений религиозно-церковной тематики, авторами которых являются как православные священнослужители, так и верующие светские писатели. В качестве синонима может употребляться термин “православная проза”, более конкретно подчеркивающий конфессиональную принадлежность ее создателей» [7, с. 7].

При этом, как считают И.С. Леонов и В.А. Корепанова, одним из ведущих критериев духовной прозы является художественность, в «произведениях православных авторов отсутствует прямое назидание или миссионерство, характерные для проповеди или поучения. Православное мировоззрение ...находит воплощение в сюжете, системе образов, раскрытии внутренних противоречий персонажей, художественной специфике» [Там же].

Говоря об аксиологической системе духовной прозы, исследователи в качестве стержневой доминанты, объединяющей различные в жанровом и стилевом отношении произведения, определяют теоцентризм, то есть понимание Бога как источника жизни и любого блага. В центре внимания православной прозы находится тема духовной эволюции личности, которая понимается как поиск и обретение веры [Там же].

Отметим, что феномен духовной прозы, а также и поэзии в современной литературе заслуживает, без сомнения, тщательного изучения. К тому же в рамках изучения

современной литературы в духовных школах данное направление не может быть не включенным в программу.

Указанная ранее дисциплина «Христианские мотивы в русской литературе» в Смоленской семинарии изучается в течение второго и третьего семестров. Учебный курс строится по традиционному хронологическому принципу, и рассмотрение современной литературы проходит на завершающих занятиях: «Обзор современной русской поэзии», «Современная русская проза», «Итоги XX века в русской литературе. Основные тенденции современного литературного процесса». Изучение двух первых тем предвзается вводной лекцией для каждой из них, затем проходят семинары, рассмотрение последней темы происходит на двух семинарах.

В рамках данной статьи не представляется возможным подробное описание проводимых занятий, остановимся лишь на отдельных аспектах, касающихся объема учебного материала и способов его изучения.

Отдельно следует отметить, что читательский опыт студентов в настоящее время очень разнообразен. Во-первых, существенными могут быть различия между студентами, пришедшими в семинарию со школьной скамьи и теми, кто уже имеет за плечами какое-либо образование, кроме школьного. Во-вторых, вчерашние школьники тоже могут иметь разный читательский опыт в силу как многообразия школьных программ по литературе, так и предпочтений учителей, и, что немаловажно, собственного отношения к чтению.

Целесообразным представляется в ходе лекций ознакомить студентов с основными течениями и направлениями в современной поэзии и прозе, дать им краткую характеристику, несомненно, с учетом ценностных ориентаций авторов. Многообразие течений и направлений современной литературы свидетельствует о поиске смысла жизни, поиске героя, поиске себя и, конечно, поиске Бога. Результатами этого можно считать стихотворные и прозаические произведения, с которыми студенты работают в ходе проведения семинаров. Выбор произведений для анализа определяется необходимостью познакомить студентов с различными представителями современной поэзии (Е. Лавут, Д. Самойлов, В. Коркия, А. Кушнер, А. Еременко, С. Аверинцев, З. Миркина, Н. Карташова, О. Седакова, Е. Шварц и др.) и прозы (в данном случае в рамках первого занятия можно остановиться на таких именах, как В. Дудинцев, Д. Гранин, В. Астафьев, В. Распутин и др.).

Анализу основных традиций современного литературного процесса и его проблематике [3, с. 9–10] посвящаются два семинарских занятия, при этом учебная группа делится на подгруппы, каждая из которых работает по выбранному направлению (выбор направления осуществляется на основе читательских предпочтений студентов или их личного отношения к тому или иному автору/течению). Затем в ходе проведения семинара подгруппы представляют результаты своей работы, и таким образом у учащихся формируется общее представление о новейшей литературе и свое осознанное ее восприятие.

Описанные приемы работы являются достаточно распространенными, отражают опыт проведения занятий со студентами Смоленской семинарии в течение трех лет, не претендуя на оригинальность.

Обобщая сказанное, еще раз отметим, что сегодня мы возвращаемся к осознанию того, что для русской литературы, классической и современной, характерен христи-

анский взгляд на жизнь, глубокое понимание человека и богоискательство. При этом «многие христианские смыслы могут ярче открываться в ткани художественного произведения, чем в теоретических богословских построениях, и, расширяя рамки учебного процесса, изучение художественной литературы формирует вкус к чтению, что впоследствии позволит студентам отличать второсортные произведения от подлинных шедевров и самим писать и говорить правильно» [14].

### Литература

1. Гинецинский В.И. Знание как категория педагогики: Опыт педагогической когитологии. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 142 с.
2. Ильина А.М. Лингвистический компонент нормативно-научной картины мира школьника: содержательный и методический аспекты: дис. ... канд. пед. наук. Смоленск, 2008. 418 с.
3. Ильина А.М. Христианские мотивы в русской литературе: учебно-методическое пособие по направлению 031900.62 «Теология» (для очной формы обучения). Смоленск, 2011. 56 с.
4. Кисель Н.А. Актуальные проблемы современной русской литературы конца XX – начала XXI вв.: методические материалы для студентов. [Электронный ресурс]. URL: [http://sfedu.ru/lib1/filog/021700/m5\\_021700.htm](http://sfedu.ru/lib1/filog/021700/m5_021700.htm) (дата обращения 08.05.2015).
5. Колядич Т.М., Капица Ф.С. Русская проза XXI века в критике: рефлексия, оценки, методика описания // The Lib.Ru. Электронная библиотека: [сайт]. URL: [http://thelib.ru/books/tatyana\\_mihaylovna\\_kolyadich/russkaya\\_proza\\_xxi\\_veka\\_v\\_kritike\\_refleksiya\\_ocenki\\_metodika\\_opisaniya-read.html](http://thelib.ru/books/tatyana_mihaylovna_kolyadich/russkaya_proza_xxi_veka_v_kritike_refleksiya_ocenki_metodika_opisaniya-read.html) (дата обращения 08.05.2015).
6. Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви. // Официальный портал Учебного комитета Русской
7. Учебный комитет Русской Православной Церкви: [сайт]. URL: [http://www.uchkom.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=132&Itemid=60](http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=132&Itemid=60) (дата обращения 08.05.2015).
8. Леонов И.С., Корепанова В.А. Поэтика православной прозы XXI века. Ярославль: Редмер, 2011. 122 с.
9. Лернер И.Я. Теоретические основы содержания общего среднего образования. М.: Просвещение, 1983. 205 с.
10. Лихина Н.Е. Актуальные проблемы современной русской литературы: Постмодернизм: Учеб. пособ. // Библиотека Гумер – гуманитарные науки: [сайт]. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/lihina/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/lihina/01.php) (дата обращения 08.05.2015).
11. Мезинов В.Н. Духовно-нравственное воспитание личности в ВУЗе // Современные научные исследования: электронный научный журнал. 2011. №1. URL: <http://www.sni-vak.ru> (дата обращения 08.05.2015).
12. Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации (Минобрнауки России) от 17 февраля 2014 г. N 124 г. Москва «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению подготовки 48.03.01 Теология (уровень бакалавриата)» // Интернет-портал «Российской газеты». URL: <http://www.rg.ru/2014/05/07/minobrnauki-dok.html> (дата обращения 08.05.2015).
13. Российский Союз ректоров: [сайт]. URL: <http://www.rsr-online.ru/index.php> (дата обращения 08.05.2015).
14. Симеон (Томачинский), иеромон. Значение художественной литературы для формирования будущих священников // Православие.ru: [сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/54708.htm> (дата обращения 08.05.2015).
15. Симеон (Томачинский), иеромон. Наша задача – выбрать в литературе все самое ценное в духовном плане // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3765110.html> (дата обращения 08.05.2015).

16. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на отпевании писателя В.Г. Распутина // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата: [сайт]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4015271.html> (дата обращения 08.05.2015).

17. Смоленская Православная Духовная Семинария: [сайт]. URL: <http://www.smolensk-seminaria.ru/disclosure/index.html#/row/239> (дата обращения 08.05.2015).

18. Татаринов А.В. Проблемы современной литературы: концепция. // ZARLIT. Интернет-страница кафедры зарубежной литературы и сравнительного культуроведения Кубанского государственного университета. URL: [http://zar-literature.ucoz.ru/index/sovremennaja\\_literatura/0-21](http://zar-literature.ucoz.ru/index/sovremennaja_literatura/0-21) (дата обращения 08.05.2015).

19. Урбанович Г., прот. Государственное признание духовного образования: проблемы, решения и перспективы // Научный богословский портал Богослов.ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2016971.html> (дата обращения 08.05.2015).

20. Черняк М.А. Современная русская литература: учеб. пособие. [Электронный ресурс]. URL: <http://padaread.com/?book=42321&pg=1> (дата обращения 08.05.2015).

*Iliina A. M.*

*Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## ON THE QUESTION OF STUDYING OF MODERN LITERATURE BY STUDENTS OF THEOLOGICAL SCHOOLS

Keywords: content of education; religious education; State educational standard of “Theology”; modern literature; postmodernism; spiritual fiction; especially features of the literary process late XX – early XXI century; axiological approach; the moral education.

The article deals with the study of modern literature of the students of theological schools within the state educational standard of “Theology”. The author proves the necessity of studying literature in the process of obtaining a religious education, gives a brief description of the course “Christian motives in Russian literature”, which the students of the Smolensk Seminary study; It describes the main difficulties that the teacher and the students may face in the study of modern literature, taking into account peculiarities of the literary process of the late XX – early XXI century.

## «ГАРМОНИЯ, ДАРУЕМАЯ СВЫШЕ...»: ОБРАЗНОЕ ЕДИНСТВО КНИГИ СТИХОВ

Ключевые слова: книга стихов; образ; русская поэзия; поэзия начала XXI века; Ирина Ермакова; христианские мотивы в русской литературе.

В статье представлены результаты анализа системы образов книги стихов Ирины Ермаковой «Улей». Исследуются образы персонажей, пространства и времени. Выявляется христианский аспект главного образа, который создает семантическое и композиционное единство поэтической книги.

«Совершенное произведение всегда исполнено гармонии, даруемой свыше, и потому оно – лучшее доказательство Бытия Божьего, нежели у Ансельма Кентерберийского или Декарта. Это доказательство может входить в намерения автора, не противоречить им и даже расходиться с ними – доказывает не автор, а гармония, заключенная в его произведении» [7, с. 44]. Слово «гармония» в своем первом значении относится к теории музыки и называет «учение о правильном построении созвучий в композиции», в более общем смысле это – «согласованное сочетание, соответствие элементов внутри чего-нибудь целого, внутренняя цельность, полнота, согласие» [9]. Применительно к художественному произведению понятие «гармония» отражает ряд компонентов, в частности композицию, а также мотивно-тематическое и образное единство.

Гармония отдельного стихотворения более ощутима для читателя и исследователя, сложнее раскрыть механизмы гармонического устройства поэтической книги [6]. Однако понимание книги как гармонизированного целого констатируют и сами поэты: книга стихов – это «обязательно структурированная стихия духа», «лирический роман в главах со своим сюжетом, композицией, лирическим героем и сквозной мелодией, на которой держится пестрота ритмов, интонаций, строфики» [3, с. 31].

В данной работе представлены первоначальные результаты исследования образов пространства, времени и системы персонажей поэтической книги в их композиционном и семантическом единстве, которое обеспечивается центральным образом книги.

Материалом исследования стала книга стихов Ирины Ермаковой «Улей», изданная в 2007 году [5]. В книгу вошло 61 произведение.

В маркированной позиции заголовка стоит ключевой образ. Вообще, образы пчелы, пчелиного роя, улья мифологизированы в культурах и верованиях разных эпох и народов. Эти образы вбирают дохристианские представления о плодородии (обряд «открытия» весны), о связи пчелиного роя с мировым деревом. В античной мифологии и литературе пчелы и улей являются атрибутом верховных богов (Зевса или Юпитера). Языческо-фольклорные представления о пчелах на Руси сохранились в христианской народной традиции. Неслучайно вплоть до XX века зосимой на Руси называли улей с



иконой свв. Зосимы и Савватия Соловецких [8, с. 844–845]. 17 апреля, когда расставляли ульи, и 27 сентября, когда их убирали во мшеник, назывались в народе днями Зосимы-пчельника [4, с. 567]. В церковном календаре по старому стилю на эти дни приходится память Соловецких святых. На иконах раннего письма преподобных Зосиму и Савватия Соловецких изображали с пчелиными ульями. В западном христианстве находим еще одно воплощение образа улья. В видении святой Бригитты Дева Мария говорит: «Я воистину была ульем, когда самая священная пчела – Сын Божий – поселилась в Моем чреве» [8, с. 844–845].

Образ улья имеет по преимуществу положительную коннотацию, символизируя жизненную силу, трудолюбие, высокую степень организованности при кажущейся хаотичности, вечное движение. Именно национально-христианский аспект семантики данного образа, на наш взгляд, является основным в книге Ирины Ермаковой.

Помимо заголовка книги, лексема «улей» появляется только в стихотворении «Распушилась верба холмы белеют...»<sup>1</sup>, где народ, город, всё происходящее именуется как «Улей Господень». Христианское понимание этого образа, заявленное автором, объясняет особенности создания образов пространства и времени, а также системы персонажей книги.

Стихотворение «Распушилась верба холмы белеют...» можно назвать программным для иллюстрации структуры образа пространства книги стихов. Этот образ в стихотворении и книге складывается из нескольких составляющих, которые мы условно обозначили как географическую, культурно-историческую, образно-поэтическую, метафизическую.

Географическая составляющая – это топосы, локусы и другие пространственные объекты художественного мира, соотносимые с реальным миром:

Катит запах пота волненья шерсти  
К Южным воротам [5].

Наименование «Южные ворота» можно рассматривать в качестве варианта названия Сионских ворот Иерусалима. Южные ворота имеет Русское подворье в Иерусалиме. Но также Южные ворота – это въезд в Москву со стороны юга России и кавказского направления.

Географическое пространство книги в основном развивает тему Москвы, поддерживаемую топонимами столицы: Москва-река, Кремль, Нагатино, метро Коломенская, Сокол:

на болоте на гати  
на авось на рожон  
на благом сопромате  
разведенный затон

арматурой наружу  
и спустя рукава  
здесь текучую сушу  
оггибает Москва [5].

<sup>1</sup> Орфография и пунктуация в цитатах – Ирины Ермаковой.

Топос Москвы сужается до частных локусов двора, многоквартирного дома, этажа, квартиры, комнаты:

Счастливым человек  
живет на четвертом этаже  
в 13 квартире [5].

В книге встречаются и другие топосы: Гудермес, Грозный, Ташкент, Пятигорск, Тяньцзиньский мост в Поднебесной. Однако они появляются в произведениях в связи с образами персонажей, так или иначе отнесенных к топосу Москвы. Например, один из жителей московского дома Иван «под Грозным голову сложил». Как зерна граната рассыпаются окровавленные тела бойцов взвода, подорвавшегося на гранате в Гудермесе. А в стихотворении «Гранат» лирический субъект, призывая весну, включает себя в общность жителей столицы, тоже названных зернами граната:

мы ждем тебя здесь в боевом беспорядке  
мы зерна граната – ты помнишь касатка? [5].

Составляющую образа пространства, которая вводит в текст аллюзию на религию, культуру и традиции народов с определенной географической локацией, мы назвали культурно-исторической. Стихотворение о входе в Город начинается с упоминания вербы:

Распушилась верба холмы белеют  
Слух повязан солнцем дымком и пухом [5].

В православной традиции верба является атрибутом праздника Входа Господня в Иерусалим. Культурно-историческая составляющая в этом случае актуализирует географическую составляющую образа пространства: появляется аллюзия на топосы России и Израиля, объединенные в произведении. При том, что в стихотворении скорее создается образ древнего Иерусалима («Ветер утреннее разносит ржанье / Треплет наречья // Вверх пылят по тропам ручьи овечьи», «Блещут бляхи стражников шпили башен» [5]), упоминание цветения вербы указывает на христианский праздник.

Образов, вызывающих культурно-исторические аллюзии, в книге немного, и чаще они являются персонажами произведений. Так с именем разбойника Варравы связано пространство Иерусалима, с именами Софокла и Еврипида вводятся топосы Древней Греции и России, в частности Москвы, так как у Ирины Ермаковой эти персонажи удят рыбу в Москве-реке. Отметим, что имена греческих драматургов, так же как имена Гоголя и Языкова маркируют тему литературного творчества, которая является одной из ведущих в книге.

К образно-поэтической составляющей художественного пространства стихотворения и книги мы отнесли оппозицию «верх – низ», которая в свою очередь складывается из лексем, словосочетаний и выражений с соответствующей пространственной семантикой.

В стихотворении «Распушилась верба холмы белеют...» преобладает первая сторона оппозиции, она создается лексемами и выражениями «холмы», «голубь ... взвинчивает небо», «шпили башен». Кроме того, строфа «Вверх пылят по тропам ручьи овечьи / Колокольцы медные всласть фальшивят / Катит запах пота волненья шерсти / К Южным воротам...» [5] иллюстрирует выражение «восходить в Иерусалим», которое объясняется не только тем фактом, что город был построен на возвышенном месте, но указывает на особый религиозный статус столицы. Отметим, что значение Иерусалима как Святого Города, Святой Земли закреплено в сознании христиан, следовательно, на уровне образно-поэтической составляющей пространства сочетаются дохристианское и христианское понимание.

В других произведениях книги оппозиция «верх — низ» создается в основном традиционными для поэзии образами («небо — земля (асфальт)», «небо — дно реки (моря)», «мост — дно реки», «верхний мир — земля») с традиционной коннотацией: положительной для первой стороны оппозиции, с соответствующей семантикой жизни, чистого воздуха, простора, свободы, и отрицательной для другой стороны, с семантикой смерти, сдавленности и ограниченности пространства, спёртости воздуха.

Четвертая составляющая образа пространства, которую мы выделили, — метафизическая. К ней мы относим выраженное в тексте представление о наличии двух миров — материального и духовного, посюстороннего, воспринимаемого органами чувств, и потустороннего, который становится предметом веры и который доступен для человека либо в особом мистическом опыте, либо после смерти.

В рассматриваемом стихотворении появляются черты райского пространства. Возвращаясь к наименованию «Южные ворота», отметим, что в Ветхом Завете в Книге пророка Иезекииля говорится о построении храма в земле Израилевой: «И повел меня на юг, и вот там ворота южные; и намерил он в столбах и выступах такую же меру. ... Подъем к ним — в семь ступеней, и преддверия перед ними; и пальмовые украшения — одно с той стороны и одно с другой на столбах их. И во внутренний двор были южные ворота; и намерил он от ворот до ворот южных сто локтей» (Иез 40: 24–25, 27). В христианской традиции видение Иезекииля трактуется как видение Царства Небесного, Небесного Иерусалима.

Семантика райского пространства поддерживается заключительными строками стихотворения:

И душа как есть налегке вступает  
В праздничный Город [5].

В стихотворениях книги чаще метафизическая составляющая образа пространства выражается в оппозиции «тот свет — этот свет». В ряде произведений происходит переход географической составляющей пространства в метафизическую и/или в обратном направлении:

На седьмом небе (читай: этаже)  
где безногий сапожник живет Дядьпеть [5].

Аристотель в сочинении «О небе» [1, с. 263–378] предположил, что оно состоит из семи кристалльных сфер, на которых закреплены планеты и звезды. Образ седьмого неба стали использовать в поэзии и литературе, в том числе христианской, как символ высшей точки блаженства. Замечание в скобках переводит метафизическое в географическое. Далее в произведении рассказывается история мучений безногого обувщика, который каждый вечер кричит от боли в несуществующих ногах. Чтобы облегчить страдания, ему «подносят мертвую». После смерти персонажа географическая составляющая пространства переходит в метафизическую:

Наливали до смерти а потом  
на поминках – рев и гармошка рекой  
утиши нас Господи успокой  
мира зданье блочно-панельный дом

Он теперь там – Петр а не наш Дядьпеть  
иногда за день-другой до весны  
он стучит беззвучно в железную Твердь [5].

Метафизическая составляющая образа пространства в большинстве случаев актуализируется в связи с определенными персонажами или обращением лирического субъекта к Богу.

Географическая, культурно-историческая, образно-поэтическая, метафизическая составляющие создают сложно структурированный образ пространства, который объединяется с образом времени. К темпорально-пространственным отношениям в художественном мире поэтической книги «Улей» применим термин М.М. Бахтина «хронотоп»: «В литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп» [2, с. 235].

Образ времени в книге также неоднороден. Исходя из наименований, описательных оборотов и косвенных указаний, встречающихся в стихотворениях, можно выделить следующие группы временных категорий: календарное время; культурно-историческое время; понятия, связанные с евангельскими событиями, но выполняющие темпоральную функцию.

Календарное время включает наименования физических и природных циклов с различной степенью градации (зима, лето, весна – «распушилась верба»; август, ноябрь; 1 января, воскресенье; ночь, утро; «без пяти четыре», «девятый час» утра).

К культурно-историческому времени относятся указания на события в истории человечества или отдельных стран. В книге они немногочисленны: одно, возможно, касается трагических событий в истории Польши в начале Второй мировой войны («В груди веток павших между корней двуглавых / Так – катается так – пшикает величаво / Так волчком крутится обугленная держава...» [5]), другое – крещения Руси («тышу

крещеных лет»). Имена Еврипида, Софокла неизбежно вводят в книгу эпоху античности, а рассказ о том, как Иван под Грозным голову сложил, одновременно отсылает к периоду правления Ивана Грозного и актуализирует в образе времени современную историю страны.

Особую группу составляют понятия, связанные с евангельскими событиями, но выполняющие темпоральную и композиционную функции. В стихотворении «Вот и праздники близятся, как обещал поэт...» говорится о Страстном Четверге и приближении Пасхи:

Запах родины дымной, слезясь, поднимается вверх  
по небесной чугунке, плывет и гудит колокольно:  
моет окна до полной прозрачности Чистый Четверг  
в девяти часовых поясах и сверкает продольно [5].

Примечательно, что в стихотворении объединяются культурно-историческая составляющая образа пространства («пухнет тесто, замочен изюм» – атрибуты Пасхи, «постпостовое пространство») и указание на событие Евангелия («весна воскресает и плоть»). Причем наименования «Чистый Четверг» и «Пасхальное чудо» становятся временным интервалом для движения Праздника по географическому пространству:

Праздник близится, катит со скоростью солнца в глаза  
от Чукотки сквозь Яну и Лену успеть до заката  
на Байкал, из Иркутска – в Курган и Самару и за  
Волгой – сразу Москва, и – на Питер до Калининграда [5].

В стихотворении «Ташкент» временной интервал своего пребывания в городе лирический субъект обозначает следующими понятиями: «Христос распят» и «Христос воскрес»:

Самолет посажен. Христос распят.  
Петухом пунцовым цветет гранат [5].

Алейкум-селям, изумрудный город,  
я тебя никогда, никогда не увижу,  
Самарканд, Бухару и Хиву не увижу,  
драгоценных встречных и поперечных, –  
я сложила вас в сердце своем.  
И Христос воскрес [5].

Наименование города из волшебной страны Оз – «изумрудный город» – Ташкент получил не только потому, что полон весенней «лепествой», а констатация важнейших фактов Евангелия не просто указание на время с пятницы до воскресенья. Это сакральное время ожидания величайшего для христиан чуда. Подобно этому в изумрудном городе страны Оз, как в некой земле обетованной, каждый персонаж литера-

турного произведения мог надеяться на чудо для себя, на чудо собственного преобразования и обретения новой жизни.

Группы категорий, составляющих образ времени, создают особое композиционное единство пространства и системы персонажей. В первой части (до стихотворения «Вот и праздники близятся, как обещал поэт...») равномерно рассредоточены понятия календарного и культурно-исторического времени. На протяжении этой части книги происходит последовательная смена времен года: зима – весна – лето – осень – зима – весна и обещание «смерти не будет, а будет лето». Центральной темой стихотворений этой части книги является жизнь обычных людей. Причем, особое внимание в произведениях уделяется странным, убогим, сырым, больным и, что важно, отношению к ним соседей, тому воздействию, которое оказывают эти люди на окружающих. Среди персонажей первой части книги «счастливый человек» Толик, который всегда улыбается из-за травмы, полученной на заводе.

Но когда он  
(смотрите! смотрите!)  
медленно идет из магазина  
вдоль длинного-длинного дома  
к первому своему  
подъезду,  
не отвечая,  
не обращая,  
не замечая  
и отчаянно сияя, –  
все замирают и начинают улыбаться:  
счастливый,  
счастливый,  
счастливый.  
Счастливый, как Толик [5].

Здесь и «Людмила Оля», девочка шести лет, которая не умеет говорить, бегаёт по двору и отчаянно визжит, а замолкает только тогда, когда соседи дают ей конфету.

Еще один персонаж пространства дома, двора, Москвы («странно приемного града») – Ангелина Филипповна:

Все бывшие беспризорные  
кошачьи души микрорайона  
обретают себя здесь – в ее безразмерной  
однокомнатной [5].

Несмотря на «жестокий кошачий дух», «по безмолвному уговору никто из соседей никогда не пеняет» Ангелине и ее «ангелятам».

Весь подъезд терпит, когда вечерами «душевный участковый человек» Коля играет на «пандури-мандалине» и поет или на крыше читает «Отче наш» так, что слова спускаются по всем этажам.

Среди них и «Гога из 102-й», который «в год уронен был, бумбукнулся головой», над которым зло потешались дети.

А когда из окна обварили его кипятком,  
стало видно во все концы света – в любые дали,  
в ожидании скорой весь дом сбежался, весь дом,  
битый час, кружа, жужжа и держа Наталью.

И когда, Господь, Ты опять соберешь всех нас,  
а потом разберешь по винтику, мигу, слогу,  
нам зачтется, может, юродивый этот час,  
этот час избитый, пока мы любили Гогу [5].

Время календарное и культурно-историческое теряет свою ведущую роль с приближением Пасхи. После стихотворений «Вот и праздники близятся, как обещал поэт...» и «Ташкент», где время, пространство и персонажи сосредоточены вокруг событий Евангелия, темпоральные категории встречаются в текстах эпизодически. Так, обычный ход времени прекращается, уступая место размышлениям о жизни и смерти. Лексема «жизнь» и однокоренные в последних десяти стихотворениях книги становятся частотными и утверждают тему бессмертия:

С ревом – чего жалеть –  
тучный мешок распорот  
свищет и хлещет плеть  
ливень идет на город  
тьмушую тьму кося  
сушую сушь взрывая

Господи вот я вся  
мокрая но живая [5].

Тем, что может обессмертить человека, является поэзия (об этом говорит лирический субъект своему умершему другу, который позвонил (!) посреди ночи).

Итак, хронотоп книги Ирины Ермаковой «Улей» имеет сложную структуру. Составляющие образа пространства связаны с определенными аспектами образа времени и системой персонажей. Скрепляющим и гармонизирующим началом является ключевой образ «улья Господня». Художественный мир книги Ирины Ермаковой представляет собой метафору реального мира, но с помятованием о Боге, с акцентом на забытых и убогих в реальном пространстве. Именно такое произведение, по мнению Игоря Меламеда, содержит гармонию, способную стать доказательством Бытия Божьего, именно такое произведение может перешагнуть века, как о том написала в заключительном стихотворении книги Ирина Ермакова:

Отсутствие метафор видит Бог.  
Он всякое безрыбье примечает.  
Листая, Он скучает между строк,  
А то и вовсе строк не различает.

Но если лыком шитая строка  
Нечаянно прозрачно-глубока,  
Ныряет Бог и говорит: «Спасибо».  
Он как Читатель ей сулит века  
И понимает автора как Рыба [5].

### Литература

1. Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 3 / ред. тома, авт. вступ. ст. и прим. И.Д. Рожанский. М.: Изд-во «Мысль», 1981. 613 с.
2. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. 504 с.
3. Бек Т.А. Книга стихов как единство. Неакадемические заметки // Литература. 2003. № 2. С. 31–36.
4. Даль В.И. Толковый словарь живаго великорусскаго языка. Т. 3. [Репринт]. 2-е изд. М., СПб.: Изд. Книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882. 576 с.
5. Ермакова И.А. Улей: Книга стихов. М.: Воймега, 2007. 84 с. // Вавилон: Современная русская литература: [сайт]. URL: <http://www.vavilon.ru/texts/prim/ermakova4.html> (дата обращения: 17.01.2015).
6. Матаненкова Т.А. Поэтический мир Татьяны Бек: дис. ... канд. филолог. наук. Смоленск, 2012. 277 с.
7. Меламед И.С. О поэтах и поэзии: Эссе и статьи. М.: ОГИ, 2014. 204 с.
8. Мифы народов мира: Энциклопедия. Электронное издание. М., 2008. 1147 с.
9. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка: В 4 т. М.: Сов. энцикл.: ОГИЗ, 1935–1940 // Русская литература и фольклор: Фундаментальная электронная библиотека: [сайт]. URL: <http://feb-web.ru/feb/ushakov/ush-abc/0ush.htm> (дата обращения: 22.07.2015).

*Matanenkova T. A.  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## “HARMONY, GRANTED FROM ABOVE”: FIGURATIVE UNITY OF THE BOOK OF POEMS

Key words: the book of poems; image; Russian poetry; poetry beginning of XXI century; Irina Ermakova; Christian motives in Russian literature.

The article presents the results of the analysis of the system of characters in the book of poems by Irina Ermakova “Hive”. We study the imagery of characters, space and time. We find out the Christian aspect of the main image, which creates the semantic and compositional unity of the poetic book.



## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Гавриленков Алексей Фёдорович.** Смоленская Православная Духовная Семинария, профессор кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин; Смоленский государственный университет, доктор исторических наук, доцент. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5. 89107849960. aleksej.gavrilencov@mail.ru.

**Зыбина Тамара Михайловна.** Смоленская Православная Духовная Семинария, профессор кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, доктор педагогических наук, профессор. Россия, 214036, г. Смоленск, ул. Рыленкова, д. 42. 8(4812)594949. zybinat@mail.ru.

**Игумен Тарасий (Ланге Юрий Иванович).** Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по воспитательной работе. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. 8(4812)394276. igumen.tarasij@yandex.ru.

**Иерей Валерий (Рябоконь Валерий Викторович).** Смоленская Православная Духовная Семинария, старший преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, магистр богословия. Россия, 214013, Смоленск, ул. Черняховского 25, кв. 81. 89107610521. val-ryabokon@yandex.ru.

**Иеромонах Рафаил (Ивочкин Демьян Анатольевич).** Смоленская Православная Духовная Семинария, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, кандидат исторических наук, кандидат богословия. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5. 8(4812)394276.

**Ильина Анна Михайловна.** Смоленская Православная Духовная Семинария, заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, кандидат педагогических наук. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. 8(4812)394276. anna.ilina73@mail.ru.

**Казаков Михаил Михайлович.** Смоленская Православная Духовная Семинария, профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленский государственный университет, доктор исторических наук, профессор. Россия, 214013 г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5. 8(4812)394276. mmkaz@yandex.ru.

**Кулаков Константин Юрьевич.** Смоленская Православная Духовная Семинария, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, кандидат богословия. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5. 8(4812) 394276. kulakov.constanteen@yandex.ru.

**Матаненкова Татьяна Александровна.** Смоленская Православная Духовная Семинария, доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, кандидат филологических наук. Россия, 214020, г. Смоленск, ул. Шевченко, 62, 89203303727. mata-tatyana@yandex.ru.

**Протоиерей Георгий (Урбанович Юрий Язепович).** Смоленская Православная Духовная Семинария, ректор, кандидат богословия. Россия, 214000, Смоленск, ул. Тимирязева, 5. 8(4812)394276. urbanus-m@yandex.ru.

**Ребизов Олег Георгиевич.** Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по учебной работе, кандидат богословия. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. 8(4812)394276, rebizrat@yandex.ru.

**Урбанович Любовь Николаевна.** Смоленская Православная Духовная Семинария, руководитель отдела по научной и учебно-методической работе, кандидат педагогических наук. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. (4812)394276. urbanus-l@yandex.ru.

**Чмелёва Елена Викторовна.** Смоленская Православная Духовная Семинария, профессор кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, Смоленский государственный университет, профессор кафедры педагогики, доктор педагогических наук, доцент. Россия, 214015, г. Смоленск, 3-й Краснофлотский пер., д. 14. 8(4812)394276. elenaviktoria@yandex.ru.

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Gavrilentov A. F.** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Smolensk State University, Dr. of Sciences. aleksej.gavrilentov@mail.ru.

**Zibina T. M.** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Professor, Dr. habil. zybinat@mail.ru.

**Igumen Tarasy (Lange Yu. I.),** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Vice-rector for educational work. igumen.tarasij@yandex.ru.

**Fr. Valeriy (Ryabokon' V. V.),** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Master's. val-ryabokon@yandex.ru.

**Monk Raphail (Ivochkin D. A.),** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D.

**Ilina A. M.,** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D. anna.ilina73@mail.ru.

**Kazakov M. M.,** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Smolensk State University, Professor, Dr. of Sciences. mmkaz@yandex.ru.

**Kulakov K. Y.,** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D. kulakov.constanteen@yandex.ru.

**Matanenkova T. A.,** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D. mata-tatyana@yandex.ru.

**Fr. George (Urbanovich Yu. Ya.),** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D. urbanus-m@yandex.ru.

**Rebizov O. G.,** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D. rebizrat@yandex.ru.

**Urbanovich L. N.,** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D. urbanus-l@yandex.ru.

**Chmeleva E. V.,** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Smolensk State University, Dr. of Sciences. elenaviktoria@yandex.ru.

## информация

Ежегодный журнал «Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии» является научным изданием. Для публикации принимаются статьи по богословию, теологии, а также статьи по другим гуманитарным наукам (педагогика, психология, филология, история и др.), если их содержание связано с христианской тематикой. Статья должна быть оригинальным исследованием, опубликованные в других изданиях работы не принимаются.

Статьи должны соответствовать направлению журнала и Требованиям к оформлению. Авторы несут ответственность за соблюдение публикационной этики.

Передача статьи для публикации является автоматическим согласием автора на полнотекстовое размещение в открытом доступе на сайте Научной электронной библиотеки E-LIBRARY.

Рукописи направляются в электронном виде на e-mail: [jurnal.spds@yandex.ru](mailto:jurnal.spds@yandex.ru).

Все поступающие статьи рассматриваются членами редколлегии.

По решению редколлегии рукопись может быть отклонена или направлена автору на доработку с перечнем замечаний. На исправление статьи согласно требованиям отводится 1 неделя, после чего рукопись снова рассматривается редколлекцией.

Плата с авторов не взимается, гонорар не выплачивается.

## INFORMATION

An annual magazine «Theological herald of Smolensk Orthodox Theological Seminary» is a scientific publication. Publishes papers on theology and other humanities (pedagogy, psychology, philology, history and others), if their content is related to Christian themes. The article must be original research, articles published in other journals will not be accepted.

Articles must comply with the direction of the journal and the Requirements for formatting. Authors are responsible for compliance of publication ethics.

Sending article for publication is the author's consent to the full-text publication in Online Scientific Electronic Library (E-LIBRARY).

Manuscripts should be sent in electronic form by e-mail: [jurnal.spds@yandex.ru](mailto:jurnal.spds@yandex.ru).

The Editorial Board consider manuscripts. The manuscript may be rejected or sent to the author back for revision. For the correction the article is given 1 week.

Publication in the journal is free.

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

1.1. Рекомендуемый объем – от 20 000 до 40 000 знаков с пробелами.

1.2. Статьи представляются в следующем виде:

- редактор Microsoft Office Word;
- шрифт «Times New Roman»;

---

- кегль 14, текст печатается через 1 интервал;
- поля – стандартные настройки Microsoft Office Word (верхнее и нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое 1,5 см); параметры абзацев устанавливать автоматически с помощью опций меню «Абзац» (НЕ использовать пробел и табуляцию для установки абзацев);

- не использовать переносы;
- использовать следующие символы: кавычки «...» (при выделениях внутри цитат следует использовать другой тип кавычек, например, «... “...” ...»); тире обычное (–). Необходимо различать дефис и тире;
- обязательна проверка орфографии.

### 1.3. Порядок расположения (структура) текста:

- сведения об авторах на русском языке (фамилия, имя, отчество автора полностью; если авторов несколько, указываются все авторы); место работы каждого автора в именительном падеже; должность, ученая степень, ученое звание (если есть); контактная информация (страна, почтовый адрес с индексом, телефоны, e-mail) для каждого автора; указание тематической рубрики (УДК) (см. Приложение 1); указание источника поддержки, если статья печатается в рамках гранта.

Все сведения приводятся 14 кеглем, выравнивание по центру;

- наименование статьи (жирный шрифт, выравнивание по центру, НЕ использовать только заглавные буквы);

- ключевые слова (курсивом). Каждое ключевое слово или словосочетание отделяется от другого точкой с запятой;

- аннотация на русском языке (до 600 печатных знаков с пробелами), выделяется курсивом;

- основной текст статьи;

- литература (источники);

- сведения об авторах на английском языке (форматирование по центру): фамилия и инициалы автора, место работы (английский перевод названия научного учреждения должен соответствовать принятому в этом учреждении), ученая степень (Ph.D или Dr. habil.).

- название статьи на английском языке (оформление – как на русском языке);

- ключевые слова на английском языке (выделяются курсивом);

- аннотация на английском языке (выделяется курсивом).

### 1.4. Требования к оформлению структуры текста:

- названия параграфов внутри статьи печатаются полужирным шрифтом (без нумерации);

- название подпараграфов печатаются полужирным курсивом;

- цитаты и другие выделения внутри текста набираются только обычным шрифтом (курсив, подчеркивания слов, а также слова, набранные прописными буквами, полужирным кеглем и пр., не допускаются);

- нумерованный список пунктов дается в обычном порядке (1, 2, 3 и т.д.; а), б), в) и т.д.), каждый пункт начинается с нового абзаца;

- маркированный список пунктов допускается только в виде тире;

- список литературы располагается строго в алфавитном порядке в конце текста статьи и нумеруется автоматически;

- литература на иностранных языках располагается после литературы на русском языке по алфавиту языка, к которому относятся данные источники;
- электронные источники (например, веб-сайты) указываются в основном списке литературы в общем алфавитном порядке;
- список литературы оформляется по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления» (см. Приложение 2);
- ссылки на книги Священного Писания приводятся в скобках после цитаты с использованием общепризнанных сокращений, например: (Мф 12: 11 – 17). Синодальное издание Библии в список литературы не включается. Другие издания Священного Писания, в том числе на других языках, включаются в общий список литературы.

#### 1.5. Оформление содержания ссылок и сносок:

- сноски (на литературу) печатаются внутри статьи в квадратных скобках после цитаты, выделенной кавычками. Сначала указывается номер источника, а затем, после запятой – номер страницы: [1, с. 1]; Если источник не содержит страниц (например, материалы веб-сайтов), указывается только номер из списка литературы: [7].
- на каждый пункт в списке литературы должна быть хотя бы одна ссылка в тексте статьи;
- сноски на несколько источников с указанием страниц разделяются между собой точкой с запятой – [1, с. 14; 4, с. 34] или [7, с. 14; 8];
- поясняющие примечания помещаются внизу страницы с использованием опции «Ссылка – Вставить сноску». Избегать обширных примечаний.

#### 1.6 Оформление таблиц, использование особых шрифтов:

- статьи могут содержать таблицы, выполненные в редакторе Microsoft Office Word (опция «Вставка – Таблица»). Не допускается использование иных программ оформления таблиц. Нумерация таблиц сплошная, набирается полужирным шрифтом, выравнивание по правому краю. Названия таблицы набирается жирным шрифтом, выравнивание по центру.

Например:

**Таблица 1.**

#### **Классификация методов и приемов...**


- славянский, греческий и другие нелатинские слова необходимо оформлять через опцию «Вставка – Символ» (НЕ использовать специализированные шрифты).

## **ПРИЛОЖЕНИЕ 1**

### **Примерные индексы УДК для статей богословского и церковно-исторического содержания**

УДК 27 Христианство в целом.

УДК 27-284 Систематическое христианское богословие. Догматическое богословие.

---

УДК 271.2 Православная Церковь в целом.  
УДК 251 Гомилетика. История и теория проповеди (проповедничество). Проповедническое красноречие.  
УДК 266.1 Учение о миссионерском служении. Миссиология.  
УДК 261.4 Церковь и нравственность (мораль).  
УДК 27-9 Церковная история. Всеобщая история Христианской церкви.  
УДК 246 Христианское искусство и символика.  
УДК 726 Культовые здания и сооружения. Священные и погребальные здания.

Более подробный указатель делений УДК можно посмотреть на сайте: [http://www.naukapro.ru/osn\\_udk/teologia.htm](http://www.naukapro.ru/osn_udk/teologia.htm)

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### Образец оформления списка литературы

#### *Труды Святых Отцов, Учителей Церкви, лиц в священном сане:*

Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. 860 с.  
Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. IV. Кн. 1. М.: Радонеж, 1994. 430 с.  
Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники. Симферополь: «Таврия», 2002. 170 с.  
Иоанн (Шаховской), архиеп. Философия православного пастырства. СПб., 1996. 80 с.  
Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. 3. М., 1997. 292 с.

#### *Статьи из журналов и сборников:*

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. 1992. № 10. С. 76–86.

#### *Монографии:*

Тарасова В.И. Политическая история Латинской Америки. М.: Проспект, 2006. 494 с.

Книги трех авторов:

Pivovarov S.E., Tarasevich L.S., Rakhmatov M.A. International management. 4th ed. St. Petersburg: Piter, 2011. 540 p.

---

Книги четырех и более авторов:

Финансы и кредит: учеб. для студентов вузов, обучающихся по экон. специальностям / Н.В. Байдукова и др.; под ред. М.В. Романовского, Г.Н. Белоглазовой. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2011. 609 с.

Том из многотомного издания:

Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1976 – 1984. 215 с.

### ***Диссертации, авторефераты:***

Брынская О.П. Основные черты американской риторики новейшего времени: дис. ... канд. филос. Наук. М., 1979. 210 с.

Анисина Н.В. Методика обучения студентов негуманитарных вузов созданию научного текста: автореф. дис. ... канд. педагог. наук. СПб., 2002. 18 с.

### ***Интернет-ресурс:***

Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Отдел первый. Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли // Библиотека Якова Кротова: [сайт]. URL: [http://w\vw.krotov.info/history/O1/3/bolotov\\_2\\_001.htm](http://w\vw.krotov.info/history/O1/3/bolotov_2_001.htm) (дата обращения: 03.07.2009).

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ:  
ЕЖЕГОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Адрес редакции

Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.

8(4812)394276

[jurnal.spds@yandex.ru](mailto:jurnal.spds@yandex.ru)

[www.smolensk-seminaria.ru](http://www.smolensk-seminaria.ru)

Выпускающий редактор *Флиманкова И.*

Технический редактор *Алейник М.*

ООО «Свиток»

Лицензия ЛР № 6193 от 01.11.2001

Комитет по печати Российской Федерации

214025, Смоленск, ул. Нормандия-Неман, 31–216

Тел.: 8-910-787-82-59

Подписано к печати 5.11.2015 г. Формат 84x108 1/8.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «MinionPro».

Печ. л. 10,5 Тираж 500 экз. Заказ N