

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Солодкин Я.Г. ЦЕРКОВНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО В ТОБОЛЬСКЕ ПО ДАННЫМ СИБИРСКОГО ЛЕТОПИСНОГО СВОДА КОНЦА XVII В. (К ОПРЕДЕЛЕНИЮ РОЛИ ТОБОЛЬСКОГО СОФИЙСКОГО ДОМА В РАЗВИТИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НА ВОСТОКЕ РОССИИ)	3
Спичак А.В. ДЕЛОПРОИЗВОДСТВО ТОБОЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРИИ ПО ВОПРОСАМ О ПРИЧИНЕНИИ МУЖЧИНАМИ ТЕЛЕСНОГО ВРЕДА ЖЕНЩИНАМ (КОНЕЦ XVIII – НАЧАЛО XIX ВВ.)	10
Цысь О.П. О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ПРИЧТА И ПРИХОЖАН НА ТОБОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ В ПОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД (НА ПРИМЕРЕ БЕРЕЗОВСКОЙ БОГОРОДИЦЕ-РОЖДЕСТВЕНСКОЙ ЦЕРКВИ)	22
Митрофанов В.В. ЗАКРЫТИЕ ОЛЬГИНСКОГО МОНАСТЫРЯ И СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННАЯ АРТЕЛЬ НА ВОЛГОВЕРХОВЬЕ	31
Иеромонах Тихон (В.В. Тихомиров) РЕГИОНАЛЬНЫЕ ИЗДАНИЯ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЙ «ЦЕРКВИ» (20–30-Е ГГ. XX ВЕКА)	38
Фомин М.В. БАПТИСТЕРИИ РАННЕВИЗАНТИЙСКОГО ХЕРСОНА	41

СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ,
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Трыдуб В.А. ГАРМОНИЗАЦИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЛИЧНОСТЕЙ СУПРУГОВ КАК АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ	59
---	----

БОГОСЛОВСКИЕ НАУКИ, ФИЛОСОФИЯ, СЛОВЕСНОСТЬ

Шитиков П.М. ПЕРСПЕКТИВЫ КОРПУСНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ АНТИЧНЫХ ТЕКСТОВ	67
Васильев А.А. ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПОСМЕРТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К УСОПШИМ: ПРОБЛЕМА ВСКРЫТИЯ	71
Жданов Д.В. СОТЕРИОЛОГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТМОДЕРНА	74
Иеромонах Павел (Коротких) ВОЗМОЖНО ЛИ ОРТОДОКСАЛЬНОЕ РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ВЕЧНЫХ МУЧЕНИЙ?	81

СЛОВО МОЛОДОМУ ИССЛЕДОВАТЕЛЮ

Сингх С.С. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СУДОВЫХ СВЯЩЕННИКОВ В ЗАГРАНИЧНЫХ ПЛАВАНИЯХ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.	91
Ефимов С.А. ИЗ ИСТОРИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ: ПРОЕКТ РОССИЙСКОГО МИССИОНЕРСКОГО ОБЩЕСТВА МАКАРИЯ (ГЛУХАРЕВА)	96
Савчишкина А.К. ПРАВОСЛАВНАЯ СЕМЬЯ КАК ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СТАНОВЛЕНИЯ РЕБЕНКА	102
СООБЩЕНИЯ	107

Редакционная коллегия:

доктор исторических наук, профессор *В.В. Цысь* (главный редактор);
руководитель отдела образования и катехизации Нижневартовского благочиния *А.С. Кругликов* (ответственный редактор);
доктор психологических наук, профессор *М.Я. Дворецкая*;
доктор исторических наук, профессор *А.Г. Еманов*;
кандидат психологических наук, доцент *И.П. Истомина*;
доктор педагогических наук, профессор *Т.С. Комиссарова*;
кандидат философских наук, доцент *А.А. Лицук*;
кандидат исторических наук, доцент *О.П. Цысь*;
кандидат исторических наук *М.М. Чорев*;
кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент *П.М. Шитиков*

Общественный совет:

управляющий Ханты-Мансийской епархией, кандидат богословия, митрополит Ханты-Мансийский и Сургутский *Павел*;
ректор Нижневартовского государственного университета, доктор физико-математических наук, профессор *С.И. Горлов*;
директор Департамента образования администрации г. Нижневартовска *Э.В. Игошин*

Журнал индексируется в национальной библиографической базе данных научного цитирования РИНЦ



Учредитель: ФГБОУ ВО «Нижневартовский государственный университет»
Адрес редакции: Россия, 628602, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра,
г. Нижневартовск, ул. Ленина, 56

Изд. лиц. ЛР № 020742.
Подписано в печать 04.06.2019
Формат 60×84 1/8.
Бумага для множительных аппаратов
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 13,75
Тираж 400 экз.
Заказ 2086

Отпечатано в НВГУ
Россия, 628615, Ханты-Мансийский
автономный округ – Югра,
г. Нижневартовск, ул. Дзержинского, 11.
Тел./факс: (3466) 43-75-73;
e-mail: izdatelstvo@nvsu.ru

ISSN 2500-3143

© Нижневартовский государственный университет, 2019

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

УДК 93/99

Я.Г. Солодкин
Нижевартовск, Россия

ЦЕРКОВНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО В ТОБОЛЬСКЕ ПО ДАННЫМ СИБИРСКОГО ЛЕТОПИСНОГО СВОДА КОНЦА XVII В. (К ОПРЕДЕЛЕНИЮ РОЛИ ТОБОЛЬСКОГО СОФИЙСКОГО ДОМА В РАЗВИТИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НА ВОСТОКЕ РОССИИ)

Аннотация. Сибирский летописный свод в редакциях конца XVII в., особенно Головинской, содержит многочисленные известия о церковном строительстве в Тобольске со времени его основания, в частности, возведении Софийского (Успенского) собора – деревянного при архиепископе Герасиме и каменного, освященного митрополитом Павлом, а также храмов на святительском дворе, в других местах сибирской столицы. Нередко строительство церквей велось там вслед за опустошительными пожарами, самый страшный из которых произошел 29 мая 1677 г. Соответствующие записи, преимущественно делавшиеся по горячим следам очевидцами изображаемых событий, но иногда и задним числом, что привело к ошибкам, можно возвести к владычной летописи. Она создавалась в окружении митрополитов Корнилия и Павла, а не исключено, и при их предшественниках, начиная с архиепископа Макария.

Ключевые слова: Сибирский летописный свод; Тобольск; Софийский (Успенский) собор; святительский двор; архиепископы и митрополиты Тобольские и Сибирские; церковное строительство; пожары в Тобольске в XVII в.

Сведения об авторе: Солодкин Янкель Гутманович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

Контактная информация: 626606, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Нижневартовск, ул. Мира 3б, каб. 206; e-mail: roshist@mail.ru.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и администрации ХМАО-Югры, проект № 18-49-860002.

Крупнейшим памятником сибирской книжности второй половины XVII в. служит летописный свод, большинство редакций которого сложилось в «стольном» Тобольске. Они содержат обширный комплекс известий о церковном строительстве в «первоимянитом граде» Азиатской России – известий, позволяющих, в частности, судить об источниках этого свода и его происхождении.

В КЗ – старшей среди дошедших до нас редакций СЛС¹ – самой ранней церковью Тобольска, «срубленной» еще при основании острога в 1587 г. письменным головой Д.Д. Чулковым, названа Троицкая с приделом Николая Чудотворца (впоследствии на том месте, «позаде каменной палаты», находились Софийский двор и святительский сад) (ПСРЛ 1987: 139; см. также: Манькова 2015: 237)². Под 1609/10 и 1610/11 гг. в КЗ говорится о церквах – Успенской и (обыденной) во имя Николая Чудотворца, существовавших в тобольском мужском монастыре, перенесенном тогда на другое место³. В Успенской

¹ Заметим, что она была введена в научный оборот не Н.А. Абрамовым (Митрофанов 2016: 88), который лишь обращался к ее сведениям, а И.И. Тыжновым. См.: (Дронкина 2002: 86–88).

² Это известие повторено в Академической редакции СЛС (ПСРЛ 1987: 368, ср. 365).

А.М. Панченко вслед за В. Корсаковой писал, что в Тобольске была заложена первая в Сибири православная церковь (Памятники литературы 1987: 561). Но годом прежде такая церковь (Рождества Богородицы) появилась в Тюменском остроге. См.: (ПСРЛ 1987: 65, 88, 96, 115, 136, ср. 126; ПЛДР 1989: 566; Миллер 2000: 16, 182, ср. 174, и др.).

³ Этот монастырь возник в конце XVI в. См.: (Харина 2013: 36, и др.).

обитатели, когда ее в 1622/23 г. перевели с горы под гору, «на луг к Мостовой речке», по сообщениям летописца, возвели церкви Знамения (этот храм освятил «первопрестольник» Киприан 5 февраля 1624 г., перед отъездом в Москву) и во имя Зосимы и Савватия, которая в монастыре, расположенном за рекой, являлась самой ранней (ПСРЛ 1987: 143, 147).

Архиепископ Макарий, приехавший в Тобольск 1 апреля 1625 г., в город и соборную церковь вступил, если следовать КЗ, день спустя, «на праздник Похвалы Пресвятыя Богородицы. И во имя того праздника на своем святительском дворе сенную церковь поставил⁴ и иконами и всякими утварми украсил». Владыка Симеон, хиротонисанный 9 марта 1651 г., «на память святых сорока мучеников севастиийских», тоже, «приедучи в Тобольск (20 декабря того же года. – Я. С.) во имя их воздвигнул у себя на сенех против новых хором» (ПСРЛ 1987: 148, 157, ср. 154).

Примечательно, что Софийский собор впервые упоминается анонимным книжником в записи за 1642/43 г., когда служившего там священника Игнатия с владычным сыном боярским Г. Пироговым посылали в Кодский городок. В том же году, в ночь с 13 на 14 августа, этот собор сгорел, как и Софийский и святительский дворы, приходские церкви (ПСРЛ 1987: 153–154)⁵. 24 мая 1646 г., «в приезд» нового разрядного воеводы боярина И.И. Салтыкова, «окладывал архиепископ Герасим ... соборную и апостольскую церковь Софии Премудрости Божия с пределы» (боярин и пришел «на оклад церковной»), читаем в КЗ⁶. Тот же владыка и освятил новый собор 13 августа 1648 г. (ПСРЛ 1987: 155–157, ср. 267, 323, 348)⁷. Этот храм погиб, как мы узнаем из КЗ, в пожаре 29 мая 1677 г. (очевидно, самом страшном среди пережитых Тобольском), когда «все сгорело без остатку», в том числе архиерейский двор «и протчих 7 церквей», Знаменский монастырь. Вскоре, 7 августа 1680 г., огонь уничтожил рубленый город, Троицкую (Вознесенскую) и Троицкую церкви (последняя была устроена в городской стене как десятая по счету башня), а под горой – Богоявленскую церковь с колокольной. Следом «поставили» острог «вместо рубленого города, о трех башнях», а также Вознесенскую и Троицкую церкви (ПСРЛ 1987: 170–172).

По утверждениям летописца, 2 января 1683 г. митрополит Павел, вернувшийся из Москвы в Тобольск, «на гору, в соборную церковь, пришел»; там же в июле 1682 г. тоболяки присягнули царям Ивану и Петру. Однако эту церковь, уже каменную, Успения Пресвятой Богородицы, владыка освятил 27 октября 1685 г. и затем перенес туда из деревян-

⁴ Эта одноглавая церковь по своим размерам не уступала Софийскому собору. См.: (Харина 2011: 106).

⁵ Н.С. Харина заблуждалась, полагая, что сибирские летописцы сообщали о Киприане как строителе тобольской Софии (Харина 2011: 105). О сооружении этого пятиглавого храма в 1621 г. известно по документальным свидетельствам (см., например: (Буцинский 1999: 215–216)), которыми либо устными источниками летописец, очевидно, не располагал.

⁶ В действительности новый, тринадцатиглавый, Софийский собор был заложен при воеводе князе Г.С. Куракине (Буцинский 1999: 302), уехавшем из Тобольска 15 января 1646 г. (ПСРЛ 1987: 155). Е.В. Вершинин, повторивший летописную версию, привел документальные данные о подготовке к строительству этого собора в пору «сидения» в Тобольске предшественника И.И. Салтыкова. См.: (Вершинин 2004: 27).

Алексею Михайловичу тоболяки присягали в ноябре 1645 г. в соборной церкви «у Стретения Богородицы Владимирския, под горою»; Герасим же «с пожарнаго времени» жил в Знаменском монастыре (ПСРЛ 1987: 155).

⁷ В продолжении АР освящение этой соборной церкви неверно приурочено к 24 мая 1649 г. (ПСРЛ 1987: 99), т. е. ко дню, когда, но тремя годами ранее, она была заложена.

Тобольский владыка Симеон писал Алексею Михайловичу, что соборная церковь – «строение деревяное, большое, одними стенами не в одну тысячу стало. А и в церкви ... всякого строения, иконново и ризново, многоценно же». Предшественник Симеона Герасим возобновил и церковь Похвалы Пресвятыя Богородицы на святительском дворе (ЛП 2001: 288, 298).

ной Сергиевской церкви мощи прежних архиереев Макария, Герасима и Корнилия, устроив для них три гробницы (ПСРЛ 1987: 172–173, 175)⁸. Вероятно, сообщая о церемонии «крестоцелования» юным царям в Тобольске и возвращении туда митрополита Павла, летописец воспроизвел привычные формулировки (Солодкин 2018: 58), в данных случаях, однако, неуместные.

В ГР СЛС из интересующих нас сообщений повторено немало свидетельств КЗ (например, о Троицкой церкви как первой в Тобольске⁹, гибели церковей и святительского двора в пожаре 1643 г., присяге царям Ивану и Петру в соборной апостольской церкви, закладке и освящении Софийского собора архиепископом Герасимом (ПСРЛ 1987: 186, 190, 201, 218), но приведены и десятки других. Под 1601/02 г. сказано о строительстве церкви на Прямском звозе по «явлению» Николая Чудотворца¹⁰. Согласно ГР, Симеон в начале своего «престольства» «учинил» протопопа в старом соборе Тобольска – у Вознесения Господня (ср. ЛП 2001: 290; ПСРЛ 1987: 100, 268, 324)¹¹. 23 мая 1659 г. «в вечер», оказывается, в Знаменском монастыре от молнии загорелись две церкви – Знамения и (теплая) Трех святителей (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста). Пожар, вспыхнувший в подгородной части Тобольска 17 мая 1662 г., не пощадил церковь Владимирской Богородицы с колокольней¹².

Как мы узнаем благодаря ГР (в МР об этом не сказано), в 1668/69 и 1673/74 гг. в соборной церкви появились теплая трапеза и теплый придел всех святых. К 1670/71 г. летописцем отнесена постройка лестницы на Софийский звоз¹³. По сведениям неизвестного «слогателя» (в МР они не встречаются), 25 марта 1672 г. в городе сгорела Вознесенская церковь¹⁴; ее «с пределы» выстроили на месте сломанной угловой башни. ГР сохранила сведения о том, что 12 июля 1674 г. митрополит Корнилий заложил брусную Троицкую церковь на святительском дворе и «всякими церковными утварми украсил»¹⁵. К этой церкви, освященной уже 10 августа, была «доспета брусная трапеза шти сажень». 19 сентября следующего года Корнилий перенес в новую Троицкую церковь из Софийского собора тела архиепископов Макария и Герасима (ПСРЛ 1987: 191, 202, 205–206, 208–210)¹⁶.

⁸ Далее сказано, что митрополит Павел перед отъездом в Москву 2 февраля 1686 г. и 20 марта следующего года, когда (в вербное воскресенье) вернулся оттуда, в тобольской соборной церкви служил литургию (ПСРЛ 1987: 175, 176, ср. 223, 224, примеч. 16).

⁹ В «Описании о поставлении городов и острогов в Сибири по взятии ее ...» вопреки предположенной ему в НР и ТР Распространенной редакции Есиповской летописи эта церковь называется Вознесенской (ПСРЛ 1987: 252, 259, 312, 315; ср. Тыжнов 1898: 13, 69, 76, 188).

¹⁰ В МР СЛС, предшествовавшей ГР, этого известия нет. Мы находим его и в поздних редакциях свода, а в продолжении АР сказано, что Никольская церковь была заложена у Прямского (ныне Никольского) звоза мирянами, «а лес вожен был с Никольского бору» (ПСРЛ 1987: 98, 259, 316, 346).

¹¹ Известно, что «невеликая» церковь во имя Вознесения Господня была «поставлена» в «городе» Тобольска при первом разрядном воеводе окольничем С.Ф. Сабурове (Тобольский архиерейский дом 1994: 156; ср. Манькова 2015: 235), т. е. в самом конце XVI в., или же в 1601 г. (Буцинский 1999: 216, примеч.). «Властодержатель» И.И. Салтыков «с товарищи» построили Вознесенскую церковь взамен погибшей в пожаре 1643 г. См.: (ЛП 2001: 302).

¹² В МР об этом пожаре умалчивается. В двух поздних редакциях СЛС речь идет о гибели тогда в огне Богоявленской церкви. См.: (ПСРЛ 1987: 100, 271, 350).

¹³ См. также: (ПСРЛ 1987: 273, 328, 350).

¹⁴ Об этом сказано также в НР и ТР СЛС (ПСРЛ 1987: 100, 273, 328).

¹⁵ Тогда же, если следовать так называемому Сибирскому летописцу начала XVIII в., Корнилием была заложена каменная палата на святительском дворе. См.: (Дворецкая 1976: 411; Копылова 1976: 108, 112–113, и др.).

¹⁶ Заметим, что Корнилий умер в ночь на 24 декабря 1677 г. (ПСРЛ 1987: 170, 213, 274, 330, и др.), а не 22 декабря или в следующем году, как подчас утверждалось историками и литературоведами.

В ГР мы находим самое подробное повествование о тобольском пожаре 29 мая 1677 г. Редактор СЛС счел нужным сообщить, что тогда в Знаменском монастыре сгорели церкви Знаменская, Преображенская, Трех святителей, Казанской Богородицы, а на горе – храмы Вход в Иерусалим, «что зовомо Воскресение Христово, что на торговой площади», Троицкая церковь у гостиного двора, церковь Николая Чудотворца «высокого», Вознесенская, Софийская соборная, а на митрополичьем дворе – Троицкая, Сорока мучеников, «иже в Севастии», сенная, колокольня, архиерейские хоромы. «И вся церковная ограда тоболская красота в мале часе отъяся», – с горечью констатировал летописец. (Удалось спасти только иконы, книги и «прочую утварь» из соборной и приходских церквей) (ПСРЛ 1987: 212)¹⁷.

Судя по ГР, вскоре после неслыханного пожара началось восстановление погибших храмов. 14 июня 1677 г. в Знаменском монастыре там, где совсем недавно размещалась Преображенская церковь, заложили церковь Казанской Богородицы, «совершенную» и освященную до 1 сентября. 24 июня на прежнем месте стали строить Вознесенскую церковь; ее освятили уже 14 августа. В 1679 г., рассказывает летописец, заложили сразу пять храмов: Троицкий на святительском дворе (28 апреля; освящен 30 августа); во имя Николая Мирликийского, на прежнем месте, с приделом Димитрия Солунского (4 мая; освящен 3 декабря); Троицкий у гостиного двора, где располагался накануне (1 июня; освящен 21 марта 1680 г.); во имя Входа в Иерусалим, у торговой площади, также на прежнем месте (13 июня; освящен 5 июня 1681 г.); во имя Сергия Радонежского на святительском дворе – там, где ранее существовала Троицкая церковь, «над телесы» бывших архиереев (6 июля, освящен 23 сентября 1679 г.). По указанию летописца, в мае 1680 г. в софийском селе Преображенском¹⁸, что в Тобольском уезде, заложили и в августе того же года освятили церковь во имя Евфимия Суздальского, а на Софийском дворе – каменные палаты, «совершенные» в 1680/81 г. (ПСРЛ 1987: 212, 215).

Вслед за пожаром 7 августа 1680 г., во время которого сгорели церкви Вознесенская, Троицкая («подле града») и Владимирской Богородицы с колокольней (под горой)¹⁹, как можно установить, привлекая ГР, началось сооружение Богоявленской церкви на месте колокольни (в октябре того же года; освящена до наступления осени 1681 г.). В том же году были заложены Вознесенская церковь в городской стене (в мае, освящена в 1681/82 г.) и Троицкая у городской стены, поблизости от гостиного двора, на прежнем месте (в июне, освящена в 1682/83 г.) (ПСРЛ 1987: 216, ср. 276).

Несколько строк ГР отведено строительству при митрополите Павле Софийского (Успенского) собора, уже каменного. Его закладка в данной редакции СЛС отнесена к 3 июля 1681 г.; 22 апреля 1683 г. «почали созидать» эту церковь, «склали ... верх шеи немало не до главы», но 17 мая следующего года у храма рухнули столбы и обломилась своды, «верх весь паде внутрь церкви»; в 1684/85 г. храм «почали опять созидать» и освятили в октябре 1685 г. (В НР и ШР СЛС, где освящение нового Софийского собора подобно КЗ приурочено к 27 октября, «падение» столбов строившегося храма датировано 26 июня и поясняется, видимо, по воспоминаниям (Солодкин 2012: 117), отчего это случилось: «понеже столпы тонкости ради не удержаша великия тягости. А паде в noctное время, – сказано далее, – а людей Бог милостию своею сохранил» (ПСРЛ 1987: 216, 276, 351)). В ГР также констатируется, что 22 июля 1683 г. начали копать ров под каменную соборную колокольню. Она была «совершена» возле церкви Сергия Радонежского в 1684/85 г., когда на Софийском дворе заложили и каменные святые ворота, «на вратех

¹⁷ В поздних редакциях СЛС сообщается о гибели в то время трех церквей Знаменского монастыря и четырех – на горе, помимо соборной, и всего «Софийского двора» «без остатку» (ПСРЛ 1987: 100, 274, 330, 350–351, 374).

¹⁸ См. о нем: (Харина 2013: 36, и др.).

¹⁹ В более поздних редакциях СЛС указывается на гибель в этом пожаре Богоявленской церкви. См.: (ПСРЛ 1987: 100, 276, 332, 351, 375).

церкви Сергия Радонежского Чудотворца», а Сергиевскую церковь перевезли в софийское село Преображенское (ПСРЛ 1987: 219, 220; см. также: 278, 351)²⁰. Согласно ГР, в 1686 г., «апреля против 26-го числа», в Тобольске снова произошел пожар; сгорела церковь Богородицы Владимирской, огонь охватил Вознесенскую церковь, но ее сумели отстоять стрельцы полка окольного Ф.А. Головина (направлявшиеся в «Дауры»); в июле того же года под горой, на прежнем месте, была заложена и вскоре «совершена» «древяная» церковь Владимирской Богоматери²¹.

В 1687/88 г., читаем в ГР, по челобитной митрополита Павла часть слюды, добытой в Тобольском уезде, передали «на строение окончин к соборной церкви». Вскоре, в декабре 1688 г., от свечи сгорела церковь Петра и Павла, и разрядный воевода боярин А.П. Головин «по обещанию своему построил на том же месте» такую же церковь с приделом Чудотворца Нила Столбенского и «приложил» к ней всю утварь; 27 июня 1689 г. митрополит освятил этот храм, за что с церковным причтом был щедро одарен боярином. В октябре того же года по благословению владыки Павла «подле малой город» заложили каменную Троицкую церковь²². Наконец, в ГР упоминается про «новожиздущую церковь» Архангела Михаила, которую в 1688/89 г. строил отставной пеший казак И. Родионов (ПСРЛ 1987: 226–229).

В НР СЛС есть сообщение о закладке в 1684/85 г. по благословению митрополита каменной Преображенской церкви в Знаменском монастыре, освященной 6 сентября 1690 г. Об этом сказано и в двух списках ГР, где названный храм представлен Знаменским, начало его строительства отнесено к июлю, а про освящение не говорится (ПСРЛ 1987: 220, примеч. 65; 279, 335, 352)²³. Любопытно, что, как подчеркивается в НР, каменная Троицкая церковь, заложенная с санкции митрополита Павла на горе под городской стеной в 1689/90 г. и освященная 3 сентября 1690 г., была «строена на софейские казенные денги и на ево, архиерейские, келеные (келейные. – Я. С.) денги ж по его обещанию» (ПСРЛ 1987: 104, 283). НР, ТР, ШР СЛС содержат известия о возведении на Софийском дворе «у полат» сенной церкви «во имя сорока святых муче[ников] иже в Севастийском езере» (заложена 17 сентября 1690 г., освящена 13 октября того же года), о начале сооружения 5 октября 1690 г. в софийском селе Преображенском каменной Преображенской церкви (освященной 30 сентября следующего года), о закладке «под горою у торгу» каменной церкви Богородицы Владимирской 23 июля 1691 г. (ПСРЛ 1987: 104, 284, 338, 353). Создатель НР оставил и свидетельство о том, что к 6 января 1694 г. (празднику Богоявления) повелением митрополита Игнатия и воеводы ближнего стольника А.Ф. Нарышкина построена на казенные деньги «со [святыми] иконами сень на Иордань для освещения святых богоявленских вод», а 1 августа того же года «писана золотом с красками» за четыре дня сыном боярским С. Ремезовым «с ыконники» (ПСРЛ 1987: 105, 288)²⁴. Благодаря той же редакции и ТР СЛС известно, что 17 сентября 1693 г. А.Ф. Нарышкин «по обещанию своему» к находившейся в Софийском соборе чудотворной иконе Спаса «по-

²⁰ В двух списках ГР упоминается еще о сооружении ограды между святыми воротами и соборной церковью. В НР СЛС, кроме того, говорится о постройке каменных стен и башен на святительском дворе (ПСРЛ 1987: 102, 220, примеч. 66–66; 279, ср. 227).

²¹ В НР эта церковь названа Богоявленской (ПСРЛ 1987: 280).

²² Кстати, многочисленные факты строительства тобольских церквей во имя Троицы в XVII в. противоречат выводу И.Л. Маньковой о том, что такие храмы «выполняли роль своеобразных маркеров территории, подчиненной Московскому государству» (Манькова 2015: 237, ср. 232, 244, 246).

²³ В продолжении АР сказано про освящение храма 5 сентября. См.: (ПСРЛ 1987: 102).

²⁴ В ТР и ШР о Ремезове при этом не сказано. См.: (ПСРЛ 1987: 341, 353).

В одной из челобитных Семена Ульянова сына «написание» выносной часовни для «поставления» на Иртыше «иорданскаго освящения воды» отнесено к 1695/96 г. См.: (Алексеев 2005: 105).

стро[ил] ... киот резной золоченой серебром и с красками с [кору]нами, построен [пре]дивно» (ПСРЛ 1987: 105, 288, 341).

Итак, сложившиеся в конце XVII в. несколько редакций СЛС содержат много записей (больше всего их в ГР), причем с точными хронологическими определениями, о церковном строительстве в Тобольске²⁵, главным образом в годы святительства митрополитов Корнилия и Павла. Источниками этих записей, скорее всего, явилась владычная летопись того времени (Солодкин 2017: 152, 318, и др.; ср. Дворецкая 1984: 37, 51, 59, 71, 115), создатели которой, вероятно, постоянно фиксировали соответствующие факты. За предыдущий же период имеющиеся в СЛС данные о строительстве тобольских храмов единичны. Это может свидетельствовать о том, что до последней четверти «бунташного века» такая летопись или не велась в стенах Софийского дома, или ее не было в распоряжении «слогателей» КЗ и последующих редакций свода.

Литература

Алексеев В. Н. 2005. Новонайденная икона С.У. Ремезова «София Премудрость Божия» из Тобольского Успенского Софийского собора // Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. (отв. ред.). Семен Ремезов и русская культура второй половины XVII – XIX веков. Тобольск: РИО ГПНТБ СО РАН, 103–119 (Сер. «Книга и литература»).

Буцинский П. Н. 1999. Соч.: В 2 т. Т. 2 / Под ред. С.Г. Пархимовича; сост. Ю.Л. Мандрика. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики.

Вершинин Е. 2004. Пожарные разоренья // Родина. Спец. выпуск: Тобольск – живая былина, 26–28.

Дворецкая Н. А. 1979. Изменения в официальном сибирском летописании на рубеже XVII–XVIII вв. (Анализ Погодинского списка Сибирской летописи) // Покровский Н.Н. (отв. ред.). Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск: Наука, СО, 47–57.

Дворецкая Н. А. 1984. Сибирский летописный свод (XVII век). Новосибирск: Наука, СО.

Дворецкая Н. А. 1976. Спорный вопрос позднего сибирского летописания // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М.: Наука, 408–412.

Дронкина О. И. 2002. Об итогах и задачах изучения Книги записной // Солодкин Я.Г. (отв. ред.). Научные труды Нижневартковского государственного педагогического института. Сер. «История». Вып. 2. Нижневартговск: Изд-во НГПИ, 85–91.

Копылова С. В. 1976. Каменное строительство на Тобольском Софийском дворе в конце XVII в. // Известия СО АН СССР. Сер. общественных наук 11. Вып. 3, 108–114.

ЛП. 2001. Новосибирск: Сибирский хронограф (История Сибири: Первоисточники. Вып. X).

Манькова И. Л. 2015. Реконструкция православного ландшафта Тобольска XVII – первой половины XVIII вв.: приходские церкви // Стась И.Н. (отв. ред.). Историческая урбанистика: прошлое и настоящее города: Сборник научных статей всероссийской конференции с международным участием (г. Сургут, 14 ноября 2014 г.). Курган: ООО «Курганский Дом печати», 232–246.

Миллер Г. Ф. 2000. История Сибири. 2-е изд., доп. Т. 2. М.: Изд. фирма «Восточная лит.» РАН.

Митрофанов В. В. 2016. Очерки по истории Тобольска, Березова и Сургута в XIX веке. Екатеринбург: ФОРТ ДИАЛОГ-Исеть.

ПСРЛ. Т. 36 / Отв. ред. А.П. Окладников, Б.А. Рыбаков. 1987. М.: Наука.

ПЛДР: Конец XVI – начало XVII веков. 1987. М.: Художественная лит.

ПЛДР: XVII век. Кн. 2. 1989. М.: Художественная лит.

Покровский Н. Н., Ромодановская Е. К. 1987. Предисловие // ПСРЛ. Т. 36 / Отв. ред. А.П. Окладников, Б.А. Рыбаков. М.: Наука, 3–31.

²⁵ Утверждение, будто в редакциях СЛС, начиная с НР, сведения «о пожарах и строительстве (в том числе церквей. – Я. С.) Тобольска ... опускаются» (Покровский, Ромодановская 1987: 19–20; Ромодановская 1993: 421), следует признать ошибочным. На наличие таких сведений в этих редакциях свода давно обращалось внимание. См., например: (Дворецкая 1979: 52).

Ромодановская Е. К. 1993. «Описание о поставлении городов и острогов в Сибири по взятии ее» // Лихачев Д.С. (отв. ред.). Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 420–423.

Солодкин Я. Г. 2017. «Беседуя к вашей любви...»: Спорные проблемы истории сибирского летописания XVII века. Нижневартовск: Нижневартовский гос. ун-т.

Солодкин Я. Г. 2018. Сибирское летописание XVII – первой половины XVIII вв.: спорные и малоизученные вопросы. Нижневартовск: Нижневартовский гос. ун-т.

Солодкин Я. Г. 2012. Тобольские летописцы середины – второй половины XVII века. Нижневартовск: Нижневартовский гос. гуманитар. ун-т.

Тобольский архиерейский дом в XVII веке. 1994 / Изд. подг. Н.Н. Покровский, Е.К. Ромодановская. Новосибирск: Сибирский хронограф (История Сибири: Первоисточники. Вып. IV).

Тыжнов И. 1898. Заметки о городских летописях Сибири. Ч. 1: Летописи города Тобольска. СПб.: Типография И.Н. Скороходова.

Харина Н. С. 2011. Тобольский архиерейский дом как резиденция церковных иерархов (XVII в.) // Прищепа А.И. (отв. ред.). Актуальные вопросы истории Западной Сибири. Сургут. Сургут: Изд. центр СурГУ, 104–112.

Харина Н. С. 2013. Формирование и развитие церковно-корпоративного землевладения Тобольского архиерейского дома в XVII в. // Солодкин Я.Г. (отв. ред.). Источниковедческие и историографические аспекты сибирской истории: Коллективная монография. Ч. 8 / Нижневартовск: Нижневартовский гос. ун-т, 20–54.

Список сокращений

АР – Академическая редакция Есиповской летописи

ГР – Головинская редакция

КЗ – Книга записная

ЛП – Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подг.

Е.К. Ромодановская и О.Д. Журавель

МР – Миллеровская редакция

НР – Нарышкинская редакция

ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей

СЛС – Сибирский летописный свод

СО – Сибирское отделение

ТР – Томская редакция

ШР – Шлецеровская редакция

*Ya.G. Solodkin
Nizhnevartovsk, Russia*

CHURCH CONSTRUCTION IN TOBOLSK ACCORDING TO DATA OF THE SIBERIAN ALERT-RECORD END OF THE XVII CENTURY V (ON THE DEFINITION OF THE ROLE OF THE TOBOLSK SOFIAN HOUSE IN THE DEVELOPMENT OF SPIRITUAL CULTURE IN THE EAST OF RUSSIA)

Abstract. The Siberian chronicle arch in the editorial offices of the late 17th century, especially Golovinskaya, contains numerous news about church construction in Tobolsk since its foundation, in particular, the construction of the Sophia (Assumption) Cathedral – wooden by Archbishop Gerasim and stone, consecrated by Metropolitan Paul, and the temples in the Holy Metropolitan Court, in other places of the Siberian capital. Often the construction of churches was carried out there after the devastating fires, the worst of which occurred on May 29, 1677. Relevant records, mostly made hot on the heels of eyewitnesses of the events depicted, but sometimes in hindsight, which led to errors, can be erected to a vivid chronicle. It was created surrounded by the metropolitans of Cornelius and Paul, and not excluded, and with their predecessors, starting with Archbishop Macarius.

Keywords: The Siberian Chronicle Code; its first editions; Tobolsk; the Sophia (Uspensky) Cathedral; the Holy Metropolitan Court; the Archbishops and Metropolitans of Tobolsk and Siberia; church construction; fires in Tobolsk in the 17th century.

About the author: Solodkin Yankel Gutmanovich, doctor of historical sciences, Professor, Department of Russian History, Nizhnevartovsk State University.

УДК 930.253

*А.В. Спичак
Нижневартовск, Россия*

ДЕЛОПРОИЗВОДСТВО ТОБОЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРИИ ПО ВОПРОСАМ О ПРИЧИНЕНИИ МУЖЧИНАМИ ТЕЛЕСНОГО ВРЕДА ЖЕНЩИНАМ (КОНЕЦ XVIII – НАЧАЛО XIX ВВ.)

Аннотация. В статье рассмотрено правовое положение женщин относительно защиты от насилий со стороны мужчин в России в конце XVIII – начале XIX вв. Автором представлены результаты исследования содержания дел Тобольской духовной консистории об избиении мужчинами своих и чужих жен и сестер, выявлены общие черты в составлении просительных документов со стороны пострадавших, выделены этапы производства по таким делам в рассматриваемый период, изучено отношение Русской православной церкви к данной проблеме.

Ключевые слова: Русская православная церковь; Тобольская епархия; Тобольская духовная консистория; гендерное насилие; побои; наказание; епитимия; этапы делопроизводства.

Сведения об авторе: Спичак Александра Владимировна, кандидат исторических наук, научный сотрудник лаборатории комплексных исследований социальных систем ФГБОУ ВО «Нижневартовский государственный университет».

Контактная информация: 628615, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Нижневартовск, ул. Нефтяников, д. 37, кв. 103, тел.: 8(912)530-50-23; e-mail: spichak-89@mail.ru.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и администрации ХМАО-Югры, проект № 18-49-860002 p_a.

Вопросы положения женщины издавна являются предметом международно-правового регулирования и деятельности национальных правительств. Несмотря на совершенствование законодательства, принятие и подписание ряда международных документов в рамках ООН, правовое положение женщин, как и раньше, зачастую оставляет желать лучшего (Парыгина 2009: 3). Поэтому важно обращение к прошлому, чтобы не допустить прежних ошибок в настоящем и будущем.

Только XIX в. заложил фундамент процесса осознания женщинами своего угнетенного положения (Парыгина 2009: 3). В данной работе исследуется более ранний период – конец XVIII – начало XIX столетий (точнее, 1794–1821 гг.), – который можно считать переходным, так как ранее женщины фактически не были защищены от гендерного насилия. В рассматриваемый период начинают появляться первые, хотя и достаточно мягкие, наказания за жестокое обращение со слабым полом.

В последние десятилетия активно разрабатывается вопрос о защите прав и интересов женщин в России. Юристов интересует криминологическая характеристика современной бытовой преступности и меры по ее предупреждению, социологи рассматривают супружеское насилие как социальную проблему, изучают социальные условия насилия в семейном поведении, в частности, исследуются внутренний разлад в семье, проблемы внутрисемейных насильственных преступлений. Исторических трудов, посвященных отдельным аспектам семейной жизни до революции 1917 г., немного. Однако вопросы о причинении

телесного вреда женщинам со стороны мужчин в конце XVIII – начале XIX вв. по сей день остаются неизученными. Нами данная тема впервые разрабатывается на основе архивных документов, что увеличивает ее актуальность.

По утверждению И.В. Родиной, в России, как и во всей Европе, весьма распространенное насилие в семье – явление конкретно-историческое, определяемое особенностями моральной парадигмы того общества, в котором оно присутствует (Родина 2006: 17).

Главенство мужчин над женой, детьми и слугами являлось социальной нормой, отражающейся еще в обрядах и ритуалах древности. Более того, в летописных сказаниях первой четверти XI в. сообщается о праве мужа на жизнь жены (вплоть до умерщвления) (Родина 2006: 17–18). Преступлениям, связанным с причинением физического вреда здоровью жен, в законодательстве X–XVI вв. практически не уделялось внимания, вплоть до XVI в. не существовало определенного наказания за убийство мужем жены. Каждый случай рассматривался самостоятельно, а наказания назначались по усмотрению суда. Однако говорить о том, что никакой защиты женщины от побоев мужа не существовало, преждевременно. Запрещалось обращение супругов в суд с жалобами друг на друга, однако подобного рода прецеденты случались, хотя наказание виновника ограничивалось рекомендациями (Игнатович 2003: 6–13). Так, часть дел Тобольской духовной консистории (далее – ТДК) по прошениям о разводе заканчивались советом епархиального архиерея о примирении супругов.

Со временем семейные нравы были смягчены, и муж уже не мог безнаказанно убить свою жену. Однако в дореволюционной России отсутствовал запрет на применение насилия над женщинами. Напротив, в XVI–XVIII вв. мужчины часто получали советы воспитывать жен побоями (Цатурова 2011: 97). Законодатель предусматривал также возможность родителей ограждать своих дочерей от бытовых насильственных действий со стороны мужа. В случае установления факта семейно-бытового насилия родители имели право «бить челом патриарху». В большинстве случаев виновнику грозило церковное наказание. В эпоху российского абсолютизма наметилась тенденция к уравниванию супругов обоего пола в личных, семейных отношениях. За преступления друг против друга они должны были подвергаться одинаковому наказанию, однако на практике привилегированное положение мужа все еще сохранялось (Игнатович 2003: 6–13).

В XVII в. начало созреть убеждение в необходимости оградить личность жены от произвола мужа, вследствие чего впервые произошло вмешательство светской законодательной власти в семейные отношения. На протяжении XVII–XIX вв., несмотря на все попытки государства улучшить положение женщин в семейно-бытовых отношениях, жены по-прежнему подвергались притеснениям со стороны мужей. Данное обстоятельство было связано с устоявшимися в народе традициями и пониманием «правильных» взаимоотношений между супругами – подчинением жены мужу, а также с нежеланием власти на местах претворять в жизнь новые законы. Поэтому нередкими, в особенности в «глубинке», являлись случаи насилия мужей над женами и даже убийства последних. Наказания же за совершение подобных преступлений оставались достаточно лояльными (Игнатович 2003: 15).

Битье мужьями жен в патриархальной семье с целью «вразумления» по обычному праву преступлением не являлось. Жители села были убеждены в праве мужика «наказывать», или, как говорили в деревне, «учить» свою бабу. Но убийство супруги воспринималось крестьянами как тяжкий грех и преступление (Безгин 2016: 27). Поэтому, если женщина понимала, что побои супруга скоро доведут ее до смерти, и это могли подтвердить свидетели, например, начальство мужа, то церковь могла хотя бы не развести, а разрешить пострадавшей жить отдельно от обидчика.

С принятием христианства на Руси брачно-семейные отношения входили в компетенцию церкви. К ведению церковного суда относились, помимо всех религиозных, преступления, касавшиеся брачного/семейного союза и чистоты нравов. В Кормчих книгах в

«Первом каноническом послании св. Василия Великого к Амфилохию Иконийскому» приводилось правило о расставании супругов. Жена должна была принимать мужа и сохранить семью в любом случае, что бы ни происходило, даже если муж изменяет и бьет ее: «Ибо аще потому, яко биема была, и не стерпела ударовъ: то подобало паче претерпети, нежели разлучатися съ сожителемъ». Жестокое обращение мужа с женой практически не становилось основанием для развода (Родина 2016: 18–19), что подтверждают и архивные документы. В ответ на жалобу женщины епархиальные власти могли предложить в лучшем случае отдельное проживание.

На взгляд социологов, мужчина, применяя насилие в любой форме по отношению к жене или сестре, осознавая свое половое превосходство, точно так же мотивирован по отношению и к другим женщинам. Он не применяет к ним насильственные действия только вследствие существования социальных запретов, в качестве которых выступают законы и общественное мнение (Порьгина 2009: 9). Таким образом, одна из причин насилий по отношению как к своим женам, так и к чужим, крылась в психическом состоянии мужчины, его потребности самоутвердиться за счет слабого пола. В конце XVIII – начале XIX вв. мужчина понимал, что не получит серьезного наказания за свои действия, даже если побьет чужую жену. Подчас нападению подвергались те женщины, которые были лишены защиты, например, имели супруга со слабым здоровьем.

Следует отметить, что избивание жен было распространенным явлением среди всех сословий (Родина 2006: 19). Женщины страдали не только от своих мужей, но и от других мужчин.

В Государственном архиве в г. Тобольске находятся на хранении дела ТДК по прошениям женщин и их представителей о защите. Судя по этим документам, наказывали только тех мужчин, чьи побои приводили к более или менее серьезным последствиям. Избивание чужой жены обычно наказывалось более строго, чем своей.

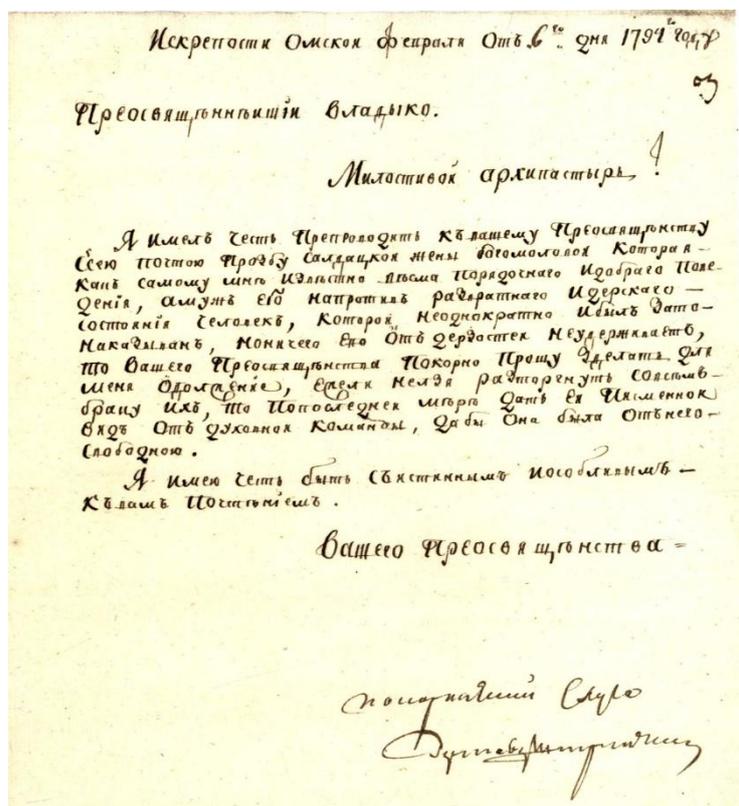
Описания нанесенного ущерба, содержащиеся в медицинских свидетельствах и просительных документах, больше походят на тексты триллеров, чем на официальные документы, невозможно не сопереживать «героиням» дел ТДК.

Обычно прошения о расторжении брака подавали архипастырю в ТДК, однако при нахождении в полевом батальоне женщины обращались к непосредственному начальству их мужей, а они уже составляли отношение владыке.

Согласно одному из дел ТДК о причинении телесного вреда женщинам со стороны мужчин, пострадавшая обратилась с просьбой о защите к начальнику ее супруга – командующему Сибирским корпусом генерал-поручику Густаву Густавовичу Шрандману, который, в свою очередь, составил сообщение архиепископу Варлааму I (Петрову) от 6 февраля 1794 г. (получено 13 февраля) следующего содержания (здесь и далее сохранена авторская орфография): *«4-го мушкетерского полевого батальона мушкетера Богомолова жена Парасковья Сергеева дочь в поданном ко мне доношении прописывая, что по выходе ее за оногo мушкетера в замужество девкою назад тому девятый год чрез короткое время, не зная с чего, повел он жизнь свою весьма распутно и несвойственно женатому человеку, как то стал пьянствовать и играть в карты и в кости, отчего, хотя она и старалась, уговаривая его удерживать, но он несмотря на ее советы, причинял ей за то несносные побои, и, ... ставая от тех своих гнусных поступков время от времени оные умножал, а на последок прошедшего 1793-го года в осеннее время без всякой причины бил ее весьма бесчеловечно, от чего находилась она недель с шесть больна, причем растоптал у ней ногами живот, и оттого высыпались черева, в чем свидетельствована была она тогда штаб-лекарем..., а сверх того что тот муж ее прибитый в то время взял топор, вытаща в сени страцал убить, до смерти, однакож случившимся на тот раз людьми, до того был недопущен, да и после того нередко сеи смертельной опасностью была она им угрожаема, по каковым частовременным и бесчеловечным безвинно причи-*

няемым ей от мужа своего побоям имея всегдашние припадки, не надеется чтоб он переменил ту свою распутную жизнь, и дабы не могла она в самом деле по его намерению прежде времени лишиться жизни, не хотя с ним жить, просить о разводе с показанным мужем, мушкетером Богомоловым, их брака, я, сообразя все вышепротисанные чинимые мушкетером Богомоловым гнусные поступки, и жене его частовременное бесчеловечное битие, не оставил приказать учинить обо всем том прикорпусном дежурстве разбирательство, по которому как он, Богомолов, во всех показуемых женою его поступках, особливо по представленному при том штаб-лекаря ... в растоптании у ей живота и о высыпании наружу черев свидетельству (которое при сем оригиналом прилагаю) оказался виновным, то приказал я его, Богомолова (поскольку он тогда состоял капралом), написать за оное в рядовые с наказанием тростями; что же принадлежит до брачного их разлучения, то как оное в силу докладных Святейшего Синода пунктов 1722-го года апреля 12 дня и подписанной на оные сего Императорского Величества блаженные и вечной славы достойные памяти, государя Петра Великого, резолюции следует до рассмотрения духовного правительства, в таком случае об оном Вашему Преосвященству на рассмотрение честь имею сообщить, и просить, дабы повелено было по тем самым обстоятельствам брак их расторгнуть, ибо та солдатская жена в добром ее поведении при батальоне довольно замечена, следовательно, по распутному мужа ее поведению и жить с ним никак не может, на что имею ожидать Вашего уведомления, в прочем я имею честь быть с истинным почтением» (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 4. Д. 1536. Л. 1а–1а об.). Таким образом, так как Парасковья отличалась не в пример мужу достойным поведением, она могла рассчитывать на развод, о чем просил владыку ее защитник.

В течение одного дня генерал-поручик отправил два сообщения – с подробным описанием сложившейся ситуации и с коротким текстом, подводящим итог его рассказа: «Я имел честь препроводить к вашему Преосвященству сею почтою просьбу солдатской жены Богомоловой, которая, как самому мне известно, весьма порядочного и доброго поведения, а муж ее, напротив, развратного и дерзкого состояния человек, который неоднократно и был за то наказан, но ничего его от дерзости не удерживает, то Вашего Преосвященства покорно прошу сделать для меня одолжение, ежели нельзя расторгнуть совсем брак их, то по последней мере дать ей именной вид от духовной команды, дабы она была от него свободна» (рис. 1) (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Д. 1536. Л. 3). Следует отметить, что в кратком варианте обращения Г.Г. Шрандман уже не просит о разводе, а соглашается на отдельное проживание пострадавшей от ее мужа. Не исключено, что командующий Сибирским корпусом знал «азы» психологии, хотя, возможно, и не осознавал этого, так как использовал метод предложения большего, заранее соглашаясь на меньшее. Таким образом, если архиепископ отказал бы (как это и случилось) в разводе, то согласился бы на раздельное проживание супругов.



**Рис. 1. Отношение командующего Сибирским корпусом генерал-поручика
 Густава Густавовича Шрандмана архиепископу Варлааму I (Петрову). 6 февраля 1794 г.
 ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Д. 1536. Л. 3**

15 февраля в докладном реестре ТДК записала решение отлучить пострадавшую от «сожительств» со своим мучителем, «дабы не могло от зверского его к ней обхождения последовать и смертного убийства», расторгнуть их брак и представить преосвященному определение «на подтверждение» (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Д. 1536. Л. 4). Определение ТДК, соответствующее современному протоколу, было составлено только в мае 1794 г., число не указано, причина задержки производства по делу не обозначена. В документе содержится разрешение Богомоловой жить при той команде, в которой состоял ее муж в том месте, где она пожелает, и приказ начальству ее супруга иметь за ним наблюдение, «чтобы от Богомолова какие зловерные поступки на жизнь жены его произойти не могли, то к охранению жены его от того» по пункту 30 Устава о должности Управы благочиния и в отделениях 8 и 9 «Правил обязательств общественных» «Наказа управе благочиния» Устава Благочиния или Полицейского 1782 г. Указанные правила гласили: «VIII. Муж да прилепится к своей жене в согласии и любви, уважая, защищая, и извиняя ее недостатки, облегчая ее немощи, доставляет ей пропитание и содержание по состоянию и возможности хозяина. IX. Жена да пребывает в любви, почтении и послушании к своему мужу, и да оказывает ему всякое угождение и привязанность аки хозяйка». В делах более позднего периода мы не находим определения ТДК, они были заменены на выписки из ее журнала.

16 мая архиепископ в резолюции веля «учинить по сему определению», на полях определения дописал: «доколе не откроются обстоятельства с его (мужа. — А. С.) стороны, следующие к совершенному расторжению сего брака, дотоле ему мушкетеру Богомолу и жене его в другие браки вступить запретить». Таким образом, жестокого отношения было недостаточно для развода, нужны были более весомые основания. Г.Г. Шрандман предоставил несчастной убежище, о чем известил ТДК. 31 мая 1794 г. архиепископ Варлаам в своем ответном письме генерал-поручику изложил утвержденные им положе-

ния из определения ТДК (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Д. 1536. Л. 5–8). При обращении через начальство мужа многое зависело от проявленного внимания и сочувствия. Прасковье очень повезло, что генерал-поручик оказался понимающим человеком.

15 марта 1799 г. Прасковья сама подала в Омское духовное правление «покорнейшую просьбу» о разводе, мотивируя это тем, что ее муж *«в совершенный порядок к брачному союзу придти не мог по обращении его во всегдашнем пьянстве»* и продолжал *«напрасные побои»*, отчего она *«дошла ... до самой сути и последней крайности сил ... коих более терпеть и сносить от него»* была *«не в силах»*. Женщина также указала, что пыталась наладить семейную жизнь, однако ее старания не привели к успеху: *«сколько я ни прилагала к нему моих чувствительных возможностей к лучшему в сожитии порядку, но все сии обстоятельства остались тщетными, но еще наиболее к ... мне отягощению и горести; и за таким моим чрезвычайно последним случаем в жизни угрызенной»*. Просительница выразила свое решение: *«более жить с ним и слыть его женой не желаю»*, объясняя это тем, что *«он и по дню обращается во всегдашнем пьянстве и ведет развратную жизнь, намеревает как мне известно большее нанести мне изнурение, или лишит вовсе меня жизни»*. Заклучала прошение по традиции просьба подать духовному правлению представление в ТДК о разводе и *«по таким молодым летам»* (*«от роду только тридцать лет»*) вступлении во второй брак. Через 4 дня Омское духовное правление представило в ТДК «покорнейший рапорт», препровождающий прошение Прасковьи и только 3 апреля владыка в резолюции приказал приобщить данные документы к сообщению Г.Г. Штрадмана (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Д. 1536. Л. 9–11 об.). К сожалению, остается неизвестным, добилась ли Прасковья расторжения брака. Хочется верить в положительный исход дела. Следует отметить, что практически все изученные нами прошения о разводе за XVIII – начало XX вв. содержат просьбу о вступлении в следующий брак.

Таким образом, обращения к архипастырю содержали подробное описание всех мучений, которые пришлось пережить пострадавшей, и обязательную оговорку о том, что супруга всеми силами старалась изменить поведение мужа, ведя с ним беседы, но часто встречала еще более агрессивное отношение.

Важно было указать также, что побои совершались «безвинно», то есть жена была ни в чем не виновата, ее поведение никак не провоцировало такие поступки. Для того чтобы увеличить шансы на положительный исход дела и добиться развода, даже наказания мужа, причем второе не являлось для просительниц обязательным (об этом даже не писали в прошениях), желательно было приложить к подаваемым документам доказательную документацию, например, медицинские свидетельства (рис. 2), фиксирующие последствия побоев. Значимым фактором было ведение женщиной благочестивого образа жизни, что свидетельствовало в ее пользу при рассмотрении дела.

Свидетельство

4

Подписана мною Его высокопреходителствы
 господина генерала поручика и полковника
 Степана Ефимовича Шрамкина; осмотрелъ
 я нижеподписавшейся жену парасковью, са-
 ладки 4^{го} мушкетерскаго полка Петра
 Петровича Богомолова, и увиделъ: что
 мещанинъ все ей члены и тела съ наружи
 силно помяты; но срезъ безмерное насилие
 Матюгина упроба изъ своего места изъ-
 наруже въ плечена; итакъ, что опъ ресто-
 ние приключенія последовать должно было
 срезъ выхайное катоническа итегъ, виче рто-
 сарсия; опъ сего мещанинъ последуетъ захотни
 и во всю жизнь страдающа болезненные, но и-
 уре деиспешительная неспособность изъ супруже-
 сному сожитию. въ семъ подписуюсь.

3^{го} дня 1794^{го} года. штаб-лекарь Иванъ
 Работъ

Рис. 2. Свидетельство штаб-лекаря о последствиях побоев, нанесенных П.С. Богомоловой
 ее мужем. 3 февраля 1794 г. ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Д. 1536. Л. 2

Среди архивных документов не было встречено ни одного дела, согласно которому женщина после совершенного ее супругом правонарушения сразу же подавала на него жалобу владыке. Наоборот, следуя традициям послушания, выработанным целыми поколениями в православной культуре, женщина до последних сил сносила нетерпимое отношение к себе со стороны мужа. И только когда становилось ясно, что дальнейшее проживание с супругом привело бы к ее гибели, женщина решалась на развод.

За побои своей жены (в пьяном виде), приведшие к ее смерти, в конце XVIII в. наказывали еще очень лояльно. Так, крестьянина Омутинской волости Ялуторовского заказа Василия Васильева Ялуторовский нижний земский суд, следуя императорскому указу, полученному из Тобольского наместнического правления, 7 февраля 1789 г. наказал 30 ударами кнута и отослал 24 марта для наложения епитимии в Ялуторовское духовное правление, о чем последнее 30 марта составило «покорнейшее доношение» архиепископу Варлааму I, без резолюции которого держать колодника в духовном правлении не было «удобности». Преступника до получения ответа от владыки отправили обратно в суд. 9 апреля преосвященный в резолюции велел осужденному исполнять 12-летнюю епитимию при приходской церкви под присмотром духовного отца, то есть виновного даже не посадили в тюрьму, а выполнение епитимии не являлось суровым наказанием, которое могло бы отбить охоту еще раз погубить кого-то. Указ из ТДК с решением архипастыря от 20 апреля (№ 547) был получен духовным правлением через неделю, 24 мая епархиальное начальство получило ответный рапорт за 9 мая (№ 235) о том, что духовное правление известило причт церкви об отправлении к ним В. Васильева, дав им «расписание», по которому клирики обязывались рапортовать о поведении преступника 3 раза в год и извещать, кто будет содержать преступника (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 4. Д. 413. Л. 1а, 2–3 об.).

ТДК приходилось рассматривать дела об избиении мужчинами не только своих, но и чужих жен, как, например, в следующем деле. На одни побои суд мог не обратить внимания. Для возбуждения дела в суде и в сообщении ТДК для наложения епитимии должны были иметься более печальные последствия. 10 июня 1802 г. ТДК получила сообщение из Тобольского уездного суда об избиении вогулом Кондинской волости Яковом Родионовым жены вогула Татьяны Яковлевой, что повлекло за собой выкидыш. По этой причине, после проверки дела в Тобольской палате суда и расправы 19 мая 1802 г., Тобольский уездный суд определил *«выписать из дела принадлежащие термины»* и сообщить в ТДК: оказалось, что на Татьяну набросилась вся семья Родионовых – вначале Марья Алексеева, затем ее дочь Анна и потом муж Яков Родионов. После краткого объяснения приводится подробное изложение всех обстоятельств дела: ясашные вогулы Кондинской волости Аминских юрт «Протопий» Родионов и его сосед, сын указанного Якова Влас Родионов, в феврале 1802 г. (число рассказчик забыл) наварили брагу для продажи приезжающим из других селений вогулам. В этот день в гости к Протопею *«для питья браги»* зашла жена его соседа Марья Алексеева с дочерью Анной, и *«не известно с чего начала ему ... и жене его выговаривать, что он, Протопей, лежит болен, но жена его ... за живого уйдет замуж и ругали ее всячески, на что жена его отвечала, что замуж за другого, ни за кого она выйти не намерена, и, не дав более ничего говорить, схватив они жену его за волосы, сибли с ног»*. «Протопий» и гостивший у него вогул Илья Васильев из Леушинской волости оттащили нападавшую и вытолкнули за дверь, а ее дочь Анна осталась в доме, *«ругаясь всячески»*. Позже в дом к «Протопию» пришел сын Марьи Федор и, схватив первого за волосы, *«бил сколько ему было угодно»*; на помощь пострадавшему пришел опять-таки Илья Васильев. Следом появился Яков Родионов и избил беременную жену «Протопия» Татьяну Яковлеву, которая лишилась ребенка и даже спустя какое-то время, после похорон, чувствовала *«во всем корпусе болезнь»*. В доме в тот момент находились «Протопий», Влас и еще два свидетеля – проживавший в Аратинских юртах вогул Дмитрий Алетин¹ и девица из Никотинских юрт Анна Шакова², то есть пять взрослых, из которых четверо – мужчины, трое из них были здоровы, тогда как муж потерпевшей «Протопий» болел. Остается неясным, почему они позволили Якову бить лежащую Татьяну кулаками, неужели все настолько боялись Якова или он был настолько сильнее остальных? Одной из причин данного преступления стало, возможно, распитие с самого утра браги. Допрошенная Татьяна подтвердила показания «Протопея» и добавила, что ее спасли Илья Васильев и Влас. На следующий день после выкидыша «Протопий» объявил о случившемся десятнику Аминских юрт Андрею Иванову, а затем старшине Кондинской волости Козьме Павлову (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 5. Д. 948. Л. 2–5). 13 июня 1802 г. ТДК на своем заседании заслушала обстоятельства дела. Выписка из журнала ТДК представляет интерес, так как первая ее половина написана аккуратным почерком, а потом, на середине предложения, меняется составитель и дальше разобрать текст практически невозможно. По какой причине сменился автор данного так называемого протокола, неизвестно, возможно, ему пришлось срочно отлучиться. 17 июня архиепископ Варлаам I одобрил решение ТДК, 23 июня был отправлен указ (№ 200) священнику Кондинской волости Стефану Тюшеву³ о присмотре за наказанным по правилу 23 Анкирского Собора пятилетней епитимией Яковом Родионовым. Подтверждение преосвященного в виде резолюции отсутствует, имеется только упоминание о том, что оно записано в книгу под № 53 (Л. 6–7).

Следующее дело, похожее по содержанию на предыдущее, посвящено наложению епитимии на крестьянина Ялуторовской округи Тимофея Орлова. Он избил крестьянку Марину Лескову, что привело к преждевременным родам и последующей смерти младенца.

¹ Фамилия написана неразборчиво.

² Фамилия написана неразборчиво.

³ Фамилия написана неразборчиво.

ник благоразумными своими наставлениями» приведет Т. Орлова «в чистосердечное пред Богом в сем прегрешение, раскаяние». Преосвященный одобрил решение ТДК о том, что «в уменьшении оной епитимии и в удостоении Святых тайн причастия, поступать, буде усмотрены будут в нем (Т. Орлове. – А. С.) плоды достойные покаяния, сообразно 102-му Правилу Шестого Вселенского Собора и указу Святейшего Правительствующего Синода состоявшемуся 1780 года марта 22-го числа»⁵, о чем послали указ от 14 ноября 1803 г. (№ 2283) в Ялуторовское духовное правление, и согласно указу 19 октября 1797 г. в Святейший Правительствующий Синод (далее – Синод) от того же числа (№ 105) (в деле сохранился черновик рапорта архиепископа). Вот так РПЦ расценивала наказание за жестокие побои и смерть не рожденного ребенка. Решение владыки, ссылавшегося на указ Синода о сокращении срока епитимии, в данном деле противоречит этому постановлению, так как срок наказания был уменьшен еще до проявления раскаяния. Судебная практика, привычная и понятная для современников Т. Орлова, не укладывается в голове современного человека. 16 ноября духовное правление получило указ, на следующий день составило ответный рапорт, содержащий следующие заключения: 1) так как в указе отсутствовали сведения о волости и приходе, в которых находился Т. Орлов, требовалось получить уведомление от Ялуторовского нижнего земского суда, 2) после получения уведомления отправить преступника волостному правлению по месту его жительства к приходским священникам для исполнения наказания вместе с указом и расписанием для клириков. 19 ноября архипастырь приказал приобщить документ к делу (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 5. Д. 1128. Л. 2–6, 7–7 об.). В данном деле ТДК, однако, впервые назвала преступника убийцей. Следует отметить, что подобного рода дела рассматривались достаточно быстро.

Заключительное дело объединяет два правонарушения – побои и «бесчинство» в церкви. При совершении преступления в церкви, что являлось, по мнению РПЦ, особенно тяжким, о произошедшем злодеянии мог донести причт. Так, Тюменское духовное правление рапортом от 12 июня 1815 г. известило ТДК о том, что утром 3 июля 1815 г. крестьянка Анастасия Семенова Борзунова должна была венчаться с ямщиком Лаврентием Павловым Сидоровым. Пришедшие в церковь на потребу священно- и церковнослужители стали свидетелями «бесчеловечного» избиения Анастасии ее родным братом Иваном. Клирики утверждали, что они пытались удержать нападавшего, но он пришел «в такой азарт, что не только сестре своей намерен сделать увечье, и с ними ... крайне грубо и с поноситель-

⁵ Указ Синода от 21 марта 1780 г. (№ 14996) «О подтверждении священникам, чтобы они, при наложении епитимии преступникам, поступали осмотрительнее» велел клирикам, присматривающим за осужденным, уменьшать срок епитимии при раскаянии последнего: «приемший власть вязати и решить, смотря на чистое кающегося покаяние, аще милость покажет ему умалением времени епитимии, не будет достоин порицания», более того, дозволялось менять одну епитимию на другую. Согласно «положениям Святых Отцов», время епитимии было соразмерно «степенью ожесточения» и «важностью преступления». Однако, совершая равные по степени тяжести преступления, одни злодеи были «жесткосердны, и ни увещаниями, ни временем к истинному раскаянию не приводятся, другие при признании приносят о грехах раскаяние и сокрушение, иные же, или по холодности к закону, или по расколу, запрещение ни во что вменияют, паче же оно и желают, а иные продолжением запрещения впадают в отчаяние». Таким образом, правило 102 Шестого Вселенского Собора предлагало «врачбу приносить подобно болезни», то есть преступник рассматривался как больной, которого следовало лечить с помощью епитимии, помогая прийти к раскаянию. Синод решил внести дополнения в пункт 14 Духовного регламента, объясняя это тем, что «древние Святые Отцы и Пастыри не так рассуждали о епитимиях, яко бы неудобно перемениать догматы», однако их меняли, «имея к тому некие благословные вины». Данные положения распространялись только на преступления малой и средней тяжести, а «наипаче в важнейших преступлениях, не подать виду послабления». Священники должны были поступать «осмотрительно», чтобы «одни не возымели повода притворством сего (уменьшения срока епитимии. – А. С.) достигать».

ными словами говорил, что же он за все сие сам отвечает и, наконец, утащил ... сестру свою из церкви за волосы в свой дом». Возможно, Иван был против того, чтобы его сестра вышла замуж за Сидорова. В очередной раз нам встретилось дело, в котором свидетели не помогли вовремя потерпевшей. Что касается данного случая, то, видимо, складывалась практика невмешательства в семейные отношения. 16 июля 1815 г. архиепископ Амвросий приказал ТДК рассмотреть дело (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 8. Д. 1328. Л. 2).

Согласно указу Синода 28 октября 1809 г. о случившемся в церквях «бесчинии», епархиальным архиереям требовалось «сделать надлежащее сношение с гражданскими правительствами, о поступлении с виновными по законам отнестись немедленно к господину прокурору, для доклада о сем государю ... императору на основании указа, объявленного Священному Синоду в 21 день сентября 1804 года». 6 сентября 1815 г. ТДК в докладе владыке предлагала составить отношение о происшествии обер-прокурору Синода и в Тобольское губернское правление, потребовав от последнего отправить ответное уведомление. Указы 1804 и 1809 гг., а также доклад ТДК прилагались к делу. Архиепископ приказал ТДК послать в Тюменское духовное правление указ, чтобы Тюменский уездный суд, наказав И. Борзунова, отправил ему уведомление, после чего духовное правление должно было рапортовать о наказании в ТДК. Несколько раз ТДК повторяла свои указы духовному правлению, а позже и Тобольскому губернскому правлению, так как земский суд не присылал ответ о наказании преступника. После каждого ответного рапорта в ТДК составлялась справка по делу, документ не имел названия и начинался со слов «по справке консистории...». Наконец, 20 июня 1821 г. Земский суд сообщил духовному правлению, а через 5 дней последнее рапортовало ТДК (документ получен 2 июля 1821 г.), что обидчик наказан розгами (25 ударов). Духовное правление определило известить об избранном виде наказания причт Тугулымской церкви (ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 8. Д. 1328. Л. 3–22).

Таким образом, процесс производства ТДК по делам о причинении телесного вреда женщинам со стороны мужчин в конце XVIII – начале XIX вв. длился несколько месяцев, в виде редкого исключения – несколько лет, и обычно включал следующие этапы: 1) подача просительного документа со стороны потерпевшей (через духовное правление, если она проживала в провинции, в таком случае духовное правление переписывало ее просьбу) либо от начальства ее супруга напрямую в ТДК, если преступление совершил муж, или, в случае смерти женщины либо выкидыша, – сообщение Тобольского уездного суда (через духовное правление, если преступление совершалось не в Тобольске) или Тобольского губернского правления с требованием о наказании от Тобольской палаты суда и расправы; 2) рассмотрение поступившей документации на заседании ТДК, составление определения в конце XVIII в., позже выписки из журнала ТДК; 3) проставление резолюции архиепископом; 4) отправка указа ТДК начальству мужа или в духовное правление; при необходимости извещали Синод.

Архиепископ, принимая решение, часто ссылался на постановления Синода и Правила Шестого Вселенского Собора, указывая их или прилагая полный текст, однако встречаются дела, в которых выбранный вид наказания без каких-либо оснований расходится с церковным законодательством, причем в пользу виновного, то есть Церковь до последнего верила в раскаяние и исправление преступника. Обращение к законам обнаруживается в делах, объединяющих побои и более тяжелые в представлении Церкви последствия, например, смерть не рожденного ребенка или «бесчинство» в храме. ТДК узнавала о таких совмещенных преступлениях уже после исполнения светского наказания ударами розгами.

Основной причиной нанесения телесного вреда женщинам со стороны мужчин в конце XVIII – начале XIX вв. являлись сложившиеся традиции. Последствия же были различными в зависимости от того, находились ли преступник и жертва в браке: если мужчина избивал свою жену, то рассчитывать на защиту она могла только в том случае, если на-

ходились свидетели, которые могли подтвердить, что в дальнейшем побои мужа могут привести к трагедии, и то этого было недостаточно для развода, пострадавшей просто решали жить отдельно от обидчика. В случае если мужчина нападал на чужую жену, то при отягчающих последствиях, таких как смерть не рожденного ребенка, его ждало светское наказание в виде битья розгами.

Литература

Безгин В. Б. 2016. Убийство супруга(и) в крестьянской семье (конец XIX – начало XX века) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики 1 (63), 27–30.

Государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске» (далее – ГБУТО ГАТ). Ф. И-156. Оп. 4. Д. 1536.

ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 4. Д. 413.

ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 5. Д. 948.

ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 5. Д. 1128.

ГБУТО ГАТ. Ф. И-156. Оп. 8. Д. 1328.

Игнатович В. Э. 2003. Борьба с насилием в быту: историко-правовой анализ российского законодательства: Автореф. дис. ... канд. юр. наук. СПб.

Парыгина Н. А. 2009. Гендерный аспект насилия в социальном измерении: Автореф. дис. ... канд. соц. наук. Хабаровск.

Полное собрание законов Российской Империи (ПСЗРИ). 1830а. Собр. 1. Т. VI. СПб.: III Отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 205–208.

ПСЗРИ. 1830b. Собр. 1. Т. XX. СПб.: III Отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 926–927.

Родина И. В. 2006. Родственно-семейные отношения насилия и зависимости в обычаях и нормах России: исторический аспект // Общество и право 3 (13), 17–25.

Устав Благочиния или Полицейский 1782 г. // Музей истории российских реформ им. П.А. Столыпина. URL: <http://музейреформ.рф/node/13635> (2019. 3 марта).

Цатурова М. К. 2011. Три века русского развода (XVI–XVIII века). М.: Логос.

*A.V. Spichak
Nizhnevartovsk, Russia*

OFFICE WORK OF THE TOBOLSK SPIRITUAL CONSISTORY ON QUESTIONS OF CAUSING BODILY HARM TO WOMEN BY MEN (THE END OF XVIII – THE BEGINNING OF XIX CENTURIES)

Abstract. The article deals with the legal status of women regarding protection against violence by men in Russia in the late XVIII – early XIX centuries. the Author presents the results of the study of the content of the cases of the Tobolsk spiritual Consistory about the beating of their and other men's wives and sisters, identified common features in the preparation of pleading documents from the victims, highlighted the stages of production in such cases at that time, studied the attitude of the Russian Orthodox Church to this problem.

Keywords: Russian Orthodox Church; Tobolsk diocese; Tobolsk spiritual Consistory; gender violence; beatings; punishment; penance; stages of office work.

About the author: Spichak Alexandra Vladimirovna, candidate of historical Sciences, researcher at the laboratory of complex studies of social systems, Nizhnevartovsk state University.

О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ПРИЧТА И ПРИХОЖАН НА ТОБОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ В ПОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД (НА ПРИМЕРЕ БЕРЕЗОВСКОЙ БОГОРОДИЦЕ-РОЖДЕСТВЕНСКОЙ ЦЕРКВИ)

Аннотация. В данной статье рассмотрены взаимоотношения священника и прихожан Богородице-Рождественской церкви г. Березова в 1880-х – начале 1890-х гг. Показано, что члены приходской общины стремились контролировать деятельность настоятеля, а при необходимости требовали его смещения, а также добивались равных с духовенством прав в решении церковно-хозяйственных вопросов. Делается вывод, что описанные события отражали одну из форм общественной активности населения Тобольского Севера.

Ключевые слова: Тобольский Север; город Березов; Богородице-Рождественская церковь; приходское духовенство; прихожане.

Сведения об авторе: Цысь Ольга Петровна, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

Контактная информация: 628605, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, ул. Ленина, 56, тел.: (3466)27-35-10; e-mail: roshist@mail.ru.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и администрации ХМАО-Югры, проект № 18-49-860002 р_а.

Повседневная жизнь и деятельность православного приходского духовенства, его взаимоотношения с паствой, различные формы народной религиозности представляют огромный интерес для исследователя, занимающегося проблемами истории православия в Зауралье. Их изучение позволит выяснить представления прихожан о том, какими характеристиками должен обладать священнослужитель в отдаленном уездном центре севера Тобольской епархии, как он должен «выстраивать» диалог с паствой, в конечном счете, определить, как население воспринимало и оценивало приходское духовенство и выполняемые им функции, какое место оно занимало в социальной структуре региона.

На сегодняшний день имеется большое число работ, посвященных взаимодействию духовенства и прихожан. В этих работах содержится богатый материал, причем относительно многих регионов России, о характере разногласий крестьян и приходского духовенства по земельным вопросам, о вымогательствах платы за требы, неисполнении своих обязанностей, оскорблении прихожан и др. (Розов 2003; Бернштам 2005; Пулькин 2009; Белоногова 2010; Мишин 2013; Цысь 2018).

По заключению профессора А.П. Доброклонского, к XIX в. правительственные указы и Синодальные определения «довершили поражение приходских выборов», происходит назначение членов причта на церковные должности (Доброклонский 2009: 1819).

В царствование Анны Иоанновны прихожане посылали епископу на утверждение двух или трех кандидатов в приходские священники, т. е. мирская община выбирала себе кандидата на церковное место и просила владыку о поставлении избранного. Но духовные власти все более стремились к упразднению выборного начала, считая, что выбор священнослужителей – не дело прихожан.

В 1797 г. синодальный указ отменил прежде действующие правила Духовного регламента о «заручных выборах». Прошение архиерею об определении на церковные места мог подавать только сам кандидат на должность настоятеля «с приложением от прихожан одобрительных отзывов» (Тальберг 1959: 613).

Устав духовных консисторий 1841 г. закрепил право архиерея единолично осуществлять выбор на должности священно- и церковнослужителей, оставляя за прихожанами право жаловаться на членов причта в случае недовольства ими (Устав 1883: 27, 38, 60).

Отношения между духовенством и мирянами в вопросах управления церковным имуществом и доходами оставались неурегулированными. Вся недвижимая собственность церковей находилась по закону в прямом заведовании не лиц, пользовавшихся ею, а духовного начальства (Руновский 1898: 138). Это официальное подчинение прихода интересам государства ставило причт в чисто внешнее формальное отношение к своему храму и общине верующих. Как следствие, живого участия прихожан в делах своей церкви не прослеживалось. На данное обстоятельство обращали внимание авторы статей духовно-литературных журналов середины XIX столетия, отмечая равнодушие населения к храму. «В церкви все устроено, все приготовлено, но живого участия прихожан в нем нет» (Троицкий 1862: 69).

В пореформенное время формой общественной активности, направленной на оказание помощи по благоустройству православных храмов, благотворительности, распространению грамотности религиозного образования, следует признать деятельность приходских советов, попечительств, православных церковных братств. Насколько было готово духовенство к сотрудничеству и диалогу с приходской общиной в вопросах церковно-приходского хозяйства можно рассмотреть на примере приходской жизни г. Березова Тобольской епархии.

В XIX – начале XX вв. в уездном центре имелось два храма: соборный (с 1810 г.) Воскресения Христова, другой, меньший по размерам – приходской в честь Рождества Пресвятой Богородицы. Березовское общество состояло преимущественно из мещан и было весьма консолидировано, тесно сплочено внутривладельческими связями, родственными узами. Оно в целом равномерно распределялось между двумя церквями. По данным клировых ведомостей, к березовскому собору относилось на 1885 г. 1 274 прихожанина (735 русских и 539 «инородцев»), к Богородице-Рождественской церкви – 805 (302 русских и 503 «инородца»). Следует отметить, что почти все коренные жители проживали за пределами города в близлежащих к нему небольших селениях – юртах, расположенных от приходского храма на расстоянии от 25 до 150 верст (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 17).

Построенная в 1786 г. каменная Богородице-Рождественская церковь, так же, как и собор, находилась на государственном содержании (Православные 2004: 190). На основании Высочайше утвержденного положения Главного присутствия по делам православного духовенства от 16 апреля 1869 г. (ГАТомО. Ф. Ф-170. Оп. 4. Д. 289. Л. 2)¹ причт Богородице-Рождественской церкви с 1870 г. приписали к Воскресенскому собору и лишили жалования от казны². Эти изменения были связаны с общим курсом, направленным на укрупнение приходов и сокращение численного состава причта. Попытки протестовать против данной реформы привели к отставке преосвященного Тобольского и Сибирского Варлаама (Успенского) (Недосеков 1882: 200). Соответственно все богослужения в Богородице-Рождественском храме стали отправляться только по воскресным и праздничным дням соборным духовенством. Лишение церкви самостоятельности, прекращение выплаты казенного жалования³ привели к упразднению причта в этой церкви, что, по утверждению

¹ По новому расписанию штатных должностей существенно сократились причетнические вакансии в небольших церквях, упразднены были диаконские. Средства, освободившиеся от закрытых церквей и упраздненных причтов, направили на содержание остающегося духовенства.

² Причт Березовского Воскресенского собора по высочайше утвержденному положению от 30 апреля 1877 г. состоял из протоиерея-настоятеля, священника, диакона и двух псаломщиков.

³ До реформы размер государственного годового жалования был незначительным и отличался в различных приходах. Так, в 1841 г. он колебался от 300 руб. в Березовской Богородице-

старосты храма, вызвало «ослабление привязанности прихожан к церкви», падение доходов от продажи свеч.

Помощь отдельных, наиболее религиозно настроенных прихожан предотвратила дальнейший упадок храма. Согласно духовному завещанию отставного есаула березовской казачьей команды А.М. Буторина и его жены А.К. Буториной, составленному еще при их жизни в 1878 г., большую часть своего немалого «имения» и денежных средств в 20 тыс. руб. они передали городским церквям – по 10 тыс. руб. каждой. Деньги благотворителей должны были быть вложены в Государственный банк, а ежегодные проценты от вкладов распределены между березовскими церквями (Православные 2004: 112).

После того, как в 1882 г. завещание вступило в силу, прихожане Богородице-Рождественской церкви решили добиться от епархиального начальства обращения в Св. Синод за разрешением восстановить ранее упраздненный причт. Активность прихожан возымела успех. В августе 1884 г. епископ Авраамий рукоположил к храму выпускника Тобольской духовной семинарии священника К. Киановского (Уведомление 1884: 150) с назначением жалованья от церкви 356 руб. 25 коп., псаломщику Н.Г. Козлову – 118 руб. 75 коп. (Православные 2004: 367).

Такое положение дел привело к тому, что прихожане стали воспринимать Богородице-Рождественскую церковь как свою собственность, что создало немало проблем во взаимоотношениях с причтом. Приходские поверенные от прихожан – мещанин г. Березова М.А. Кокоулин, купец А.С. Плеханов – контролировали кошельковые сборы. Купец второй гильдии Александр Степанович Плеханов торговал в «низовом крае» виноводочными изделиями, бакалейными товарами, имел крупное состояние (Фарносова 2011: 12–13), занимался благотворительностью в пользу уездной больницы и Березовского уездного училища, немало жертвовал вещами и деньгами церквям города. Епархиальное начальство видело старания А.С. Плеханова и вознаграждало «за усердие» (Епархиальные 1882: 135).

Прихожане считали себя вправе напрямую обращаться с ходатайствами в Тобольскую духовную консисторию (далее – ТДК) о распределении функциональных обязанностей между приходским священником и благочинным г. Березова, выражая недовольство постоянным «отвлечением» К. Киановского от богослужений в своем приходе в пользу исполнения треб и служб в Воскресенском соборе. Березовские мещане сводили этот вопрос исключительно к материальной стороне дела, а именно размеру получаемых доходов за требы в «братскую кружку». Например, они сетовали на то, что в продолжение трех дней отсутствия священника в Богородице-Рождественском храме миряне «прекратили в своей церкви поминовение усопших, служение сорокоустов и молебнов», так что и «сама церковь, ... и причт оной лишились доходов» (Православные 2004: 117–118). Замещение соборного священника Иоанна Сургутского приходским иереем К. Киановским было следствием, как бы мы сейчас сказали, производственной необходимости. Назначенный епархиальным начальством настоятель Воскресенского храма И. Сургутсков на должность благочинного березовских окружных церквей часто отлучался из города по делам службы – объезжал юрты ясачных «инородцев», производил следственные дела по округу.

Дальнейшие события вокруг Богородице-Рождественского храма в 1891–1893 гг. демонстрируют продолжение противоборства между приходским обществом и настоятелем церкви. Сохранились многочисленные документы в виде прошений в Св. Синод, жалоб, приговоров мирян, рапортов причта и других документов, свидетельствующих о желании мирской общины контролировать служебные обязанности причта, даже подчинить его своему влиянию. Частая сменяемость настоятелей, наверное, тоже являлась следстви-

Рождественской церкви до 600 руб. ассигнациями в Воскресенском соборе, при этом данная сумма распределялась на весь причт (священник, дьячок, пономарь – в сельском приходе, два священника и четыре причетника – в Сургуте и при Березовском Воскресенском соборе) (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 17. Л. 24, 32, 40, 55, 56; Д. 258. Л. 8, 12 об., 18).

ем необычайно пристального контроля за действиями приходского священника⁴. Полагая, что раз причт церкви содержится на проценты от вклада, сделанного щедрыми благотворителями из числа прихожан, последние, очевидно, следовали естественному «непобедимому» закону – «от кого плата, тому и служба».

С конца мая 1891 г. в Богородице-Рождественский приход был рукоположен молодой священник, выпускник духовной семинарии И.С. Голошубин⁵, утвержденный правящим архиереем в том числе и в должности благочинного 2 городских и 11 окружных церквей (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 11. Д. 1523. Л. 333–333 об.).

Надзирая за деятельностью священнослужителей русских и инородческих волостей Березовского округа, исполняя распоряжения духовных властей, И.С. Голошубин, судя по рапортам, затрачивал на каждое обозрение благочиния 2–3 недели. Разбросанность церквей и удаленность от Березова существенно увеличивали продолжительность поездок. Такие длительные отлучки вызывали недовольство прихожан, т. к. влекли за собой ущерб «для приходского дела, особенно когда благочинный находится в одноштатном клире» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2361. Л. 3 об.–4).

Сохранилось прошение старосты М.А. Кокоулина и прихожан Березовской Богородице-Рождественской церкви в Св. Синод о замещении И.С. Голошубина другим настоятелем. Они объясняли необходимость замены, в том числе, загруженностью священника делами церковного округа: «Вторая неделя как Голошубин катается по благочинию, и когда еще возвратится, неизвестно, а в храме отправляют богослужения по воскресным и праздничным дням священники из местного Воскресенского собора... Но что общего между делом благочинья и прихожанами, которые на свой счет содержат этот причт, – ровно ничего» (ГУТО ГА. Ф. И-716. Оп. 1. Д. 32. Л. 422).

Постепенно сложился сплоченный круг недоброжелателей И.С. Голошубина. Ревностные прихожане с ноября 1891 г. стали жаловаться епископу Иустину (Полянскому) на «недостойное поведение» своего настоятеля, требуя уволить его и назначить другого «более доступного священника, хотя бы из сельских...» (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 4 об.) или «более достойного, на уважение по сану и заботливости об экономическом состоянии церкви» (Православные 2004: 203–204). Однако претензии прихожан оставались в ТДК без последствий. Не добившись замены И.С. Голошубина, в январе и июне 1892 г. жалобщики направили прошения непосредственно в Св. Синод (Православные 2004: 204).

Причины, вызвавшие негативное отношение пасомых к своему пастырю, заключались, согласно приговору прихожан и прошениям М. Кокоулина, в следующем:

1) небрежное исполнение своих священнических обязанностей; 2) отказ прихожанам провожать «усопших из церкви на кладбище», а также служить сорокоусты по усопшим, мотивированные «не имением времени по обязанности Благочиннической»; 3) отсутствие будничных богослужений, загруженность делами по благочинию, что наносило ущерб основной, главной службе в церкви; 4) произнесение каждую воскресную литургию «укоризненных» поучений, «обличающих личности» в грехах и наносящих обиды прихожанам; 5) непосещение во время великих праздников всех домов прихожан с крестом, святой водой и иконами (Православные 2004: 191); 6) неэкономное ведение церковного хозяйства (РГИА Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 4 об.); 7) недоверие «к почтенному уважаемому чиновнику» – церковному старосте М. Кокоулину; 8) прекращение посещений «азиатцев

⁴ Настоятелями Богородице-Рождественской церкви являлись К. Киановский (1884–1890), М.П. Путинцев (август 1890 – март 1891), И.С. Голошубин (май 1891 – 1892), Н.Г. Козлов (октябрь 1892 – ?).

⁵ Иван Степанович Голошубин родился в семье отставного унтер-офицера. Окончил духовную семинарию и рукоположен в сан священника, а 4 августа 1892 г. определен настоятелем Воскресенского собора г. Березова.

из юрт», расположенных в 150 верстах от города их приходской церкви; 9) «разорение» церковной ризницы; 10) желание за счет храмовых сумм обзавестись новым священническим домом и др. (Православные 2004: 183, 190). И.С. Голошубин также обвинялся в предпочтении проживающему в Березове «польскому элементу», в знакомствах с католиками; его поведение в отношении паствы характеризовалось как «гордое, пренебрежительное, надменное, недоступное и ироническое» (Православные 2004: 184). Желание священника выстроить на общественные средства новый дом для себя, «испросив на этот предмет 900 рублей» от епархиального начальства, считалось недопустимыми растратами – «церковь бедна, слишком бедна». «Церковный домик», принадлежащий храму, в котором ранее помещались «семейные священники» и даже останавливался проездом в «низовой край» сам тобольский преосвященный, считался вполне пригодным для проживания. Прихожане настаивали на необходимости ремонта в храме, поэтому составили приговор о покупке листового железа для крыши на Ирбитской ярмарке, но «священник железо это не принял, как бы не нужное» (Православные 2004: 187).

В итоге тесного житейского общения со своей паствой у отца Иоанна не сложилось, полагал М.А. Кокоулин. Отсюда происходило постепенное ослабление религиозности и привязанности к своему храму: «По воскресным дням и праздничным прихожане церкви с требами своими, как-то поминовение усопших и прочее обратились в Собор и посещают более ту церковь, чем свою приходскую, некоторые предполагают окончательно переписаться в Соборную церковь» (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 1 об.).

Правящий архиерей и консистория запросили от благочинного И.С. Голошубина подробное объяснение по всем пунктам предъявленного обвинения для последующего выяснения причин конфликтных отношений в приходе. О. Иоанн – молодой священник нового поколения, хорошо подготовленный теоретически, наделенный литературными способностями, продуманно и конструктивно, в меру своих сил и возможностей, защищался, заочно полемизируя с оппонентами.

Первое, что он характеризует в своем рапорте, касается состояния ризницы храма, пожертвованной «от августейшего двора» и бывшего жителя г. Березова З.И. Дегтярева, «смотрителя дворца Петра Великого», а некогда «коренного» прихожанина этой церкви (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 19 об.).

Недоразумения и споры с березовцами возникли из-за того, что отец Иоанн, как утверждал церковный староста, «без всякого различия», «несвоевременно», «употреблял для служения» облачения из серебряной парчи «святой пасхальной недели» (Православные 2004:184). Священник оправдывался тем, что священнические на престольные одеяния – старые и грязные, заведенные лет 50–60 тому назад. Поэтому он в праздник Вознесения Господня попросил псаломщика подготовить ему лучшую ризу, «не подозревая, что здесь, в Березове, обо всем этом нужно посоветоваться с гг. Плехановым и Кокоулиным – главными представителями моих прихожан» (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 12–12 об.). Распоряжаться ризницей приходского храма, приобретать для нее новые вещи, тратить церковные деньги разрешалось только с согласия старосты и нескольких ревностных прихожан – «главных жертвователей своего прихода» (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 13 об., 14 об.).

Пастырь Богородице-Рождественской церкви подтвердил проведение им богослужений только в воскресные и праздничные дни, но объяснил это объективными причинами – нехваткой времени по должности благочиннической, многочисленной внутрицерковной перепиской, ведением церковного архива, продолжительными разъездами по служебным делам, которые отвлекали от богослужений по будням. Подготовка в январе годовой отчетной документации по Березовскому благочинию, различных ведомостей якобы не по-

зволяли вовремя исполнять требы⁶, провожать усопших на кладбище. Но священник утверждал, что не отказывался от треб, а только переносил проведение обрядов на более удобное время (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 17 об.). И.С. Голошубин обращал внимание епископа и на нечастые богослужения до него в 1890–1891 гг., когда настоятелем храма был протоиерей М.П. Путинцев⁷, что не вызывало никаких возражений, да и в соборном храме (видимо сравнивая с г. Тобольском) службы совершались не чаще 2–3 раз в неделю, «кроме нарочито заказных», в чем можно убедиться в богослужебном журнале соборного причта (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 17 об.).

Умышленной ложью назвал священник и утверждение о его нежелании бывать у своей паствы в удаленных юртах. Отстаивая свою правоту, он приводит слова псаломщика Н. Козлова, что поездок по остяцким селениям не было уже более 6 лет. И.С. Голошубин не скрывает, что соборный двухштатный причт также не посещает свою инородческую паству, а он – новый священник, не успев прибыть 28 мая 1891 г. в Березов, уже в июле объехал шесть селений, «заходил со святым крестом в каждую юрту остяка..., несмотря на громадные расстояния чумов инородческих от церкви» (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 15 об.), таинство крещения остяцких и зырянских младенцев совершал в храме, что видно из метрических записей (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 16).

Голословными и неосновательными считает И.С. Голошубин всевозможные упреки в «нерадении» по укреплению религиозности, уменьшению приходских доходов. «Из документов церкви ясно видно, что в течение последующего года, при моем служении, восковых свечей продано слишком на пуд более предшествующего года, что можно усмотреть из статей книги расхода». В доказательство приведены размеры обязательного взноса на епархиальные училища, который составил по Богородице-Рождественской церкви 28 руб. 25 коп. – более предшествующего года на 5,5 руб. (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 18).

В письменных показаниях опровергает священник жалобу на «бедственное положение церкви», представляя епархиальному начальству подробные сведения о расходах и доходах за 1891 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 21), в то же время обвиняя старосту М. Кокоулина в «утайке» церковно-свечных доходов. Как полагал Н. Руновский, сокрытие «незаприходованных» сумм, даже в столичных приходах империи, было обусловлено стремлением церковных старост обеспечить покрытие многочисленных церковных нужд «про черный день» (в первую очередь на ремонт храма), а необходимость показывать «неправду в отчетах», скрывать законные расходы, этот дореволюционный исследователь связал с тяжелой повинностью бедных приходских церквей содержать на свечные деньги епархиальные духовные училища (Руновский 1898: 138–139).

Учитывая географическое положение изучаемого региона, условия жизни, поведенческие стереотипы старожильческого населения города, можно понять, на чем основываются культурно-бытовые традиции в далекой провинции севера Тобольской губернии. Относительная изоляция от остальной России, «инородческое» окружение сплачивали немногочисленную русскоязычную общину, в ряде случаев объединяли против реальных или мнимых «вызовов», угрожающих их стабильному существованию.

⁶ Как известно, главным источником доходов причта было требоисправление.

⁷ Протоиерей М.П. Путинцев – настоятель Богородице-Рождественской церкви с июня 1890 г. по июль 1891 г. С марта 1891 г. по август 1892 г. протоиерей являлся законоучителем Березовского уездного училища, председателем уездного отделения епархиального училищного совета. На некоторое время М.П. Путинцев переводился в Тобольск священником Христорождественской церкви, что, возможно, было связано с необходимостью подготовки к изданию биографического сборника «Архипастыри Тобольской епархии». С января 1894 г. М.П. Путинцев назначается настоятелем Низовской миссии. Местом пребывания оставался г. Березов.

Приходскому священнику необходимо было отдавать предпочтение в общении почтенным прихожанам «казачьего рода», первым подносить им просфоры после литургии, бывать на именинах, выбирать круг знакомств среди тех, которому доверяет общество, т. к. представитель духовного сословия должен быть частью этого мира, разделять его идеалы и нормы. И.С. Голошубин нарушал указанные правила, поддерживая приятельские и доверительные отношения только со своими единомышленниками, людьми разносторонних интересов и взглядов: с поляком («торгующим купцом из дворян») И.Д. Равским, бухгалтером Березовского окружного казначейства А.А. Карвовским, учителем Березовского уездного училища К.В. Добровольским и др. (РГИА. Ф. 796. Оп. 173. Д. 2431. Л. 13 об., 18 об.–19). Все эти хорошо образованные люди, с новаторским складом личности, известные своей общественной деятельностью, привлекали настоятеля (Белобородов 2013: 87–88, 247).

У И.С. Голошубина нашелся надежный покровитель в лице архиерея, который на первое прошение о перемене приходского священника дал понять «боголюбезным» жителям г. Березова, что они должны осознавать: «в их крае менять священников, особенно без суда и следствия, весьма неудобно: кого заставить идти в такое суровое место...» (Православные 2004: 186). Все аргументы прихожан епископ посчитал голословными, необидительными, а некоторые «промахи» священника списал исключительно на его молодость и неопытность.

Архиерей предложил просителям несвойственный для синодальной эпохи вариант – самим жителям Богородице-Рождественского прихода подыскать себе «излюбленного пастыря», достойного назначения, с условием, что будет составлена расписка с обязательством нового священника не проситься о переводе в другое место, а прихожан – не рассчитывать на еще одну замену (Православные 2004:186). В совместной статье О.В. Семенова и А.Г. Мосина утверждается (на примере церкви Малого Атлыма), что многие кандидаты на должность клирика старались заручиться поддержкой «мира» и церковные власти в этом вопросе прислушивались к мнению прихожан (Семенов, Мосин 2012: 9).

Очевидно, что прихожане относились к церкви как к их коллективной собственности и считали себя вправе диктовать свою волю молодому настоятелю, видимо, полагая, что он человек временный в их приходе, а они «коренные». Березовцы, живущие на территории края на протяжении многих поколений, благодаря собственным прагматичным усилиям сохранили жизнеспособность православного прихода, укрепили его финансовую основу, с большим «усердием» жертвовали на украшение храма иконы, облачения, деньги. Священник И.С. Голошубин не проявил должной бережливости и внимания к нуждам храма. Естественно, что недоверие к служителю храма подрывало начала пастырского служения.

Подобного рода случаи были нередки. По подсчетам Ю.И. Белоноговой, в Московской епархии в начале XX в. на каждого седьмого священника прихожане писали кляузы, причем конфликты носили иногда затяжной характер, а предъявляемые обвинения зачастую оказывались несправедливыми (Белоногова 2010: 139–146).

Однако и сами священники могли давать поводы для разного рода обвинений, в том числе в корысти, высокомерии по отношению к прихожанам. Весьма точную характеристику приводит в своем годовом отчете за 1906 г. томский владыка Макарий (Невский), характеризуя современное ему сибирское духовенство: «Оно не развито, как должно, в большей части священников, особенно из молодых, в сознании своего пастырского достоинства, выражаясь по-светски, нет в них того благочестивого гонора, который, никого не унижая и не задевая самолюбия щепетильных, держит самих на подобающей высоте... Также не менее тяжело видеть, что и псаломщики, и прихожане, особенно богатые, ныне уже не подходят при встрече к своему духовному отцу и пастырю под благословение, а здороваются за руку, как равный с равным. Такие легкомысленные отступления от пат-

риархальных обычаев не служат к поднятию иерейского престижа и составляют недочет в поведении духовенства» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2181. Л. 14 об.).

Могли быть и вполне объективные причины, порождавшие рознь между причтом и паствой. А.И. Розов, рассматривая образ священника, «стремящегося существенного преобразовать церковную и мирскую жизнь прихода», называет в качестве основной причины неудач молодых священнослужителей в их деятельности именно незнание крестьянской жизни, психологии деревенских людей. «Отсюда – разрыв между идеалом и жизнью, разобщенность с паствой», – заключает исследователь (Розов 2003: 211).

В равной степени эти слова можно отнести к описанному нами случаю. Разумного компромисса между Богородице-Рождественской приходской общиной и священником достичь не удалось. Пастырь ставил себя выше своих пасомых, а состоятельное мещанское и купеческое сообщество с унаследованными от казаков-старожилов устойчивыми традициями самостоятельных действий, не стесненное формальностями высшего надзора епархиальных властей, стремилось к равным правам в решении церковно-хозяйственных вопросов. Казачество и мещане церковь строили на свои средства, поддерживали, украшали, а потому, как они считали, и вправе были иметь голос, защищая ее интересы. Благодаря этим традициям мирского начала многие приходские общины и их пастыри смогли сохранить свою сплоченность и некоторое время сопротивляться советскому богоборческому режиму, не давая закрывать церкви.

Епархиальный архиерей, желая прекратить противостояние в г. Березове, уступил давлению приходского общества и летом 1892 г. перевел И.С. Голошубина на настоятельскую должность в Воскресенский собор, а к Богородице-Рождественскому храму рукоположил выбранного прихожанами псаломщика той же церкви Н.Г. Козлова⁸. В следующем году И.С. Голошубина из Березова отправили настоятелем в один из приходов г. Тюкалинска. В оправдание прихожан следует отметить, что они вполне верно «распознавали» характер своего настоятеля, религиозность которого, как показали дальнейшие события, была чисто внешней и не имела глубокого внутреннего стержня. В 1913 г. И.С. Голошубину было запрещено священнослужение, он порвал с церковью и занялся писательским трудом (Голошубин 1914; Голошубин 1902).

В дальнейшем жители Березова прибегали и к другим формам общественной активности, защищая интересы своих приходов. К началу XX столетия тенденция деятельного участия мирян в церковной жизни приобрела более выраженный, чем прежде, характер. С 1905 г. для теснейшего объединения прихожан с пастырями, согласно определению Св. Синода, организуются церковно-приходские собрания (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 639. Л. 1–1 об.). В г. Березове формой выражения общественно-церковной жизни следует признать и создание в 1906 г. приходского братства при Богородице-Рождественской церкви. В его состав входили жители города, заинтересованные в том, чтобы всем миром поддерживать и украшать храм, «с общего согласия решать все добрые и полезные дела своего прихода и общества» (Цысь 2007: 238).

Литература

Белобородов В. К. 2013. Тропинки к дому. Русские Березовского края в конце XVIII – начале XX вв.: краеведческие заметки о былом и насущном. Тюмень: ИД «Титул».

Белоногова Ю. И. 2010. Приходское духовенство и крестьянский мир в начале XX в. (по материалам Московской епархии). М.: Изд-во ПСТГУ.

⁸ Николай Георгиевич Козлов специального духовного образования не получил, окончил три класса Березовского уездного училища. В 1885 г. определен исполняющим должность псаломщика к церкви в с. Чемашево, в 1887 г. – псаломщик Березовской Богородице-Рождественской церкви, с октября 1892 г. – настоятель этого храма.

- Бернштам Т. А.* 2005. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение.
- Голошубин Иоанн.* 1914. Справочная книга Омской епархии / Сост., по поручению 7 епарх. съезда, свящ. села Новоселья, Тюкалинского уезда, Иоанн Голошубин. Омск: Тип. «Иртыш».
- Голошубин Иоанн (псевдоним Шамаев И.)* 1902. Общий тип деревенской свадьбы Тюкалинского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 13, 1–34.
- Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске».
- Государственный архив Томской области.
- Добрюхин А. П.* 2009. Руководство по истории Русской церкви // История Русской церкви: классические исследования. [Электрон. ресурс]. Директмедиа паблишинг. CD-ROM, 33–2911.
- Духовное завещание отставного есаула А.М. Буторина и его жены А.К. Буториной. 2004 // Православные приходы Березовского края в XIX – начале XX века (материалы по истории местных сообществ Азиатской России) / Сост., вступ. ст. и коммент. С.В. Турова. Тюмень: Вектор Бук, 111–113.
- Епархиальные известия. 1882 // Тобольские епархиальные ведомости 11–12. Отд. офиц., 135–136.
- Извлечение из Всеподданнейшего отчета Обер-прокурора Святейшего синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1873 год. 1874. СПб.: в Синодальной типографии.
- Мишин В., свящ.* 2013. Приходское духовенство села Виноградово Московского уезда Московской епархии и крестьянский мир во второй половине XIX в. // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 4 (53), 68–82.
- Недосеков К., прот.* 1882. Воспоминание о Преосвященном Варлааме II, Архиепископе Тобольском и Сибирском // Тобольские епархиальные ведомости 10. Отд. неофиц., 193–200.
- Православные приходы Березовского края в XIX – начале XX века (материалы по истории местных сообществ Азиатской России). 2004 / Сост., вступ. ст. и коммент. С.В. Турова. Тюмень: Вектор Бук.
- Пулькин М. В.* 2009. Православный приход и власть в середине XVIII – начале XX в. (по материалам Олонецкой епархии). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН.
- Розов А. Н.* 2003. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетейя.
- Российский государственный исторический архив.
- Руновский Н.* 1898. Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование императора Александра II. Казань: Типолитография Императорского ун-та.
- Семенов О. В., Мосин А. Г.* 2012. Преображенская церковь и религиозная жизнь Малого Атлыма в начале XVIII – первой трети XX века: Сб. док. и мат-лов. Екатеринбург: НПМП «Волот».
- Тальберг Н.* 1959. История Русской Церкви. М.: Репринт. изд. Типография преп. Иова Почаевского, 530–924.
- Троицкий.* 1862. К вопросу об улучшении в быте духовенства // Православное обозрение. Январь, 69.
- Уведомления консистории. 1884 // Тобольские епархиальные ведомости 17–18. Отд. офиц., 150.
- Устав духовных консисторий. 1883. СПб.: Синодальная типография.
- Фарносова В. В.* 2011. Предназначение: Статьи. Очерки. Интервью. Екатеринбург: Изд-во «Сократ».
- Цысь О. П.* 2007. Православные общественно-религиозные организации Тобольской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. гуманитар. ун-та, 2007.
- Цысь В. В., Цысь О. П., Борисова В. В., Спичак А. В.* 2018. Православие в Нижневартовском районе: три века истории. Нижневартовск: Изд-во НВГУ.

Список сокращений

- ГУТО ГА** – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске»
- ГАТомО** – Государственный архив Томской области.
- РГИА** – Российский государственный исторический архив.

**ABOUT MUTUAL RELATIONSHIPS AND CHILDREN AND WALKED
IN THE TOBOLSK NORTH IN THE REFORMS PERIOD
(ON THE EXAMPLE OF THE BEREAN MARY-CHRISTMAS CHURCH)**

Abstract. This article discusses the relationship of the priest and parishioners of the Mother of God of the Nativity of the Church of Berezov in the 1880s – early 1890s. It is shown that members of the parish community sought to control the activities of the superior, and if necessary, demanded his removal, and also sought equal rights with the clergy in solving church and economic issues. It is concluded that the events described reflected one of the forms of social activity of the population of the Tobolsk North.

Keywords: Tobolsk North; the city of Berezov; the Virgin-Nativity Church; parish clergy; parishioners.

About the author: Tsys' Olga Petrovna, Associate Professor of chair of history of Russia.

УДК 93/94

В.В. Митрофанов
Нижевартовск, Россия

**ЗАКРЫТИЕ ОЛЬГИНСКОГО МОНАСТЫРЯ
И СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННАЯ АРТЕЛЬ НА ВОЛГОВЕРХОВЬЕ**

Аннотация. В статье рассматривается последнее десятилетие существования Ольгинского монастыря на Волговерховье. После его закрытия здесь создается сельскохозяйственная артель. На первый план выходит экономическая деятельность сестер, которая и прежде была активной, так как помогала выжить. Духовные искания постепенно уходят из их жизни и сознания, среди сестер разрушается и духовное единство. Этот процесс ярко прослеживается на примере Л.А. Михайловой.

Ключевые слова: Ольгинский монастырь; сельскохозяйственная артель; хозяйственная деятельность; аренда; эпистолярные источники; духовное истощение.

Сведения об авторе: Митрофанов Виктор Владимирович, доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных, естественнонаучных и технических дисциплин филиала ФБГОУ ВО «Южно-Уральский государственный университет (НИУ)» в г. Нижневартовске.

Контактная информация: 628605, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, ул. Мира, 9; e-mail: viktor-n1962@mail.ru.

2 февраля 1918 г. был издан Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви (Декрет 1918), определивший основные направления взаимодействия советского государства с церковными организациями и религиозными конфессиями в целом. Начинается эпоха гонений на церковь, а самыми распространенными методами были святотатство в отношении церковных реликвий, вскрытие мощей (Козлов 2005: 719–721; Андроник (Трубачев) 2008: 102–103), гонения на монашество (аресты, ссылки, расстрелы священников), разрушение храмов, изъятие ценностей (Русская 2001: 417).

За первые годы советской власти, к 1921 г., было национализировано 722 монастыря из 1 253. В монастырских ансамблях размещали больницы, лазареты, воинские части, концентрационные лагеря, детские колонии, школы, общежития и т. д. (Козлов 1994: 3409). Политика новой власти лишила монахов своих обителей и обрекла на скитальческую жизнь. Возникла острая социальная проблема – как обустроить насельниц монастырей и монастырскую братию.

События революционной поры и политика новой власти в отношении религиозных институтов в Тверской епархии были предметом многочисленных исследований. Извест-

ная исследовательница церковной истории Т.Г. Леонтьева изучала положения сельского духовенства на рубеже двух веков (Леонтьева 2002).

А.В. Сипейкин для анализа обозначенной темы обратился к источникам, которые привлекают внимание исследователей. Среди них называются архивные материалы из центральных и региональных архивов, мемуары, дневники, личная переписка, материалы церковной и светской печати и др. (Сипейкин 2018: 34–49).

В новых условиях настоятели и настоятельницы монастырей искали разные возможности сохранения и налаживания церковной жизни. Создавались профсоюзы из клира, преподавателей духовных заведений, служащих епархиальных ведомств, союзы диаконов и псаломщиков. Особой формой, вызванной самой жизнью и оказавшейся эффективной на почти целое десятилетие, стало создание сельскохозяйственных артелей. По подсчетам В.Ф. Зыбковец, например, в Московской области в первые годы советской власти было образовано около 18 подобных трудовых коллективов (Зыбковец 1975: 101). Заметим, что эти преобразования не носили единичный характер. О.Ю. Редькина называют эту форму «феноменом» (Редькина 2004: 55), который распространился одновременно по всей стране. По этому же пути пошел и Ольгинский монастырь на Волговерховье в период, когда были реальные опасения его разгона весной 1920 г. Об этом узнаем из письма игуменьи Веры С.Ф. Платонову, написанного в марте: «Живем все с думой, что по весне придется оставлять и нам Волговерховье» (Митрофанов 2017а: 105). Председательницей сельскохозяйственной артели была избрана м. Антонина, игуменьей оставалась м. Вера, Л.А. Михайлова как самый грамотный человек вела, как и прежде, документооборот. По делам артели Л.А. Михайловой приходилось ездить в Москву, Тверь, особенно часто в Осташков, удачно выступать «и в судах, и во всех советских учреждениях» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 13). Рождественские праздники 1925 г. были для нее буднями, так как она должна присутствовать «на сел[ьско]-хозяйств[енном] съезде», затем нужно было готовить отчетность «по артельному хозяйству» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 27 об.). Игуменья о трудах Л.А. Михайловой писала Платоновым: «Лидия Александровна ... очень полезна для обители, она выхлопотала земли и лесу и много хорошего для обители» (Митрофанов 2017а: 107).

Новая форма экономической организации основывалась на созданном в предыдущие годы монастырском хозяйстве и давала определенные результаты. Жизнь постепенно налаживалась, сестры, как и прежде, продолжали усердно работать, обеспечивая себя всем необходимым. По сути, это было натуральное хозяйство. 3 июля 1920 г. Л.А. Михайлова писала в Петроград: «В монастыре у нас усердно трудятся, сестер 25 человек... одновременно и сенокос, и жнитво у нас, работы масса, но не успеваем и надеемся на милость Божию, кот[орая] нас никогда не оставляла» (Митрофанов 2017б: 188). 22 июня 1922 г. игуменья сообщала в Петроград, что они «...живут понемножку. Сенокос уже начали и пока успешно... Беспокоят плохие озимые, как бы не остаться без хлеба на будущий год» (Митрофанов 2017а: 106). Да и следующий год в погодном отношении не радовал: холодная погода и ранние заморозки не дали возможности вызреть яблокам, тыкве, «даже и картофеля получили очень мало, да и тот очень плохой». Было опасение, что «голодно будет нынче» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 11).

Материальное положение артели было подорвано случившимся в 1925 г. пожаром, уничтожившим немалую часть хозяйственных построек и жилье отдельных сестер. Об этом ущербе узнаем из письма С.Ф. Платонову: «Только Господь послал нам великую печаль, прошлым летом с 26 на 27 злые люди подожгли нам двор, и сгорел конный и коровий дворы, сгорели 3 коровы и 2 телки, сараи с сеном и весь корм. Сараи, где хранилось все наше хозяйственное, тарантасы, телега и вся сбруя, не осталось ни ремешка... Дом, где жили сестры 4 человека, повыскакивали вообще совсем раздетые» (Митрофанов 2017а: 107).

Приходилось немногочисленные силы и средства направлять на восстановление утраченного. «Понемножку справляемся с тяжкой бедой нашей – прошлогодним пожаром», – писала игуменья. Обратим внимание на важный факт – власть вошла в положение артели и выписала лес бесплатно, хотя и горелый, но его нужно было «заготовить и перевезти, а капиталу у нас очень мало», поэтому пришлось «занять в кредитном обществе 200 руб.» (Митрофанов 2017а: 107).

13-го сентября (по старому стилю) 1926 г. Л. Михайлова писала: «Здесь, в тихой обители нашей, пока все тихо. И мы тихи. Живем сосредоточенно, чутко прислушиваясь к биению пульса общественной жизни, живем настороженно... Понемногу строимся. Но жить очень тяжело. Хозяйство не дает никакого дохода, наоборот, требует только расходов, ибо все время поднимаем новь, почва самая непроизводительная, сестры все делают своими руками и выбиваются уже из последних сил: раскорчевка пней ведь дело мужских рук, а у нас и вся пашня по лесному вырубку. Вошли мы в долги, дохода никакого не имеем, одним словом, внешняя жизнь наша печальна» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 16).

Насельницы вынуждены были заниматься каким-либо ремеслом, чтобы обеспечить себя средствами на «житейские потребности». Так, сама Лидия рукодельничала, хотя «это дело весьма невыгодно» и поэтому приходилось менять свои вещи на продукты. Предпринимались попытки, надо сказать, удачные, наладить ремесленное производство, для чего устроили «маленькую вязальную мастерскую», где поставили «две вязальные машины», работа на которых и приносила «небольшой, но постоянный доход». К тому же продолжались и денежные сборы монахинь в церквях Москвы, Петрограда и других городов. Сэкономленные, собранные и заемные средства позволили выстроить «конюшню, скотный двор, сенной сарай, теперь строим водогрейку для скотного двора и курятника». 21 декабря (по ст. ст.) 1926 г. сообщается о следующих хозяйственных успехах: «выстроили еще новую водогрейку на скотном дворе, курятнике; теперь у всех животных есть отдельные помещения» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 26 об.–27). Еще раньше была построена новая кухня. Настоятельница приняла решение перевезти для этих нужд монастырский дом, находившийся в двух верстах от монастыря, который уже пытались разобрать и увезти жители соседней деревни.

Собственными силами проводили и некоторые ремонтные работы. Но «наше хозяйство, – писала Л.А. Михайлова Платоновым, – сейчас, да и еще несколько лет, потребует лишь расхода средств на него. Вот лет через 5 можно уже и дохода маленького начать ждать» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 21 об.–22). К тому же приходилось покупать хлеб. Заметим, что в первую очередь заботились о хозяйстве, помогавшем выжить, а потом только об улучшении своих жизненных условий. Так, погоревшие сестры теснились в маленькой избушке, но с постройкой нового дома откладывали: нужно было отдавать долги.

Интересные сведения о хозяйстве получаем из письма от 2 июля 1927 г. «Здесь в нашем тихом уголке жизнь идет помаленьку: пашем, сеем, расчищаем лядины, корчем пни, роим канавы; добились того, что площадь пахоты теперь около 5 дес[ятин]. Получили в 5-летнюю выплатку 200 р[ублей] на мелиорацию, что подвинет дело. Пока, конечно, во всем хозяйстве учитываем убытки лишь, но живем, работаем, не унываем. И в уездном земельном органе снискали себе уважение. Облегчения в жизни все же имеются: наша артель учитывается как учитываются и все другие земледельческие артели, действительно трудовой, что дает льготы: отмену арендной платы, напр[имер], право пользования правительственными распоряжениями и законами вообще. Но “спустя рукава” все же нельзя жить: приходится все время трудиться и бороться с несознательностью» (Митрофанов 2017б: 189).

Осенью 1927 г. сообщается об определенной успокоенности в жизни артели: «В общине у нас пока все тихо и спокойно. Договор на передачу нам всего хозяйства в бессрочное бесплатное трудовое пользование нами с Уездным Земельным Управлением заключен, и теперь нам не нужно очень трепетать от страха, что нас разгонят... Конечно, дремать все же не придется, но жить и трудиться можно более уверенно, насколько все это возможно при условии современной жизни... У нас же наступает пора жизни более замедленного темпа: все летние работы закончены, вечера становятся длинными и сестры начали вновь заниматься рукоделием и другими домашними работами» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 35), – так охарактеризовала положение в монастыре Л.А. Михайлова. Предстоящую зиму предполагали провести без тревог, о чем читаем в письме м. Веры в ноябре 1927 г.: «Благодаря Бога и сыты, и в тепле, дрова готовят сестры сами, они привыкли, готовят скоро, наготовят березовых, и мы жжем их и не жалеем. В кельях у нас очень тепло...» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 41).

Казалось бы, монастырь после полосы испытаний продолжал жить в устоявшейся ситуации, «шел своей дорогой», тогда как «езде застой и одичание» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 2 об.). Это проявлялось и в изменении отношения окружающего населения к монастырским жителям. Например, в 1923 г. крестьянский скот испортил монастырские посева овса и ячменя, кто-то совершил упомянутый поджог.

Через все письма Л.А. Михайловой проходит мысль о надежде на лучшее. Так, она писала: «быть может и наше хозяйство устоит, какими-нибудь судьбами мы выкарабкаемся на твердую почву и еще поживем, и еще повоюем!».

Самым большим праздником, благотворно отразившемся на жизни монастыря, было освещение летом 1920 г. Спасо-Преображенского собора – главного храма на истоках Волги. Когда стало ясно, что украсить собор по первоначальным планам не удастся, игуменья приняла решение поставить изготовленный для бокового придела иконостас в главном. Это было вынужденной мерой, чтобы в храме, пусть и не отделанном, проводить службы, и он стал бы «именно св. храмом, а не местом, где по желанию любого товарища могли бы проводиться митинги и т. п.» (Митрофанов 2017б: 187). Сведения об этом мы получаем из сохранившихся эпистолярных источников. «Торжество это прошло благополучно, было архиерейское служение, была масса народа, все было чинно, во всем был порядок – мы даже и не ожидали, что все так хорошо и складно устроится», – писала Л.А. Михайлова Н.Н. Платоновой 28 сентября 1920 г. (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 2). Высказывалось и сожаление об отсутствии на празднике С.Ф. Платонова, так много сделавшего для монастыря. В соборе начались ежедневные службы, которые должны были продолжаться 40 дней. На организацию освящения собрали необходимые средства, помогали и прихожане, пожертвовавшие «ржи около 20 пудов, собрали молоко». Эти продукты пошли на уплату мастерам.

Отвечая на поздравление с днем рождения 13 (26) июля 1920 г., С.Ф. Платонов писал: «Отрадно узнать, что в монастыре меня еще не забыли, а еще более отрадно, что монастырь не заглох и работает» (Митрофанов 2017б: 183). Следует отметить, что простоявший многие годы без отделки величественный собор начал разрушаться. Так, в письме от 29 июня 1922 г. (по старому стилю) м. Вера сообщала: «Ремонтируем собор: под собором от сырости начал осыпаться фундамент – каменщики все вновь укрепили. Теперь готовимся красить на соборе крышу, которая в нескольких местах уже успела проржаветь и дать течь, с помощью добрых людей, пока еще истинных христиан. Из Петрограда выписали краски, здесь по приходу собрала льняное семя, сбила из него масло и теперь будем надеяться, что в скором времени крыша собора порадует нас своим исправлением и свежестью краски» (Митрофанов 2017а: 106).

Заметим, что в письмах 1920-х гг. основное внимание уделено хозяйственной деятельности, а вот духовной, монастырской все меньше и меньше, вероятно, она все больше

отходила на второй план. Хотя в монастыре количество постригов увеличилось, 6 августа 1924 г. его приняла и Л.А. Михайлова (Митрофанов 2018: 31). Для нее это явилось завершением долгого пути духовных исканий протяженностью в 13 лет. Обдуманый шаг, по ее собственному признанию, дал «для души ... много успокоения, тишины», она «приобрела семью», «угол для жительства». При этом оставались сомнения и «страх лишиться возможности жить в обители» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 12 об.–13).

В письмах Л.А. Михайловой, кроме мирских забот, подробно освещаются и изменения, происходившие в среде самих насельниц. Отношения их между собой менялись, порой возникали раздоры. Много лет прожившая в монастыре выпускница ЖПИ не могла этого заметить. Для нее становилось ясно, что между сестрами «сохранилась лишь чисто механическая связь..., объединяющего начала нет». К тому же м. Вера «сильно старела не телом, а внутренним содержанием своим, ей не под силу уже держать все на должной высоте» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 16–16 об.). Игуменья уже не могла управлять коллективом насельниц, как прежде, и «передала всю административную часть, а сама почти отошла от дел правления». Ее соратница м. Антонина, сменившая ее, пытаясь во всем подавать пример другим, особенно в тяжелой работе, «очень изменилась – исхудала, высохла даже: ей больше всех забот и дела». Численность сестер уже не увеличивалась, а старые «буквально надорвались». И только пример «сгорбившейся» м. Антонины, которая шла «первая и с косою, и с заступом», увлекал пока и других. Но тяжелая работа не давала достаточных плодов: «Бедность и нужда во всем, даже самом необходимом. Плохо питаемся, а трудов тяжелых много прибавилось». В результате материальное оскудение вело к «оскудению духовному». Да и сама Л.А. Михайлова «истосковалась без людей интеллигентных, вдумчивых, с более возвышенными взглядами на жизнь и людей, чем у бедняжек – соседок» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 17–18).

К тому же были и другие факторы, которые создавали недружелюбную обстановку в коллективе сестер. Особенно выделялась в этом отношении Юлия Николаевна, бывшая близкой знакомой Л.А. Михайловой. Она, можно сказать, баламутила весь коллектив, сама не отличаясь чистоплотностью. По слухам, еще в Петрограде она приняла облачение в рясофор, но его не признали; после обращения к м. Вере с просьбой повторить его, приняла имя Серафимы. Постриг проходил в один день с Л.А. Михайловой. Потом их хорошие отношения нарушились. «Серафима, не зная, как следует, монашеской жизни, не понимая смысла ее, превратно толкует и представляет священнику всю нашу жизнь, его подучает восставать на игуменью, м. Антонину, меня, и он так вверился Серафиме, что только ей одной и верит, а к нам привязывается, вмешивается в нашу жизнь, наши дела, и вообще, весьма расстраивает нашу жизнь. Если бы не это обстоятельство, жизнь наша шла бы мирно», – читаем в письме, адресованном Надежде Николаевне (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 26). А 2 июля 1927 г. Л.А. Михайлова с удовлетворением писала: «Известная Вам Юл[ия] Ник[олаевна] со скандалом уехала от нас, и мы до сих пор не можем опомниться от радости, что ее нет у нас. Удивительным созданием она была здесь! Полнейшее нежелание считаться с порядками и всем строем жизни окружающих людей; абсолютнейшее презрение чужого «я» до идиотизма, я бы сказала, уверенность в своем призвании играть какую-то важную роль, первенствующую роль – вот характерная черта ее личности. Все проистекающее из них, конечно, лишено было и малейшей привлекательности, особенно в последнее время, когда она начала мстить некоторым из нас неизвестно за что. Я ее раньше очень жалела, но потом оставила; и теперь только сожалею, что раньше не отошла от нее, несравненно было бы меньше мне неприятностей» (Митрофанов 2017б: 190).

Отношения между насельницами и после этого не всегда были дружелюбными, об этом пишет и Л.А. Михайлова 9 (22) ноября 1927 г.: «В последнее время я стала очень опасаться, что приходит конец моей жизни здесь, ибо, если у нас в монастыре не произой-

дет более никакой перемены, то окончится и его жизнь: столкнулось старое поколение с молодым. Я со стороны наблюдаю, вмешиваться не хочу, и жду, чем все это кончится. Вероятно, верх возьмет, как и везде теперь, молодежь. М. Вера не в состоянии все осознать, как следует, но чувствует себя беспокойно и нетвердо. Мне понятно ее душевное состояние и внутреннее, я вполне разделяю ее скорбь». Прогноз развития ситуации был малоутешительным: «Я, конечно, сейчас забегаю вперед, все дело еще неопределенно, но думаю, что конец ему положит победа молодежи. Жаль этого уголка, жаль насиженного гнездышка, хотелось бы еще послужить своей идее внутреннего церковного строительства, в масштабе, как теперь выражаются, мон[асты]ря, но вижу, что идея-то эта теперь уже устарела, оставить ее, пожалуй, придется» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 38–38 об.).

К осени 1927 г. в мировоззрении самой Л.А. Михайловой происходит очередной поворот. Если после приезда в 1911 г. в монастырь она постепенно шла к восприятию монашеской жизни, идеализировала ее, то сейчас происходит новое осмысление, которое особенно ясно излагается в письме от 9 (22) ноября 1927 г.: «Не знаю, что совершилось со мною, но резко я убедилась, что живой человек, которому нужно и делать, и питаться, по поводу чего я убедилась еще, что и чистый воздух полей и лесов Волговерховья может быть душен для меня также, как и исполнительность моя в письмоводстве – непитательна. Глубокое убеждение в необходимости существования мон[асты]рей как хранилища веры, без которой жить нельзя, меня и питало, и согревало в моей жизни и заботе здесь. Изредка, а теперь и довольно часто, подувало на меня со стороны холодком – являться стала мысль, что ведь мон[асты]рей сейчас уже нет, есть кое-где только артели, а духовности уже последние остатки исчезают. Видимо, м[онасты]рь нужно в себе устраивать. Это сознание причинило мне много огорчения, но в то же время показалось и дало мне почувствовать испытываемый умом и сердцем моим голод – отсюда и тоска моя, и показало также и ту, правда очень узенькую, для меня тропинку, которая меня выведет к людям и к жизни. Видимо, полученное мною образование имеет свои права. И о них заявляет. Одним словом, во мне произошло нечто вроде маленького землетрясения (ведь это модно теперь!). Я смелею, хотя и смущаюсь этим, и очень тянусь к манящей меня работе мысли. Не знаю, к хорошему ли концу приведет все это меня? Конечно, служение м[онасты]рю, как таковому, я не изменю, потерплю еще, посмотрю, что дальше вообще с ними будет. Но решила досуги свои отдавать занятиям светским: пока своим очеркам, а потом думаю привести в порядок мои записки – наблюдения над говором Осташк[овского] у[езда]» (Митрофанов 2017б: 193).

Физическое здоровье Л.А. Михайловой оставалось слабым. Чтобы лечь в больницу в Москве и получить бесплатное лечение, необходимо было вступить в какой-либо союз. Она подала заявление и заполнила анкету Союза работников земли и леса, а 2 (15) июля 1927 г. документы должны были быть рассмотрены на собрании в Земельном управлении. Поэтому решение она ожидала с нетерпением. В больницу она все-таки попала, хотя в профсоюз не прошла, так как «артели (монастырь здесь совершенно ни при чем) сельскохозяйственные, по уставу профсоюза включены в него быть не могут, как работающие не по найму» (ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958. Л. 35).

Артель просуществовала до лета 1928 г., об этом писала и Л.А. Михайлова С.Ф. Платонову. В это время она находилась в Московской больнице и до нее дошли известия, что на Волговерховье все «закрыто, ликвидировано, м. Вера, м. Антонина и еще несколько сестер взяты в исправ[ительный] дом» (Митрофанов 2017б: 194).

Таким образом, замечательный эпистолярный пласт (Митрофанов 2016: 31–37), вышедший из стен Ольгинского монастыря, пока является единственным выявленным источником о его жизни: от создания и до закрытия, образования на его базе сельскохозяйственной артели и ее разгона. Деятельность последней является ярким свидетельством са-

модельной инициативы, которая не пришла извне, а оформилась на месте, была вызвана самой действительностью, самоорганизацией насельниц монастыря, которая позволила им прожить с радостями и горестями, сохраняя прежний уклад еще целое десятилетие. Оторванность от города Осташкова и отсутствие дорог позволило сохранить замечательный архитектурный памятник – Спасо-Преображенский собор – в первоначальном виде. Его, к счастью, не коснулась волна разрушений. Сегодня духовная жизнь в этих местах постепенно возрождается усилиями игуменьи Софии и ее сестер.

Литература

Андроник (Трубачев), игум. 2008. Закрытие Троице-Сергиевской лавры и судьба мощей преподобного Сергия Радонежского в 1918–1946 гг. М.: Изд. совет Русской Православной Церкви.

Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. 1918 // Газета Рабочего и Крестьянского Правительства. 23 янв.

Зыбковец В. Ф. 1975. Национализация монастырских имуществ в советской России (1917–1921 гг.). М.: Наука.

Леонтьева Т. Г. 2002. Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX вв. М.: Новый хронограф.

Козлов В. Ф. 1994. Музеи-монастыри в советской России (1917 – начало 1930-х гг.) // Мир источниковедения: Сб. в честь С.О. Шмидта. М.; Пенза: Изд-во РГГУ, 340–344.

Козлов В. Ф. 2005. Вскрытие мощей // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. IX.

Митрофанов В. В. 2016. Эпистолярные источники по истории строительства Спасо-Преображенского собора Ольгинского монастыря // Православие. Наука. Образование 2, 31–37.

Митрофанов В. В. 2017а. «Да воздаст Вам милосердный Господь сторицею за все то добро, которое сделано Вами...»: переписка С.Ф. Платонова с настоятельницей Волго-Верховского Ольгинского монастыря игуменьей Верой (вступ. ст. публик., коммент.) // III Ильинские архивные чтения: Сб. ст. Тверь: ООО «СФК-офмс», 64–108.

Митрофанов В. В. 2017б. «Эта удивительная власть Волговерховья над моим сердцем...»: письма Л.А. Михайловой С.Ф. Платонову // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии 1, 188.

Митрофанов В. В. 2018. Социальный портрет и численность насельниц Ольгинской обители на Волговерховье // Православие. Наука. Образование 2 (6), 27–33.

ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 4. Д. 5958.

Редькина О. Ю. 2004. Сельскохозяйственные религиозные трудовые коллективы в 1917–1930-е гг.: на материалах европейской части РСФСР. Волгоград.

Русская Православная Церковь. Монастыри: Энциклопедический справочник. 2001 / Под общ. ред. архиепископа Бронницкого Тихона; сост. А.В. Никольский. М.: Изд-во Московской Патриархии; Республика.

Стейкин А. В. 2018. Источники по истории Тверской епархии в 1917 г. // Вестник ТвГУ. Серия «История» 2, 34–49.

Список сокращений

ЖПИ – Женский Педагогический институт.

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

*V.V. Mitrofanov
Nizhnevartovsk, Russia*

CLOSING OF THE OLGINSK MONASTERIES AND AGRICULTURAL ARTIST ON THE VOLGA CENTER

Abstract. The article discusses the last decade of the Olginsky monastery on the Volgovertkhovye. After its closure, an agricultural artel is created here. The economic activities of the sisters are coming to the fore, which has always been active since it brought basic fruits for their lives. Spiritual quest gradually

disappears from their life and consciousness, and spiritual unity is destroyed among the sisters. This process is clearly traced in the worldview of L.A. Mikhailov.

Keywords: Olginsky monastery; agricultural artel; economic activity; rent; epistolary sources; spiritual exhaustion.

About the author: Mitrofanov Viktor Vladimirovich, Doctor of Historical Sciences, Professor of «Humanities and natural sciences», South-Ural State University (NIU), Nizhnevartovsk.

УДК 281.93

*Иеромонах Тихон (В.В. Тихомиров)
пос. Кетово, Курганская обл., Россия*

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ИЗДАНИЯ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЙ «ЦЕРКВИ» (20–30-Е ГГ. XX ВЕКА)

Аннотация. В данной статье предлагается обзор наиболее значимых изданий обновленческой группировки, выходивших в регионах. Если деятельность центральных изданий, таких как «Живая Церковь» и «Вестник Священного синода Православной российской церкви», неоднократно рассматривалась в исторической литературе, то региональные журналы фактически не попадали в поле зрения исследователей.

Ключевые слова: Русская Церковь; обновленческое движение; церковная печать; история Церкви.

Сведения об авторе: Иеромонах Тихон (Тихомиров Владимир Вячеславович), Тобольская духовная семинария, магистрант.

Контактная информация: 641310, Курганская область, пос. Кетово, ул. Лесная, д. 2б, тел.: 8(919)590-03-03; e-mail: avva-tihon@ro.ru.

У. Черчиллю приписывают высказывание: «Кто владеет информацией – тот владеет миром». Действительно, печатное слово всегда имело особое значение в деле пропаганды. В истории России одним из самых сложных периодов является начало XX в., когда власть перешла в руки революционеров, победивших благодаря успешному применению пропаганды. После установления советской власти началась планомерная борьба с Русской Православной Церковью. Помимо жестоких репрессий власти активно применяли и средства пропаганды. Была создана «обновленческая» церковь, лояльная к коммунизму, которая должна была стать альтернативой Церкви Христовой. В данной статье предлагается обзор наиболее значимых изданий обновленческой группировки, выходивших в регионах. Если деятельность центральных изданий, таких как «Живая Церковь» и «Вестник Священного синода Православной российской церкви», неоднократно рассматривалась в исторической литературе, то региональные журналы фактически не попадали в поле зрения исследователей.

Большинство журналов, издававшихся обновленцами до первого обновленческого лжесобора, испытывали значительные финансовые затруднения и зачастую прекращали свое существование уже после выхода в свет нескольких выпусков. Другая общая тенденция изданий обновленческой периодики заключается в том, что все они издавались от имени обновленческого епархиального управления, в состав которого входил уполномоченный ВЦУ. Зачастую уполномоченный был главным редактором журнала, который сосредотачивал в своих руках управление всеми материалами, готовящимися к изданию.

Значительный след в истории обновленческого раскола оставил журнал «Голос живой веры», издававшийся в Тамбове и наполненный полемическими статьями, преимущественно перепечатанными из центрального журнала «Живая Церковь» и некоторых епархиальных журналов. Это издание было обозначено как «двухнедельный тамбовский епар-

хиальный журнал», в задачу которого входило освещение событий обновленческого движения в епархии. Журнал просуществовал весьма долгое (по меркам первых обновленческих журналов) время – с 1 октября 1922 г. до 25 февраля 1923 г.

Достаточно продолжительное время издавался журнал «Тульский Церковный Вестник», который, как и предыдущие периодические издания, был печатным органом епархиального управления. За 1922 г. вышло восемь номеров, публикации которых были направлены на пропаганду идей «Живой Церкви». Подобно казанскому журналу «Жизнь и религия», тульские обновленческие периодические издания не прекратили свое существование в первый дособорный период, позднее они были возрождены и стали издаваться под именем «Тульских епархиальных ведомостей».

В Уфе обновленческим епархиальным управлением издавался журнал «Церковный рассвет», заявленный как «религиозно-нравственный, церковно-общественный, прогрессивный журнал». Издание его сопровождало серьезную борьбу обновленческой группы с законной епархиальной властью: архиепископ Уфимский Андрей (Ухтомский) провозгласил автокефалию епархии и совершил несколько епископских хиротоний, после чего был арестован ГПУ. Со стороны обновленцев с марта 1923 г. епархией руководил бывший уфимский протоиерей лжеепископ Уфимский Николай (Орлов). Как следствие этой борьбы в начале 1923 г. в свет вышли четыре номера обновленческого журнала «Церковный рассвет», посвященного преимущественно освещению подготовки к первому обновленческому лжесобору 1923 г.

Следующий тип обновленческих изданий этого периода отличается тем, что они выходили чрезвычайно недолгое время по причине малого финансирования. За время их существования выходило не более 3-х номеров, после чего выпуск прекращался. Таких журналов было достаточно много, и география их распространения чрезвычайно велика.

Среди епархий Русской Церкви особенной активностью печатной деятельности обновленческого движения выделялась Пермская епархия, в которой за время существования обновленческого раскола вышли два журнала – «За Христом» и «Пермские епархиальные ведомости». Первый издавался в конце 1922 г., когда в обновленческом движении окончательно оформилась группа СОДАЦ. Данный журнал издавался Пермским советом союза общин древле-апостольской церкви. За это время вышло три номера, которые выражали точку зрения лидеров СОДАЦ. Публикации авторов «За Христом», имея характерную для последователей протоиерея А. Введенского высокую патетическую фразеологию, особенно яростно нападали на представителей Патриаршей Церкви и осуждали действия Патриарха, хотя и признавали церковные гонения, говоря о советской власти как о враге Патриаршей Церкви: «Мы не хотим больше жить в этой душной церковной атмосфере, которую была пропитана политиканствующая церковь даже в последнее время, а хотим на чистый воздух, к свету, к солнцу!.. Разве можно было вмешиваться в политику, предавать правящую власть анафеме, когда Христос ясно говорит: “Царство мое не от мира сего”. Да, да все это было нельзя, это было не по христиански, но ведь этого требовали... Это нужно было, чтобы оградить интересы от насильников... Да где же, где тут Христос? Где его высокое учение о любви к врагам?» (Трубин 1922: 1). Наряду с призывами к христианской любви, которыми изобилует журнал «За Христом», в нем следовали угрозы ВЦУ об уголовном наказании, следующем за поминовением Патриарха Тихона, и призывы ВЦУ к доносу на лиц, не подчинившихся этому распоряжению: «В. Ц. У., вновь подтверждая к неуклонному исполнению предписание... о прекращении возношения за богослужениями по церквам епархии имени патриарха Тихона, предупреждает, что неисполнение означенного распоряжения будет служить знаком явной политической контрреволюционности, ибо поминовение имени патриарха уже не является актом церковным при существующих условиях, а явной и публичной политической демонстрацией, а также не просто неисполнением распоряжений ВЦУ, но определенной политической игрой под

церковным покровом. Неся на себе ответственность за общественный мир церковный, ВЦУ предлагает ЕУ доносить о лицах, не подчинившихся сему предписанию, увольняя немедленно от занимаемых должностей всех настоятелей церквей, где таковое распоряжение не будет исполняться» (Пермскому епархиальному... 1922: 16).

Также мнение группы СОДАЦ выражал журнал «Соборный разум», издававшийся в Петроградской епархии в начале 1923 г. (вышло 3 номера). Это издание продолжало традиции левоцерковного издательства «Соборный разум», существовавшего в Петрограде в конце 1917 г. и печатавшего брошюры, выражавшие взгляды левого духовенства, в том числе и статьи протоиерея А. Введенского («Паралич церкви», «Социализм и религия», «Анархизм и религия»). Журнал «Соборный разум» отражал взгляды петроградской обновленческой группы вместе с протоиереем А.И. Введенским, который после ранения камнем в голову во время процесса митрополита Вениамина, отстранился от участия в Высшем Церковном Управлении и лечился в Петрограде. «Журнал требовал более глубокой церковной реформы. Он интересовался, в основном, идеологическими вопросами и порицал административные методы, которыми в основном (в тесном контакте с ГПУ) действовала московская группа “Живая Церковь” и в первую очередь Красницкий» (Левитин-Краснов 1996: 20).

В Вятском епархиальном управлении издавался журнал «Слово жизни», выдержавший выпуск трех номеров в течение начала 1923 г. Журнал в общих своих чертах схож с другими обновленческими епархиальными изданиями. Однако издателем журнала названо не епархиальное управление, а Вятский губернский комитет обновленческой Церкви, хотя в остальном принципиальных отличий от других изданий нет: в журнале перепечатываются статьи обновленческих лидеров и официальные документы и программы различных обновленческих групп. Журнал выходил под броским девизом: «Все обновленческие группы объединяйтесь в единый фронт» (Слово жизни 1923: 14).

К обновленческим журналам, короткое время издававшимся по областям страны обновленческими епархиальными управлениями в период 1922 – начала 1923 гг., также относятся: «Друг православного народа» (Саратовское епархиальное управление), «Обновление церкви» (Царицынский орган епархиального управления), «Сибирская Церковь» (Томск, Сибирское церковное управление), «Обновление церкви» (Челябинск, Объединенный комитет группы «Живая Церковь» и «Союза общин древлеапостольской церкви»).

Отдельно необходимо отметить журнал, который выделяется среди прочих тем, что главным редактором в нем был епархиальный архиерей, поддержавший и возглавивший обновленческое движение в своей епархии. В Пятигорской епархии единственным номером вышел журнал «Пятигорский епархиальный вестник», главным редактором которого был лжеепископ Александр (Шубин), чрезвычайно деятельный и убежденный человек, поставленный обновленцами в епископский сан из женатых протоиереев. По характеристике митрополита Мануила (Лемешевского), епископ Александр «был замечательный оратор, проповедник, благородный обновленец (православных не притеснял)» (Лемешевский 2002: 643).

Таким образом, видно, что обновленческая периодика до первого обновленческого лжесобора начала очень быстро развиваться, что было обусловлено быстрым утверждением обновленческих епархиальных управлений по всем областям страны и необходимостью идеологической пропаганды обновленческих идей для привлечения верующих. Однако, нехватка средств, которая преследовала обновленческое движение, была причиной весьма быстрого прекращения выпуска обновленческих изданий этого периода.

После анализа появившихся на свет периодических изданий также выявляется общая тенденция: все издания, к какой бы епархии или обновленческой группе они не относились, прекратили свое существование накануне первого обновленческого лжесобора и ни одно издание не было продолжено после него. В некоторых епархиях издательство жур-

налов продолжилось, однако это были новые, не связанные с предыдущими печатные органы. Такая тенденция может быть объяснена только тем, что издательская деятельность жестко контролировалась органами власти, которые заботились о выгодном им освещении церковно-государственных отношений, а также тем фактом, что в связи с изменившимися условиями существования обновленческого раскола и последующего отказа от радикальных реформ его лидеры не хотели связывать себя с «ошибками и перегибами» первого этапа обновленчества.

Литература

Левитин-Краснов А. Э., Шавров В. М. 1996. Очерки по истории русской церковной смуты. М.: Крутицкое Патриаршее подворье.

Мануил (Лемешевский), митр. 2002. Каталог русских архиереев-обновленцев. Материал для «Словаря русских архиереев-обновленцев» (1922–1944 гг.) // Соловьев И.В. (сост.). Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики). М.: Изд-во Крутицкого подворья.

Пермскому Епархиальному Управлению от 27 ноября 1922 г. № 1551. 1922 // За Христом. Пермь, 3.

Слово жизни. 1923. Вятка, 1.

Трубин М., прот. 1922. Нельзя молчать // За Христом. Пермь, 3.

Hieromonk Tikhon (V.V. Tikhomirov)
pos. Ketovo, Kurgan region, Russia

REGIONAL EDITIONS OF THE UPDATED “CHURCH” (20–30th YEARS OF THE XX CENTURY)

Abstract. This article offers an overview of the most significant editions of the church group, named Obnovlenci, which were published in the regions. Central editions such as “Living Church” and a “Bulletin of the Holy Synod of the Orthodox Russian Church” were considered by researchers, but regional journals are practically no researched.

Keywords: Russian Church; obnovlenci; church mass media; church history.

About the author: Hieromonk Tikhon (Tikhomirov Vladimir Vyacheslavovich), Tobolsk Theological Seminary, undergraduate student.

УДК 904:726.033.2(477.75)

М.В. Фомин
Харьков, Украина

БАПТИСТЕРИИ РАННЕВИЗАНТИЙСКОГО ХЕРСОНА

Аннотация. Крещение стало первым из таинств, установленных Церковью. Обряд подразумевал погружение или омовение человека проточной водой. Он символизировал новое, духовное рождение. За сотни лет этот обряд значительно видоизменился. Его трансформация прослеживается по изменениям конструкций баптистериев византийского Херсона, где в IV–VII вв. крестили взрослых. Для этой цели строили часовни-баптистерии. Они размещались при значительных культурных центрах. Причем известны баптистерии константинопольского и сирийского типов. Сам факт их выявления свидетельствует о культурных и духовных контактах жителей Херсона в IV–VII вв. не только со столицей империи, но и с православными Сирии. В VII в. христианизация Херсона и его округа была завершена. Пропала необходимость использовать баптистерии, пригодные для крещения взрослых. В Херсоне стали крестить только младенцев. В городе тогда использовали переносные купели, а в часовнях-баптистериях стали устраивать мартирии.

Ключевые слова: Херсон; христианство; базилика; баптистерий; мартирий; часовня.

Сведения об авторе: Фомин Михаил Владимирович, доцент кафедры туристического бизнеса Харьковской государственной академии культуры.

Контактная информация: 61000, Украина, г. Харьков, Бурсацкий спуск, 4, тел.: +38(057)73-15-105; e-mail: fomin_mv@ukr.net.

Одной из интереснейших проблем, уже не первое столетие привлекающих интерес ученых, изучающих историю ранней Византии, является выяснение хода процессов, произошедших в период христианизации ее населения. Причем особое внимание уделяют тем из них, которые наблюдались в точках соприкосновения ромейской и варварских цивилизаций, к примеру, в византийском Херсоне.

В статье пойдет речь о культовых сооружениях этого города. Интерес к ним отнюдь не случаен. На протяжении сотен лет в Херсоне происходил политический, экономический и культурный диалог византийского мира с кочевыми народами, сменявшими друг друга в степях Причерноморья. Кроме того, этот город успешно пережил трансформации, происходившие в провинциальных византийских центрах на этапе перехода от Античности к Средневековью. Причем все эти процессы лучше всего прослеживаются по памятникам архитектуры, а их в Херсоне сохранилось довольно много.

Начнем с того, что их изучают уже два столетия. Особый интерес представляют остатки культовых сооружений. Причем отдельного внимания заслуживают баптистерии. Полагаем, что изменения в их конструкции позволяют проследить процесс трансформации обряда крещения в византийском Херсоне и, следовательно, уточнить наши представления о жизни этого города в разные периоды его существования.

Заметим, что обряд крещения есть все основания считать первым из таинств, установленных в христианстве. Он берет начало от крещения Иисуса Христа, принятого от Иоанна Предтечи. Сам обряд символизировал новое рождение человека: «истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3: 5).

Крещения неопитов упомянуты уже в «Деяниях святых апостолов» (Деян. 2: 37–46, 8: 26–40, 9: 10–19, 10: 44–48, 18: 8, 19: 5–7). Однако эти тексты не содержат описания помещений, в которых совершался обряд. Учитывая данное обстоятельство, попытаемся дать обоснованные ответы на следующие вопросы: во-первых, выяснить, в каких помещениях крестили жителей Херсона в период его христианизации; во-вторых, выявить предъявляемые к этим сооружениям требования, т. е. прояснить наши представления на проблему их литургического использования; и, наконец, в-третьих, дать ответ на вопрос, как и почему менялся обряд крещения в Херсоне с течением времени.

Заметим, что интересующие нас вопросы не новы и уже привлекали внимание исследователей. Так, в 1998 г. С. Ристов издал фундаментальный каталог, в который вошли описания более тысячи ранневизантийских баптистериев (Ristow 1988: 99–300). Ученый установил, что, как правило, они были устроены при епископских кафедральных базиликах или в значительных по размерам базиликах.

Наиболее ранний известный сегодня комплекс, включавший в себя помещение для совершения таинства крещения, относится ко второй четверти III в. Это христианский «молитвенный дом», открытый в Дура-Европос. В результате раскопок, проводившихся здесь под руководством М.И. Ростовцева в 1928–1937 гг. (Rostovtzeff 1935: 155–304; 1938a; 1938b: 99–106; 1943: 17–60), он был исследован и датирован 232–233 гг. (Беляев 2001: 96; Фомин 2016: 183–194). Удалось проследить его конструктивные особенности. Центром сооружения был небольшой дворик с выходящими в него помещениями. В его южной части находилась большая, по-видимому, главная, комната (5×13 м) с возвышением в восточной части. Возможно, что там был устроен алтарь. Немаловажно и то, что комната могла вмещать до 70 человек. В северо-западном углу комплекса располагалось

помещение, которое использовалось как баптистерий. Оно имело прямоугольную купель, которая находилась под арочной конструкцией – киворием. Ее фасад был расписан растительными орнаментами, а потолок над купелью содержал изображение небесного свода со звездами. На стенах также сохранились росписи на темы Ветхого и Нового Заветов.

В ходе раскопок было установлено, что здание было частично разобрано. На его остатках возвели насыпь, предназначенную для укрепления городской стены. Вернее всего, эта перестройка была проведена в 256 г., ведь тогда городу угрожали Сасаниды. Однако в результате осады Дура-Европос был захвачен и уничтожен.

В IV–VI вв. подданные императоров и жители сопредельных территорий приняли христианство. Были возведены величественные культовые комплексы, в состав которых, помимо соборов, входили часовни, мартирии, а также вспомогательные помещения, в том числе и баптистерии, предназначенных для крещения в первую очередь взрослых людей. Расцвет их строительства пришелся на период правления императора Юстиниана I (527–565).

Внешний вид таких памятников должен был наглядно демонстрировать величие христианства, его победу над язычеством. Для их возведения имперская администрация не жалела средств. Привлекались лучшие архитекторы, художники и строители.

На сегодняшний день открыто и изучено значительное количество таких сооружений в Северной Африке и на Ближнем Востоке, а также в Италии и Греции. Причем исследователи отдадут должное прекрасно сохранившимся византийским памятникам Равенны, в том числе баптистериям православных (Неона) и ариан. Примечательно, что в центре баптистерия Неона располагалась ортогональная купель. Украшающие ее мозаики, выполненные выдающимися мастерами, были призваны продемонстрировать неопиту открывающийся перед ним в результате крещения «новый мир». Особое место занимает композиция купола, которую видит крестимый в момент погружения (Лазарев 1996: 32–35; Матвеева 2016: 58–71).

Не менее интересен и баптистерий ариан. Схема его внутреннего убранства близка к используемому у православных (Лазарев 1996: 42–43; Матвеева 2016: 58–71). Сохранность этих памятников позволяет проследить живописную модель, призванную подчеркнуть величие и значимость «нового рождения» в процессе крещения.

Крещение для взрослого человека было важным, глубоко символическим событием, к которому готовились длительное время. Крестили же, как правило, перед Пасхой или Богоявлением, причем в специальном сооружении, внутреннее пространство которого имело особое символическое значение.

«Деяния святых апостолов» сохранили сведения о том, как проводили этот обряд в ранней церкви. Крестить полагалось в «живой» (проточной) воде. В крайнем случае дозволялось возлияние воды на голову (Деян. 2: 37–46, 8: 26–40, 9: 10–19, 10: 44–48, 18: 8, 19: 5–7).

К сожалению, баптистерии этого периода, открытые во многих провинциальных центрах Северной Африки и Сирии, а также Ближнего Востока и Балкан, сохранились гораздо хуже. Среди внушительного перечня таких комплексов особый интерес представляют сооружения на окраинах Империи, которые были центрами распространения христианства. Один из них – Херсон. Как уже было сказано выше, он находился на границе владений Рима и варварского мира. Город был форпостом Византии, а также важным торговым и административным центром. И, что крайне важно, Херсон являлся центром влияния Империи как на союзное ей население Юго-Западной Таврики, так и на варваров, живущих за пределами этого полуострова.

Баптистерии Херсона дошли до нас не в лучшем состоянии. Как правило, от них сохранились лишь несколько рядов кладки. Однако есть все основания предполагать, что баптистерии Херсона были украшены мраморными деталями, а также фресками, мозаиками. Судим по тому, что во время раскопок этих культовых сооружений были обнаружены

многочисленные фрагменты штукатурки со следами полихромной росписи, кусочки разноцветной смальты, а также фрагменты мраморных деталей.

Первое упоминание баптистерия Херсонеса содержится в агиографической литературе. В «Житиях епископов Херсонских» сохранился рассказ о баптистерии, возведенном св. еп. Капитоном для крещения горожан (Могарычев и др. 2012: 25–26, 32–36, 38–40, 41–42, 49–50, 59–63, 86). С.Б. Сорочан полагает, что он находился близ культового комплекса на территории Восточной площади (Сорочан 2006: 223–230). Напомним, что с именем св. еп. Капитона связывают победу христианства в городе и, как следствие, разрушение языческого комплекса, располагавшегося здесь. На его месте была возведена церковь св. ап. Петра и баптистерий. Но само сооружение не сохранилось. В VI–VII вв. комплекс был существенно перестроен. На месте старых конструкций была возведена Восточная базилика и ряд сооружений, связанных с ней (рис. 1) (Фомин 2016: 263–285).

Полагаем, что с первым из херсонских баптистериев можно связать ряд археологических находок. Речь идет о трех мраморных плитах: «парижской», «херсонесской» и «петербургской». Многие в них видят элементы алтарной преграды. Однако ряд ученых допускает, что они являлись фрагментами внутреннего убранства баптистерия (рис. 2) (Виноградов 2010: 118; Фомин 2016: 263–285).

Принято считать, что в VI–VII вв. в Херсоне наблюдался «строительный бум» (Романчук 2008: 331–344; Сорочан 2005: 711). Реконструировались оборонительные стены, возводились инженерные и общественные сооружения. Тогда были построены величественные христианские храмы (Сорочан 2005: 711–718; Романчук 2008: 331–344; Фомин 2016: 95–104; Фомин и др. 2015: 127–152), являвшиеся не только местом богослужений, но и демонстрировавшие могущество Империи. Храмы поражали своим величием, вызывали и подпитывали религиозное чувство. Нам же важно то, что одновременно с ними возводились комплексы, включавшие дополнительные сооружения: мартирии и баптистерии (Сорочан 2005: 711–718; Фомин 2016: 95–104; Фомин и др. 2015: 127–152).

На территории Херсона в ходе раскопок были выявлены баптистерии при комплексах Западной (№ 13, церковь св. Леонтия), Восточной (№ 36, церковь св. ап. Петра) и Уваровской (№ 23, епископский кафоликон, церковь свв. апп. Петра и Павла) базилик, при «Базилике в Базилике» (№ 15), при крестообразном «Храме с ковчегом», возведенном на месте античного театра (№ 19, церковь свв. Сергия и Вакха), а также при Загородном крестообразном храме (Богородицы Влахернской) в Карантинной балке (Сорочан 2005: 761–902). Их изучение позволяет проследить процесс трансформации традиций, связанных с крещением, и их отражения в архитектуре культовых сооружений.

Особенностью Херсона являлось то, что он находился под сильным восточным влиянием. Не случайно по «Житиям епископов Херсонских» первые епископы были направлены в город с Ближнего Востока. С другой стороны, Херсон был центром влияния Византии в Северном Причерноморье, в нем находился гарнизон, а также имперская администрация (Вус 2010: 55–57; Фомин 2015: 105–108). Это нашло отражение и в архитектуре.

Теоретически можно выделить три типа баптистериев Херсона:

- 1) отдельно стоящие здания;
- 2) пристройки, примыкающие к церквям, но являющиеся отдельными сооружениями;
- 3) размещенные непосредственно в церквях.

Первые два типа сооружений, в свою очередь, были константинопольского и сирийского типов. В византийском Херсоне они хорошо известны.

Баптистерий константинопольского типа представляет собой центрическое сооружение, подобное крещальне при Софийском соборе Константинополя (рис. 3). Он известен и в Северной Африке, например, баптистерий при «Восточной» базилике в Аполлонии (Киренаика). В центре трехконхиниальной конструкции с прямоугольной западной частью располагалась большая купель (рис. 4) (Duval 1989: 2746–2748; Stuggi 1975: 375). Следу-

ет упомянуть также баптистерий в Птолемаиде (Киренаика) (Wipszycka 2011: 51–68). Аналогичный памятник существует и в Болгарии – речь идет о баптистерии при базилике в Белово (Grabar, Emerson 1946: fig. 2; Stanev 1998: 35–52, fig. 1) (рис. 5). Триконхиниальный баптистерий выявлен также при базилике в Тропеум в Терании (Vamea 1977: 173–177, fig. 60: 2). Аналогичное по конструкции и назначению культовое сооружение известно в Охриде (Piguet-Panayotova 1990: 205, fig. 15).

В Херсонесе к этой группе культовых сооружений следует отнести баптистерий при Уваровской базилике (рис. 6, 7). Он представлял собой триконхиниальное купольное сооружение с восточной пятигранной апсидой и трехгранными северной и южной. Каждая ветвь креста заканчивалась эскадрой. С западной стороны к центральному пространству примыкает прямоугольный в сечении проход. В центре находилась купель – самая большая в Херсоне. Ее диаметр составлял 2,85 м, а глубина – 0,74 м (Сорочан 2005: 761–787; Хрушкова 2016: 349–350). О том, что здесь крестили и детей, говорит наличие спуска к водоему с восточной стороны. Сохранились три мраморные ступени, ведущие в чашу баптистерия. По ним мог спускаться священник с ребенком на руках. Примечательно, что взрослые оглашенные подходили к воде с западной стороны (Сорочан 2005: 761–787).

Баптистерий был сложен из каменных блоков. В нижнем ряду снаружи заметны фрагменты античных построек. По периметру на высоте 1,7 м шел пояс кладки *opus mixtum*. Дверные и оконные проемы имели кирпичные арки.

Изнутри помещение баптистерия было оштукатурено и покрыто фресками, купель и стены постройки облицованы мрамором, а своды украшены мозаикой. Западнее главного входа находился небольшой притвор, в котором был вход в помещение-пристройку с северной стороны и небольшую церквушку с южной. Баптистерий соединялся с постройкой, где мог проходить процесс подготовки к крещению (Сорочан 2005: 761–787; Хрушкова 2016: 349–350).

А.Л. Бертье-Делагард полагал, что эта конструкция не имеет аналогов (Бертье-Делагард 1907: 82), но Л.Г. Хрушкова справедливо заключила, что аналогичным образом была устроена церковь св. Анания в Аламане (Западная Армения) (Хрушкова 2016: 349). На основании изучения нумизматического материала (в водостоке купели были найдены монеты императора Маврикия) А.Л. Бертье-Делагард датировал этот баптистерий концом VI – началом VII в. (Бертье-Делагард 1907: 74, 78–79, 82–83). С.Б. Сорочан принял эту точку зрения (Сорочан 2005: 777–778). В свою очередь Л.Г. Хрушкова, основываясь на результатах изучения архитектурных и технических особенностей здания, датирует его сооружение серединой – второй половиной VI в. (Хрушкова 2016: 349). Находим ее точку зрения наиболее обоснованной¹.

В крещальнях сирийского типа купель располагается в апсиде. Такие сооружения известны на Ближнем Востоке (Khatchatrian 1962: fig. 27, 38, 39, 49, 61) и на Балканах. Так, при базилике в Нове с южной стороны была пристроена часовня-баптистерий с купелью в апсиде (рис. 8, 9) (Минчев 1986: 17; Biernacki 2005: 53–74, fig. 3, 8; Kalinowski 1995: 26).

В Херсоне к сирийскому типу баптистериев следует отнести крещальню при Западной базилике. Она была пристроена с северной стороны к сооружению вскоре после его возведения (рис. 10) (Фомин и др. 2015: 127–152). В апсиде часовни располагалось «углубление в виде десятигранника продолговатой формы, обложенное мраморными плитами» (Косцюшко-Валюжинич 1893: 10–13). Речь идет о купели размерами 0,83×0,65 м и глубиной около 1 м. В нее вели мраморные ступени (Косцюшко-Валюжинич 1893: 10–13). Западная базилика, ставшая центром культового комплекса, по мнению специалистов, была возведена не ранее VI в. (Завадская 1998: 327–343; Романчук 2000: 70–72; Сорочан

¹ Основываемся на датировке «трехфигурных» таврических бронз VI–VII вв., выработанной М.М. Чорефом (Чореф 2015: 29–49).

2005: 827–851). Баптистерий был пристроен к северной стене базилики вскоре после ее возведения, о чем свидетельствует сходство в кладке и использованном известковом растворе (Фомин и др. 2015: 127–152).

Развитие сирийского типа баптистериев может быть прослежено на примере крещальни при «Храме с ковчегом». Здесь, между восточной и северной сторонами крестообразной конструкции было пристроено помещение с небольшой апсидой (3,5×3,1 м). В ней была встроена небольшая чаша глубиной 0,7 м, вырубленная из цельного известнякового блока (рис. 11). Лицевая сторона была украшена плоским резным изображением креста в арке, символизирующим крест на Голгофе, в обрамлении стилизованных кипарисов или скорее пальмовых ветвей с небольшими крестиками над ними (Сорочан 2003b: 58–72). Во многом аналогичным по конструкции является баптистерий при Загородной церкви Богородицы Влахернской (Карантинная балка), но он был пристроен с южной стороны (рис. 12) (Сорочан 2003a: 211–232; Фомин, Шевцова 2013: 22–33; Хрушкова 2005: 4003).

Традиция совершения таинства крещения подразумевала процессуальность. Во время крещения происходило перемещение из одного помещения в другое. Начиналось все в катехумене, где совершалось оглашение, из него переходили в помещение с купелью, где проходило собственно крещение, после чего участники обряда переходили в хрисмарий или консигнатрий, где проходило миропомазание. В Херсонесе к таким баптистериям можно отнести комплекс при Уваровской базилике: сооружение состояло из трех соединенных между собой помещений, более того, с южной стороны была пристроена небольшая церковь.

Другим примером может быть баптистерий при раннем комплексе, известном как «Базилика в базилике» (рис. 13). Двери северного нефа храма вели в длинный коридор шириной около 1,4 м, тянувшийся вдоль северной стены базилики, который сообщался с вытянутой постройкой, разделенной на четыре помещения. В одном из них, третьем с запада, во время раскопок 1971–1974 гг. была открыта небольшая низкая купель полукруглой формы (приблизительно 0,9×0,7 м), расположенная в нише в восточной стене помещения (Рыжов 1974: 16, рис. 33; 1997: 294; Сорочан 2005: 736). Полы квадратного в плане помещения были украшены мозаикой. Центром композиции являлся стоящий в фас павлин с распущенным хвостом, слева и справа от него в «омфалиях» были изображены голуби, повернутые в сторону павлина (Сорочан 2005: 737).

По предположению С.Г. Рыжова, доследовавшего этот памятник в 1972–1974 гг., баптистерий состоял из двух комнат, вытянувшихся с запада на восток (Рыжов 1974: 16, рис. 33; 1997: 294). В первой готовили к крещению, а во второй, в которой были устроены купель и ниша, совершалось крещение и миропомазание. Весь комплекс традиционно датируется временем «бума» и относится к VI–VII вв.

Прослеженные изменения в религиозной жизни Херсона отнюдь не случайны. Изначально, в процессе формирования церкви и распространения христианства среди горожан и жителей окрестностей, обряд крещения совершали в основном по отношению к взрослым. Для этого возводились баптистерии при городских церковных комплексах. Успешное распространение христианства привело к тому, что количество крестимых взрослых резко сократилось. Кроме того, распространилась тенденция упрощения обряда. Если первоначально было принято крестить погружением, то со временем перешли к омовению. Крещение ребенка, родители которого были христианами, не требовало столь сложной и торжественной последовательности действий², что привело к постепенному упрощению обряда. Этим обстоятельством следует объяснять отказ от баптистериев с бассей-

² Крестят по вере родителей его.

нами-купелями и переход к малым, как в «Храме с ковчегом» (рис. 11), а часто и переносным купелям.

Параллельно с этим процессом происходило и постепенное упрощение храмовой архитектуры в целом. От величественных соборов, собиравших всех христиан города и возводимых на средства государства, перешли к строительству небольших церквей, заказчиками которых были ктитория или монастыри (Оустерхаут 2005: 34–36). Так произошла индивидуализация церковной жизни.

Вследствие всех этих процессов баптистерии потеряли свои первоначальные функции. Их помещения стали превращать в часовни-мартирии, «крытые кладбища» (Фомин 2008: 95–104). Внутри, нередко под полом, совершали погребения сначала представителей клира, а со временем могли хоронить и ктитория, именитых горожан. Это просматривается на примере таких сооружений при Западной базилике у загородной церкви Богородицы Влахернской. В часовне-баптистерии при Западной базилике хоронят представителей местного высшего духовенства, о чем свидетельствуют находки внутри могил. Было открыто четыре могилы. В одной из них оказались кусочки ткани с остатками золотых нитей, серебряные фрагменты от оклада Евангелия, застёжки переплета и крестик с христомграммой. В другой могиле было найдено множество лавровых листьев, вероятно, из подушки, которую помещали под голову усопшего (Косцюшко-Валюжинич 1901: 9–10; Суров 1963: 159–182; Фомин 2011: 154–155). Все это говорит об особом статусе покойных: ими могли быть представители высокопоставленного духовенства, окруженные особым почетом (Фомин 2011: 154–155; Фомин и др. 2015: 127–152). Скорее всего, погребения были совершены в более позднее время, когда крещальня утратила свое первоначальное значение и могла превратиться в мемориальную часовню-мартирию, в которой хоронили представителей высшего духовенства.

Итак, в результате изучения памятников христианской архитектуры Херсона прослеживается трансформация традиций, связанных с совершением таинства крещения, которые нашли отражение в архитектуре самих комплексов. Первоначально, в период христианизации города, баптистерии строили как отдельно стоящие здания. Сам обряд, как правило, носил процессуальный характер. Крестили взрослых в бассейнах-баптистериях полным погружением. Сами сооружения были богато украшены фресками, мозаичными картинами и мраморными элементами. К сожалению, о сюжетах можно лишь догадываться, поскольку сохранились лишь незначительные фрагменты штукатурки и кусочки смальты.

В процессе распространения христианства произошел постепенный переход от крещения взрослых к крещению младенцев. Судим по тому, что начинают использовать небольшие по размерам баптистерии, а со временем и переносные чаши, которые могли изготавливаться из мрамора или металла (рис. 14, 15). В редких случаях крещения взрослых обряд совершали в упрощенной форме, через омовение. Сами сооружения постепенно теряли свои первоначальные функции и трансформировались в часовни-мартирии, которые несли уже поминальные функции.

Литература

Беляев Л. А. 2001. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб.: Алетейя (Византийская библиотека).

Бертъе-Делагард А. Л. 1907. О Херсонесе // ИАК 21. СПб.: Тип. В.Ф. Киршбаума.

Виноградов А. Ю. 2010. «Миновала уже зима языческого безумия...»: церковь и церкви Херсона в IV веке по данным литературных источников и эпиграфики. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке.

Вус О. В. 2010. Оборона доктрина Візантії у північному Причорномор'ї. Львів: Тріада Плюс.

Завадская И. А. 1998. Раннесредневековые храмы западной части Херсонеса // МАИЭТ VI, 327–343.

- Косцюшко-Валюжинич К. К.* 1893. Отчет за 1892–1893 г. НА НЗХТ. Д. 3.
- Косцюшко-Валюжинич К. К.* 1901. Отчет за 1901 г. НА НЗХТ. Д. 10.
- Лазарев В. Н.* 1996. История византийской живописи. М.: Искусство.
- Матвеева Ю.* 2016. Декоративні ткани у куполі Баптістерію Православних в Равенні: семантика в контексті хрещення // Культурологічна думка 9. Київ, 58–71.
- Минчев А.* 1986. Ранното християнство в Одесос и околноститему // Известия на народния музей Варна 27 (37), 17.
- Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Саргсян Т. Э., Сорочан С. Б., Шапошников А. К.* 2012. Жития епископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического // Нартекс. Byzantina Ukrainensis. Т. 1. Харьков: Майдан.
- Оустерхаут Р.* 2005. Византийские строители. Киев; М.: Корвин Пресс.
- Романчук А. И.* 2008. Исследования Херсонеса–Херсона. Раскопки. Гипотезы. Проблемы. Т. 2: Византийский город. Тюмень: ТюмГУ.
- Рыжов С. Г.* 1974. Отчет о раскопках «Базилики 1889 г.» в 1972–1974 гг. НА НЗХТ. Д. 1640.
- Рыжов С. Г.* 1997. Новые данные о «базилике в базилике» // Мещеряков В.Ф. (отв. ред.). Античный мир и Византия: К 70-летию профессора В.И. Кадеева. Харьков: АО «Бизнес Информ», 290–299.
- Сорочан С. Б.* 2003а. К вопросу о датировке и интерпретации Херсонского загородного монастыря Богоматери Влахерской // ХСб. XIII, 211–232.
- Сорочан С. Б.* 2003б. О датировке и интерпретации храмового архитектурного комплекса на месте античного театра Херсонеса // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна 594. Серія «Історія». Вип. 35, 58–72.
- Сорочан С. Б.* 2005. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан.
- Сорочан С. Б.* 2006. О базилике апостола Петра и храмовом комплексе Восточной площади византийского Херсона // ВВ 65 (90), 223–230.
- Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В.* 2001. Жизнь и гибель Херсонеса. Харьков: Майдан.
- Суров С. Г.* 1963. Отчет о раскопках северо-западной части Херсонесского городища в 1963 г. Отчет о раскопках объединенной Херсонесской археологической экспедиции Херсонесского историко-археологического музея и Уральского гос. университета в 1963 г. НА НЗХТ. Д. 1138.
- Фомин М. В.* 2011. Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV–X вв.). Харьков: Коллегиум.
- Фомин М. В.* 2008. О внутригородских кладбищах византийского Херсона // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна 816. Серія «Історія». Вип. 40, 95–104.
- Фомин М. В.* 2015. О вооруженных силах Херсонеса в IV–V вв. // Посохов С.И., Сорочан С.Б. (ред.). *Laurea I. Античный мир и Средние века: Чтения памяти профессора Владимира Ивановича Кадеева. Материалы.* Харьков: ООО «НТМТ», 105–108.
- Фомин М. В.* 2016. Культурный комплекс на Восточной площади в Херсонесе-Херсоне // МАИАСК 8, 263–285.
- Фомин М. В.* 2016. Становление христианской архитектуры. От Domus Ecclesia до Святой Софии // «Византийская мозаика»: Сб. публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. Вип. 4. Харьков: Майдан, 183–194.
- Фомин М. В., Огиенко Е. В., Шевцова А. А.* 2015. О культовом комплексе Западной базилики в средневековом Херсонесе–Херсоне // МАИАСК 7, 127–152.
- Фомин М. В., Шевцова А. А.* 2013. О раннехристианских комплексах Херсонеса // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна 1087. Серія «Історія». Вип. 47, 22–33.
- Хрушкова Л. Г.* 2002. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья. IV–VII вв. М.: Наука.
- Хрушкова Л. Г.* 2005. О начале христианского Херсонеса Таврического: крестообразная церковь на главном кладбище // Куковальская Н.М. (отв. ред.). ССб. Вип. 2. Киев; Судак: Академперіодика, 393–420.
- Хрушкова Л. Г.* 2016. Епископская базилика Херсонеса Таврического: история и методы изучения, результаты, современный взгляд // Майко В.В., Яшаева Т.Ю. (отв. ред.). Владимирский

сборник: Материалы международных научных конференций «I и II Свято-Владимирские чтения». Калининград: ИД «РОС-ДООАФК», 327–426.

Чореф М. М. 2015. История византийской Таврики по данным нумизматики. Тюмень; Нижневартовск: НВГУ (МАИАСК Suppl. 1).

Bamea I. 1977. Les monuments paleochretiens de Roumanie. Roma: Città del Vaticano.

Biernacki A. B. 2005. A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD // *Archeologia Bulgarica* IX. No. 1, 53–74.

Duval N. 1989. Les monuments d'epoque chretienne en Cyrenai'que a la lumiere des recherches recentes // Duval N. (ed.). Actes du XIe Congres international d'archeologie chretienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste (21–28 septembre 1986). Vol. III. Rome: École Française de Rome, 2746–2748.

Grabar A., Emerson W. 1946. The basilica of Belovo // *The Bulletin of the Byzantine Institute* 1, 43–60.

Kalinowski Z. 1995. Baptistery in the episcopxal basilica at Novae // *Biernacki A.B. (ed.). Novae. Studies and Materials I.* Poznan: Adam Mickiewicz University Press, 25–35.

Khatchatrian A. 1962. Les baptisteres paleochretiens. P.: Centre national de la recherche scientifique.

Piguet-Panayotova D. 1990. Les tetraconques avec collateraux dans les Balkans des V–VI siecles // *Jahrbuch fur Antike und Christentum* XXXII, 203–212.

Ristow S. 1988. Fruhchristliche Baptisterien // *Jahrbuch fur Antike und Christentum Ergänzungsband* XXVII, 99–300.

Rostovtzeff M. I. 1935. Dura and the Problem of Parthian Art // *Yale Classical Studies* 5, 155–304.

Rostovtzeff M. I. 1938a. Dura-Europos and Its Art. Oxford: Clarendon Press.

Rostovtzeff M. I. 1938b. The Foundations of Dura-Europos // *SK* 10, 99–106.

Rostovtzeff M. I. 1943. Res Gestae Divi Saporis and Dura // *Berytus* 8, 17–60.

Stanev S. 1998. The basilica of Belovo // *Μνημείο και περιβάλλον* 5, 35–52.

Stuggi S. 1975. Architettura Cirenaica. Roma: L'Erma (Monografie di Archeologia Libica IX).

Wipszycka E. 2011. The basilicas at Ptolemais: a historian's commentary on the results of archaeological exploration // *Światowit. Annual of the Institute of Archaeology of the University of Warsaw*. Vol. VIII (XLIX) (2009–2010). Fasc. A., 51–68.

M.V. Fomin
Kharkiv, Ukraine

BAPTISTRIES OF THE EARLY BYZANTINE CHERSON

Abstract. Adoption of Christianity was the first of the ordinances established by the Church. Initially, the rite meant the immersion or washing of a person with running water and symbolized a new, spiritual birth. For hundreds of years, this rite has changed significantly. Its transformation can be traced to changes in the designs of the baptisteries of Byzantine Cherson. In the 4th – 7th centuries, adults were baptized during the period of the Church's spread and development in the city. For this purpose, chapels were built – baptisteries that were located at significant religious centers. The baptisteries of the Constantinople and Syrian types are known. The fact of their identification indicates the cultural and spiritual contacts of the inhabitants of Cherson in the 4th – 7th centuries not only with the capital of the Empire but also with the Eastern provinces. By the 7th century, Christianization of Cherson and its environs was completed. Most babies were baptized in the city. At the same time, the need to use the Baptistery as separate buildings adapted for the baptism of adults, has disappeared. For babies, portable fonts could be used. As a consequence of these processes – in the chapel – the baptisteries were used as martyriads, for the burial of especially respected citizens and church hierarchs.

Keywords: Cherson; Christianity; basilica; baptistery; martyros; chapel.

About the author: Fomin Mikhail Vladimirovich, Candidate of Historical Sciences, Docent of the department of tourist business of the Kharkov State Academy of Culture.

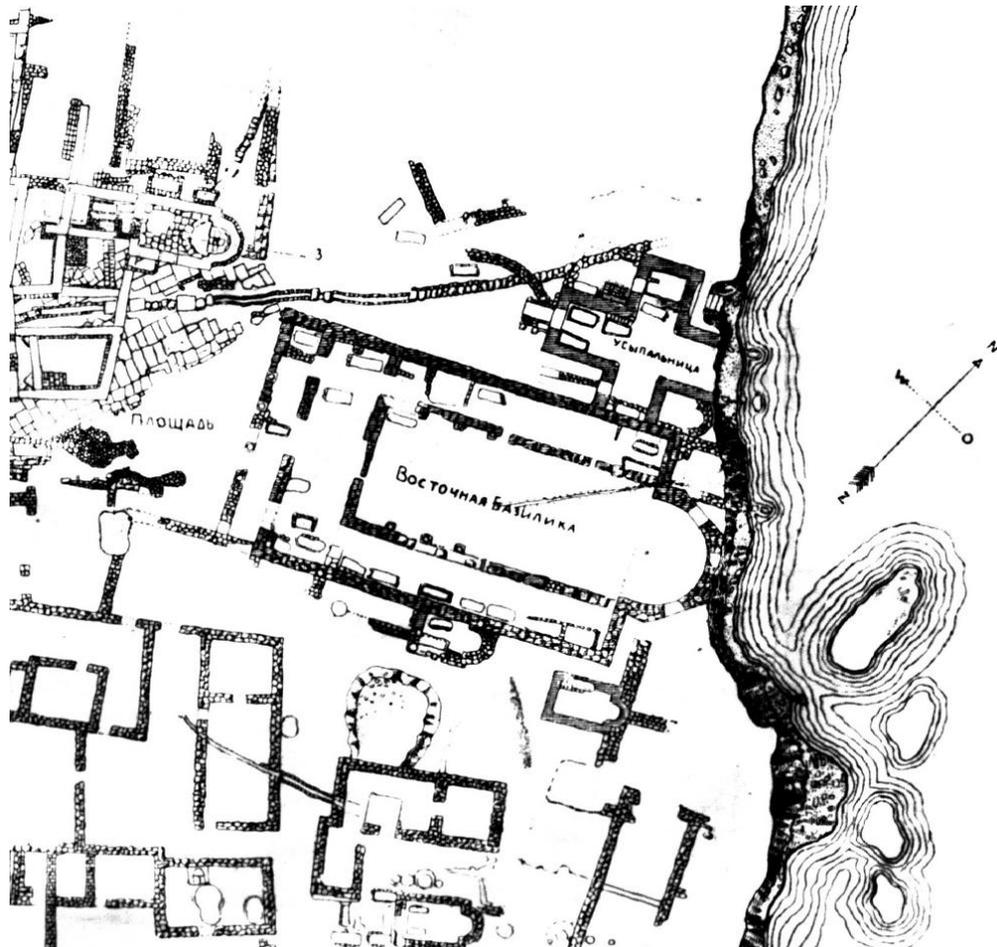


Рис. 1. Участок Восточной площади с базиликой ап. Петра (Гриневич К. Э. 1930. Северо-восточные кварталы Херсонеса Таврического по данным раскопок Р.Х. Лепера. Херсонесский сборник 3, 5–141)



Рис. 2. Фрагменты мраморных плит с изображением Христа и ап. Петра и изображением Христа (предположительно крещальня при Восточной базилике Херсонеса) (Виноградов А. Ю. 2010. «Миновала уже зима языческого безумия...»: церковь и церкви Херсона в IV веке по данным литературных источников и эпиграфики. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 113, 116)

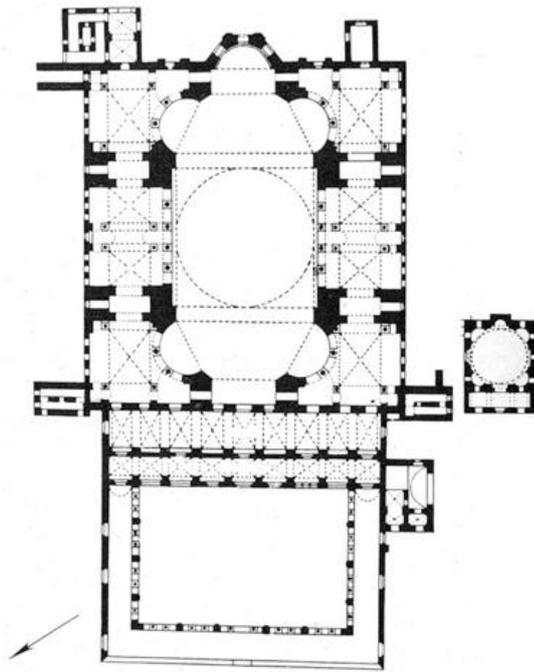


Рис. 3. Баптистерий при церкви св. Софии (Стамбул, Турция)
 (план: URL: <https://www.architecture.com/image-library/ribapix/image-information/poster/st-sophia-hagia-sophia-constantinople-elevations-sections-and-plan/posterid/RIBA100839.html>; фото автора)

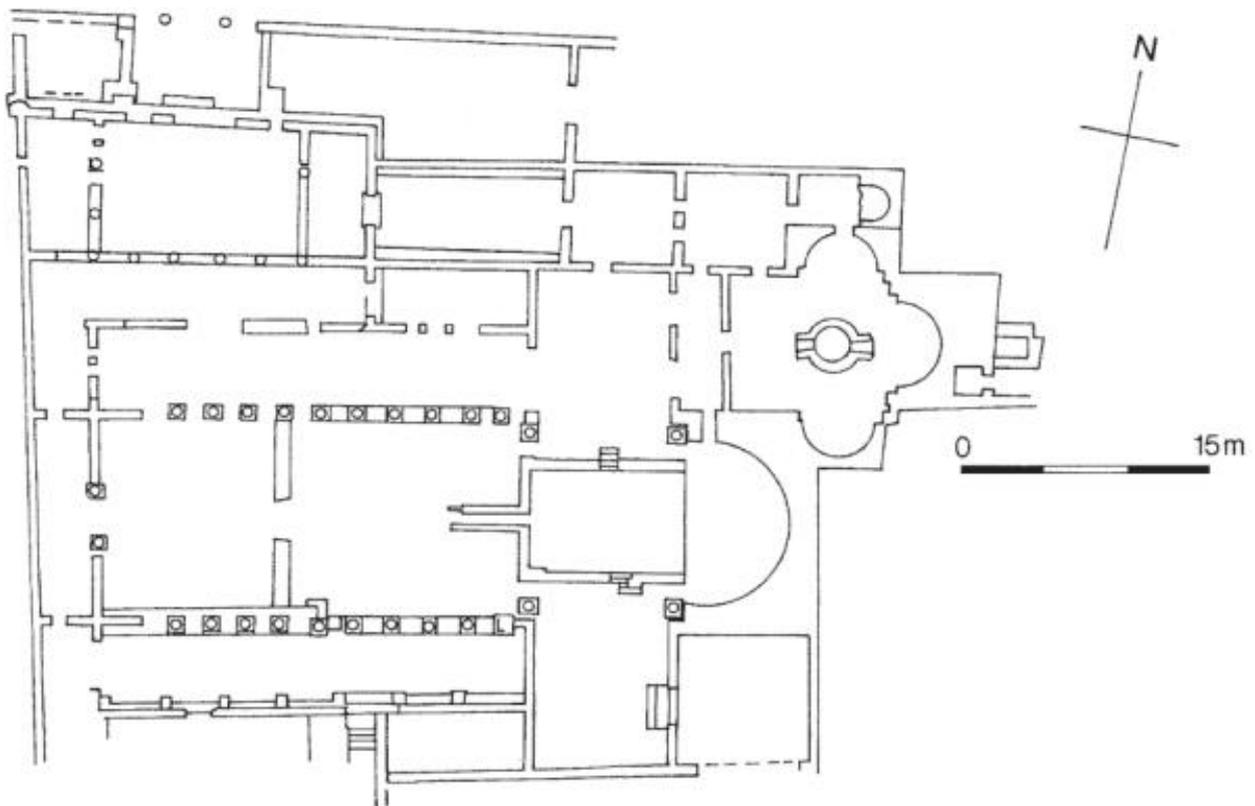


Рис. 4. План восточной церкви в Аполонии (Суса, Ливия)
 (Wipszycka E. 2011. The Basilicas AT Ptolemais: A Historian's Commentary On The Results Of Archaeological Exploration // Światowit Annual of the Institute of Archaeology of the University of Warsaw. Warsaw, 56)

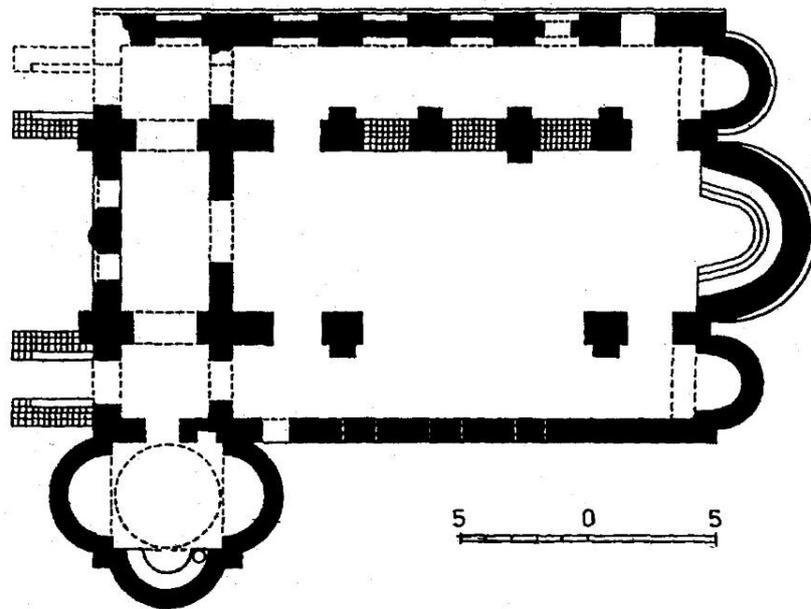


Рис. 5. План базилики в г. Белово (Болгария)
 (Grabar A., Emerson W. 1946. The basilica of Belovo. The Bulletin of the Byzantine Institute. P., 43–60)

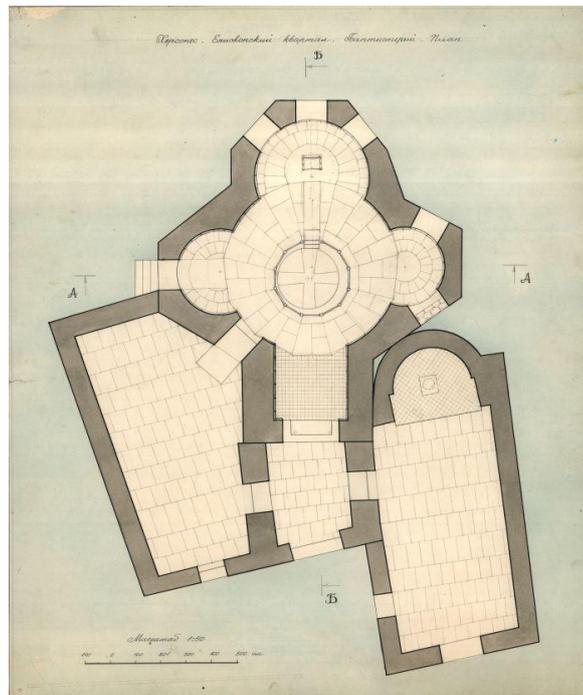


Рис. 6. План крещальни при Уваровской базилике Херсонеса
 (URL: <http://orthodoxmoscow.ru/raskrytaya-tajna-oktagona/>)



**Рис. 7. Фото баптистерия при Уваровской базилике Херсонеса (фото О. Макарова)
(URL: <http://www.pravoslavie.ru/114780.html>)**

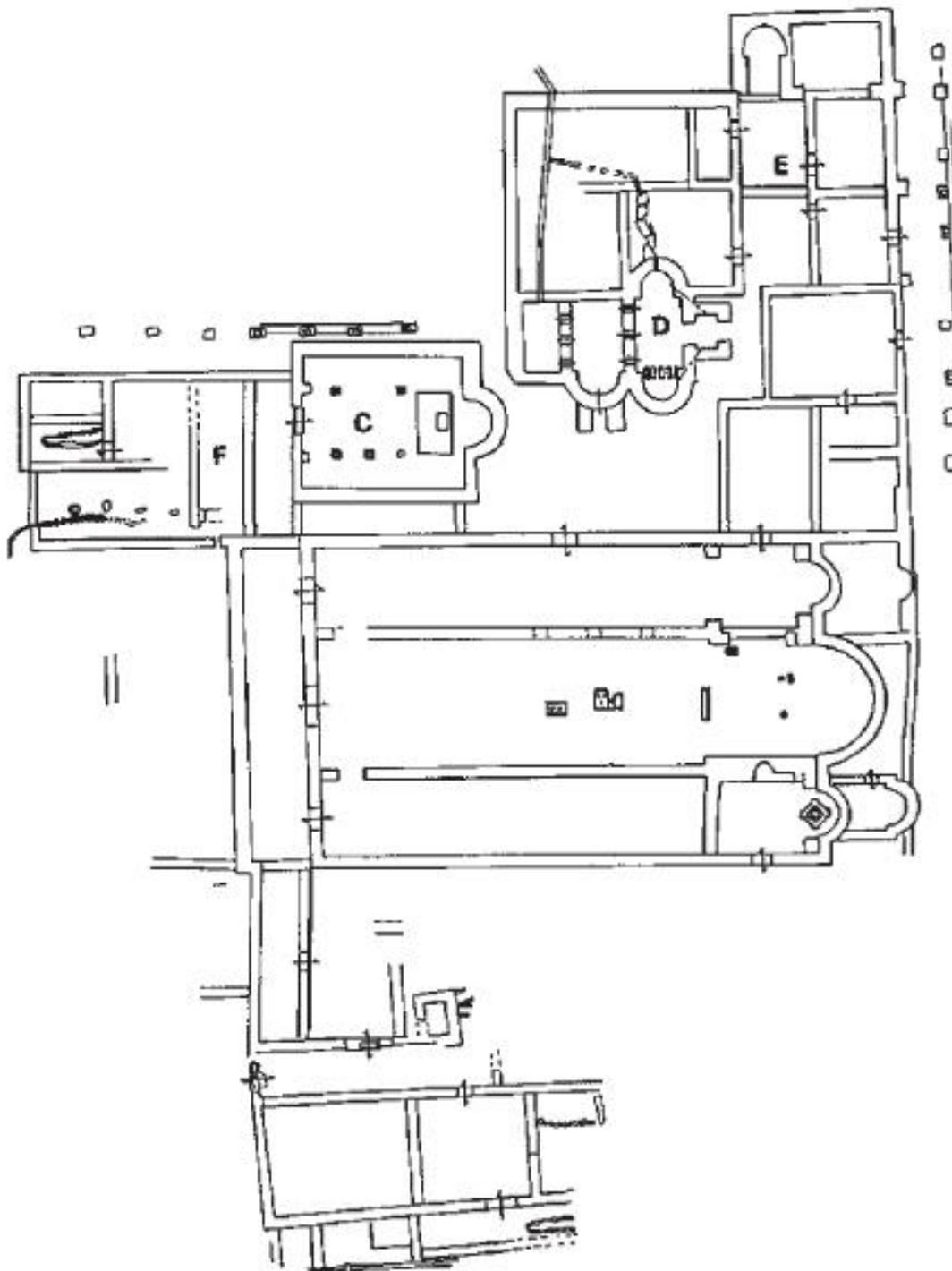


Рис. 8. План базилики в г. Нове (Болгария) (Biernacki A.V. 2005. A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. Archeologia Bulgarica IX, No 1. Sofia, 53–74)

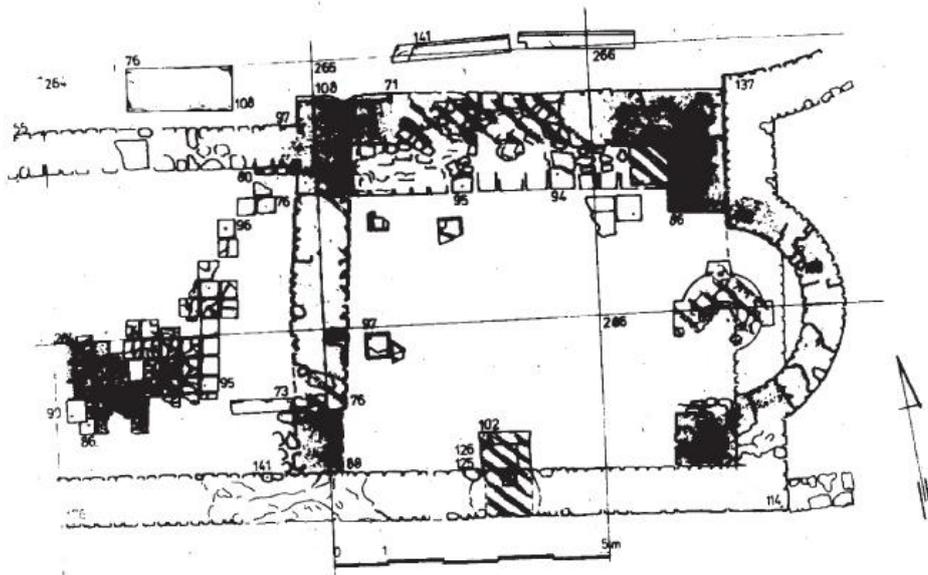


Рис. 9. Крещальня при базилике в г. Нове (Болгария) (Виернаки А. В. 2005. A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. Archeologia Bulgarica IX, No 1. Sofia, 53–74)

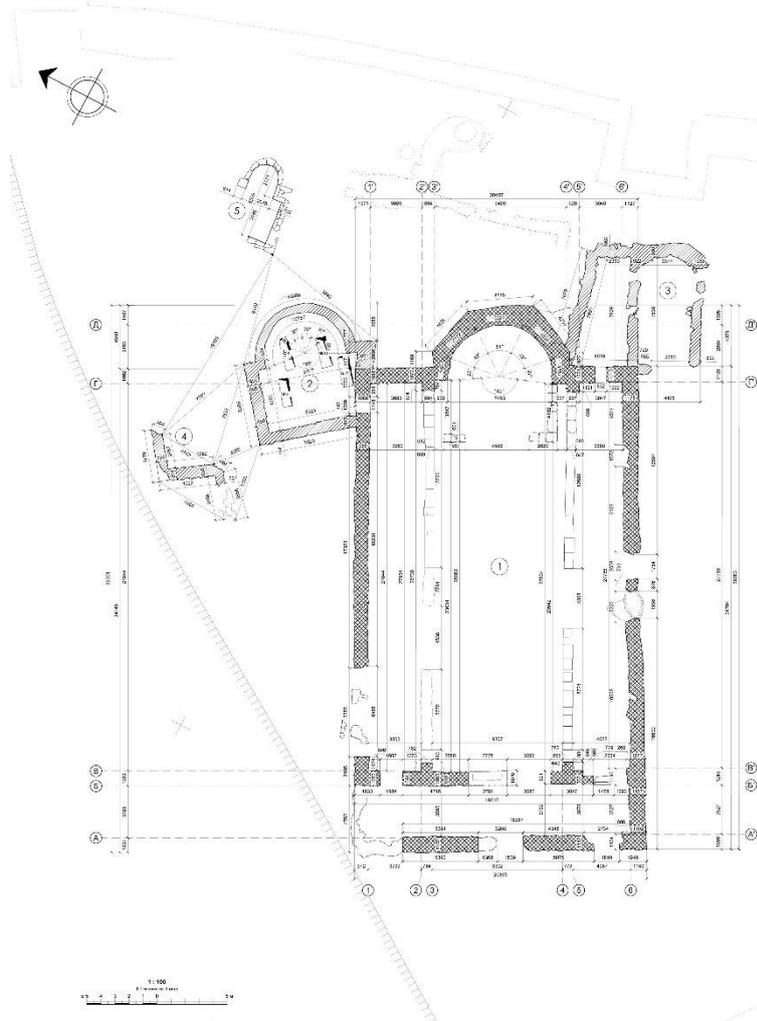


Рис. 10. План Западной базилики Херсонеса (план Е.В. Огиенко) (Фомин М. В., Огиенко Е. В., Шевцова А. А. 2015. О культовом комплексе Западной базилики в средневековом Херсонесе–Херсоне // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. Вып. VII, 127–152)

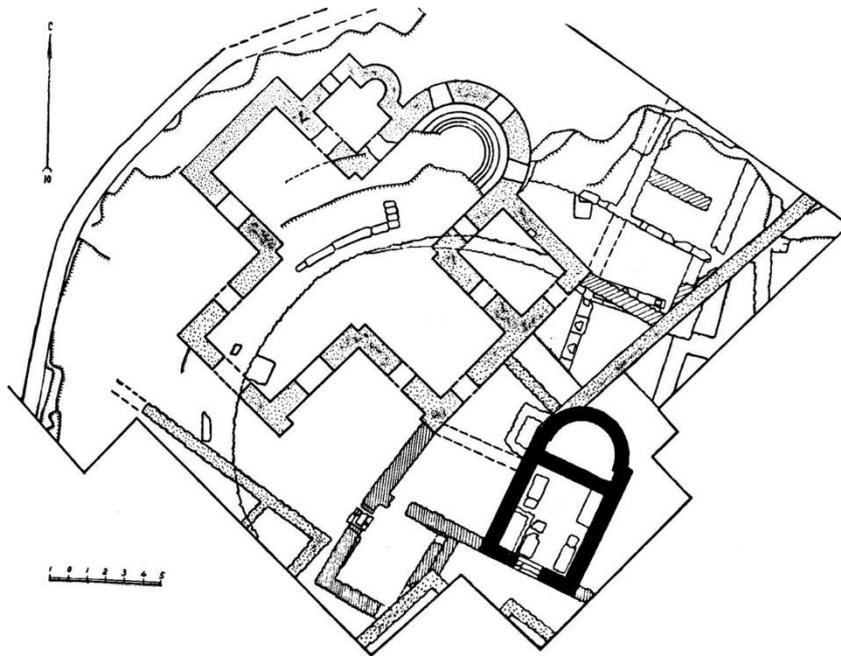


Рис. 11. План «Храма с ковчегом» Херсонес (Сорочан С. Б. 2005. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 871)

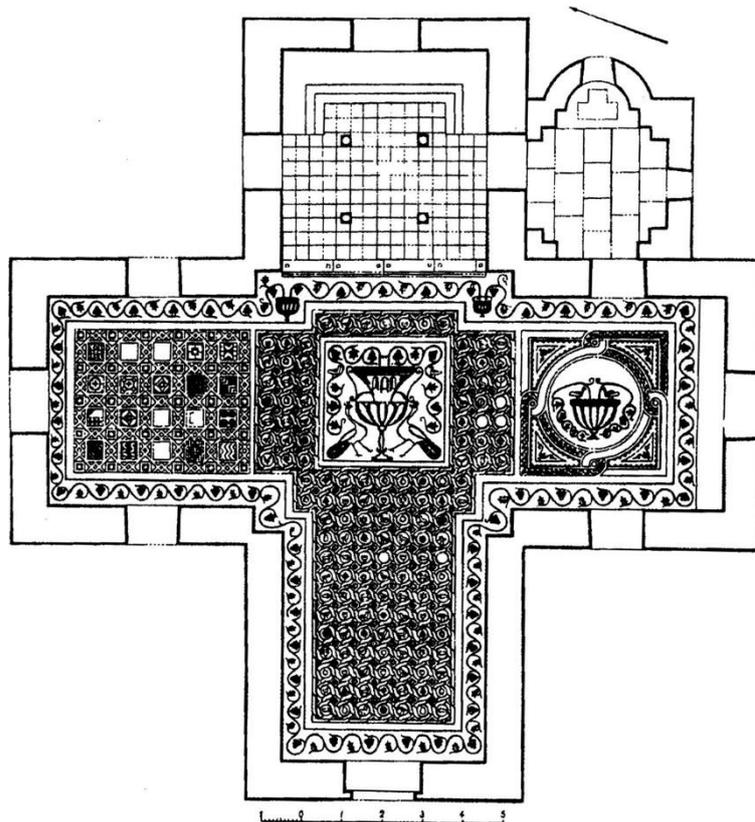


Рис. 12. План Западного загородного храма (Богородицы Влахернской) Херсонеса (Сорочан С. Б. 2005. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 808)

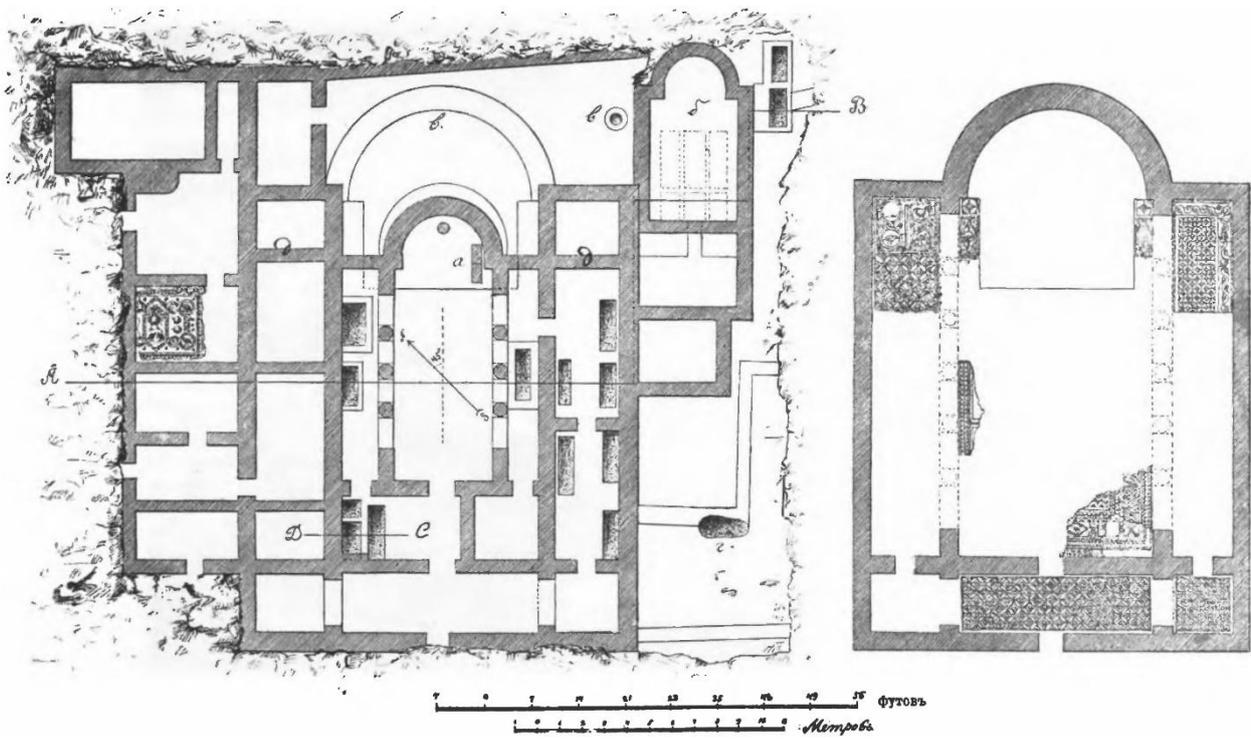


Рис. 13. План «Базилики в базилике» Херсонес (Сорочан С. Б. 2005. Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 815)



Рис. 14. Переносной мраморный баптистерий, церковь св. Николая (Вифлеем, Израиль, Палестинская автономия) (фото автора)



**Рис. 15. Переносной мраморный баптистерий, церковь Петра и Тавиф (Яффа, Израиль)
(фото автора)**

СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ, РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

УДК 37.017.93

*В.А. Трыдуб
Нижневартовск, Россия*

ГАРМОНИЗАЦИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЛИЧНОСТЕЙ СУПРУГОВ КАК АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются факторы удовлетворенности браком современных молодых супругов и социокультурный опыт стабильности брачных отношений. Представлены эмпирические данные, отражающие представления молодых родителей о значении духовности и нравственности в жизни семьи и воспитании детей. Излагается идея психолого-педагогического сопровождения молодых семей, включающего просветительскую работу, обучающие семинары, активные занятия, индивидуальные консультации с молодыми супругами.

Ключевые слова: семья; гармоничные семейные отношения; семейные конфликты; семейный уклад; социокультурный опыт семьи; духовность; целомудрие; здоровый образ жизни; психолого-педагогическая программа.

Сведения об авторе: Трыдуб Валерий Анатольевич, педагог-психолог частного образовательного учреждения «Православная гимназия в честь Казанской иконы Божией Матери».

Контактная информация: 628600, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Нижневартовск, ул. Дружбы народов, 12; e-mail: 3dub1407@mail.ru.

Семья как социальный институт является объектом исследования психологии, педагогики, социологии, экономики, права и других наук. Так, предметом изучения психологии являются специфические стороны функционирования и развития семьи. Психология семейных отношений направлена на исследование закономерностей внутрисемейных отношений с позиций влияния на развитие личности внутри семьи. Вместе с тем, семья остается одной из самых закрытых для исследователя малых групп, что создает определенные трудности для экспериментальных исследований. При этом современная семья продолжает оказывать мощное влияние на многие области жизни ее членов, в связи с чем остаются актуальными исследования, направленные на изучение теоретических и практических проблем семейной психологии.

Гармоничные семейные отношения – это приоритетная область государственной политики современной России, что находит свое отражение в распоряжении Правительства РФ от 25 августа 2014 г. № 1618-р «Об утверждении Концепции государственной семейной политики в РФ на период до 2025 г.». В данном документе указано, что государственная семейная политика представляет собой целостную систему принципов, задач и приоритетных мер, направленных на поддержку, укрепление и защиту семьи как фундаментальной основы российского общества. Особое внимание в документе уделено сохранению традиционных семейных ценностей, повышению роли семьи в жизни общества, повышению авторитета родительства в семье и обществе, профилактике и преодолению семейного неблагополучия, улучшению условий и повышению качества жизни семей. Таким образом, согласно концепции государственная семейная политика формируется и реализуется как многосубъектная деятельность.

Первые годы совместной жизни являются для молодых супругов не только наиболее важным периодом, в течение которого закладываются основы семейного благополучия, но и сложным периодом адаптации обоих супругов к новой жизненной ситуации. Здесь базисом должны стать духовно-нравственные качества личности супругов, так как в дальнейшем они выступают одним из основополагающих факторов удовлетворенности браком.

«На фоне постоянного увеличения количества разводов в стране особую актуальность приобретает изучение тех психологических факторов, от которых зависит положительная динамика супружеских отношений как основа стабильности семьи» (Лактюхина 2016: 57–67). Здесь немаловажным фактором становится, помимо прочего, «скорость» вступления в брак у современных молодых людей. Современные молодые люди либо вступают в брак в первые полгода после знакомства, либо не решаются узаконить свои отношения и «пробуют» семейную жизнь на протяжении нескольких лет. В.П. Левкович в своем экспериментальном исследовании уточняет, что «для семей с периодом добрачного знакомства партнеров до шести месяцев характерны высокий уровень конфликтности супругов и низкий уровень их удовлетворенности браком, что может привести к дестабилизации семьи. В семьях с периодом добрачного знакомства партнеров от трех лет и более наблюдается высокий уровень конфликтности супругов, низкая удовлетворенность их браком, что так же приводит к дестабилизации семьи» (Левкович 2009: 87–91). Следует отметить, что оба эти варианта не являются традиционными для российской ментальности. Социокультурный опыт показывает, что наши предки знали временные границы от «присмотреться друг к другу» до «пора и под венец». Кроме того, у наших предков все было подчинено основному наказу вступления в брак – «жениться есть, а разжениться нет».

Семья – это школа воспитания и духовного развития и детей, и родителей. Духовно-нравственные ценности в семье передаются через поведение и образ жизни родителей, но это не единственный путь формирования в детях чувства справедливости, совести, человеколюбия, личного достоинства, воли, веры в добро и стремления к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьей и своим Отечеством. Именно в семье человек получает первое духовно-нравственное воспитание и начинает развивать в себе нравственные качества. Семья – это первоначальная школа святой, терпеливой и самоотверженной любви. «Семья является очень важным духовно-нравственным институтом, в семье люди рождаются, вырастают, развиваются, приобретают базовые представления о добре и зле, о мире. Некоторые люди ассоциируют свою семью со своим домом (не в физическом плане, а ментальном), т. к. родные люди являются источником любви, понимания и заботы. Где находятся родные люди человека, там и находится его дом» (Истомина, Смуглеева 2018: 52–66). Современная поликультурная Россия, как и много веков назад, многоконфессиональная страна. Традиционные для России религии определяют семью не как группу или систему близких родственников, но как союз двух людей, являющих в браке одно целое. Все традиционные для России религии определяют семью через Божественное начало. Более того, все религии сходятся на том, что семья – это основа государства. Следовательно, не существует объективных препятствий говорить о ценностях современной семьи с позиции той религии, к которой принадлежит семья, так как нет разного толкования значения семьи, но есть единое понимание семейных ценностей.

Современные семьи ориентированы на свои желания больше чем того хотелось бы. То, что еще 100 лет назад было основанием для семейной жизни, сегодня воспринимается как качества желательные, но не обязательные (послушание, почитание старших) или просто модные (здоровый образ жизни), или даже устаревшие и утратившие актуальность (целомудрие). И.П. Истомина определяет, что «современные люди, в большинстве своем, слабо ориентируются в истинном значении слов, а порой и вовсе пользуются искаженными толкованиями, принимая их за истину, так, скромность в понимании многих – это нерешительность, наглость – это целеустремленность, эгоизм – позиция внутреннего Я и пр.» (Истомина 2015: 209–213). Именно по этой причине и с детьми, и с их родителями необходимо вести работу по возвращению к истокам духовности, начиная с возвращения к истинному толкованию значения важных в жизни человека понятий.

Целомудрие – одна из основ духовности, искаженная в понимании многих современных людей. Традиционно в России первая и главная цель брака – полная и безраздель-

ная преданность и общение двух супругов. Сохраняя взаимную любовь и верность, вступающие в брак должны хранить супружескую чистоту и целомудрие. Поэтому первая обязанность супругов есть взаимная верность, которая должна простираться до глубины движения сердца. Неверность же, хотя только предполагаемая, рождает подозрительную ревность, прогоняющую покой и согласие и разрушающую семейное счастье. Целомудрие формирует у человека правильный и здоровый взгляд на многие вещи в этом мире. Целомудрие формируется параллельно со смирением и кротостью. Целомудренный человек никогда не будет зачинщиком разного рода ссор и несогласий. Оно помогает понять, где зло, а где добро, формирует отношения между людьми как на работе, так и в быту. Важно, чтобы целомудрие сохранялось человеком не только внешне, но и внутренне.

Здоровый образ жизни – еще одна из основ духовности – является залогом успешного духовно-нравственного возрастания и воспитания. Конечно, к здоровому образу жизни, в первую очередь, необходимо отнести жизнь без вредных привычек (курения, алкоголя и наркотиков). Здоровое и правильное питание является примером воздержанной жизни. Чревоугодие – это страсть, впадая в которую человек забывает про свою душу и начинает угождать своей брэнной плоти. Это угождение начинается с малого и перерастает в злую привычку. Человек начинает уделять большое внимание вкусу и количеству потребляемой еды, забывая о той опасности, которую несет в себе нездоровая пища. Вся семья должна питаться правильно, потребление пищи должно происходить без излишеств и особой роскоши. Не следует думать, что все члены семьи должны сидеть на одной гречке, хлебе и воде. Здесь речь идет о том, что в современном мире отсутствует культура питания. Пища должна давать человеку силы, бодрость и здоровье. Она не должна утяжелять человека и подрывать его здоровье. Умение правильно питаться – результат силы воли человека и залог его здоровья.

Здоровье – это дар, поэтому обязанностью является сохранение его. Заботу человек должен проявлять не только о душе, но и о теле. Однако эта забота не должна перерасти в культ, ведь тело лишь инструмент, призванный всегда исправно работать.

В каждой семье должны соблюдаться особые традиции, которые могут касаться разного рода праздников и торжественных событий. Как правило, традиции имеют духовный смысл, соблюдаются и передаются из поколения в поколение. Они объединяют и примиряют членов семьи и являются теми связующими звеньями, которые формируют благополучный семейный уклад.

Важность и актуальность перечисленных духовно-нравственных семейных ценностей возрождается в современной России. «Очевидно, что родители, воспитанные в СССР, под влиянием духовной атмосферы коммунистической идеологии, до сих пор страдают от отсутствия у них четких духовно-нравственных установок и сами сегодня нуждаются в помощи, им самим нужны “ориентиры” на пути к пониманию основ семейной счастливой жизни» (Истомина 2014: 162–164).

В данном аспекте важным становится совместимость супругов. Совместимость – значит близость, похожесть или такая разница, когда характеры, привычки не враждебны, а дополняют друг друга. Выделяют социальную (духовную), психологическую, сексуальную и семейно-бытовую совместимость.

Духовно-нравственная совместимость – это близость моральных ценностей и традиций супругов; идентичность в отношениях друг другу, к обществу людей через единообразие категорий добра и зла. Таким образом, духовно-нравственная совместимость становится для супругов общей тенденцией поведения в соответствии с внутрисемейными моральным кодексом и этическими нормами.

Для выявления специфики духовного и нравственного воспитания в семье был использован опросник, разработанный в Нижневартковском государственном университете научно-методической лабораторией духовно-нравственного воспитания и развития. В ис-

следовании приняли участие 30 родителей обучающихся ЧОУ «Православная гимназия в честь Казанской иконы Божией Матери» г. Нижневартовска. Средний возраст супругов составил 35 лет. Участники исследования имели разный уровень образования и профессиональной направленности.

Опросник для родителей показал следующие результаты: все испытуемые (100%) осознают приоритетность духовно-нравственного воспитания и развития в своих семьях. На вопрос, кто в первую очередь несет ответственность за духовно-нравственное воспитание, ранжирование приоритетов выглядело следующим образом:

- семья – 100% испытуемых;
- образовательная организация – 16,65% испытуемых;
- семья и образовательная организация несут одинаковую ответственность – 83,35% испытуемых;
- религиозные организации – 23,31% испытуемых;
- сам ребенок – 3,33% испытуемых;
- общество в целом – 13,32% испытуемых.

На вопрос о понимании духовности были получены следующие ответы: «действие в человеке Святого Духа» – 90,01%; «высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности» – 3,33%; «моральные ценности и традиции» – 6,66% испытуемых. Здесь следует отметить, что первый вариант ответа имеет православный контекст, второй вариант ответа – психологический контекст, а третий вариант – социальный (современный, общепринятый) контекст.

Нравственность, по мнению опрашиваемых, это: «отношение человека к Богу, к другому человеку и к обществу людей через чувство добро/зло» – 83,35%; «общая тенденция вести себя в соответствии с моральным кодексом общества» – 6,66%; «внутренние, духовные качества, которыми руководствуется человек, этические нормы, правила поведения» – 9,99% испытуемых. Здесь также следует отметить, что первый вариант ответа имеет православный контекст, второй – психологический, а третий вариант – социальный (современный, общепринятый) контекст.

Таким образом, были получены данные относительно приоритетов в принятии содержательной наполненности понятий «духовность» и «нравственность». Полученные данные представлены на рисунке 1.

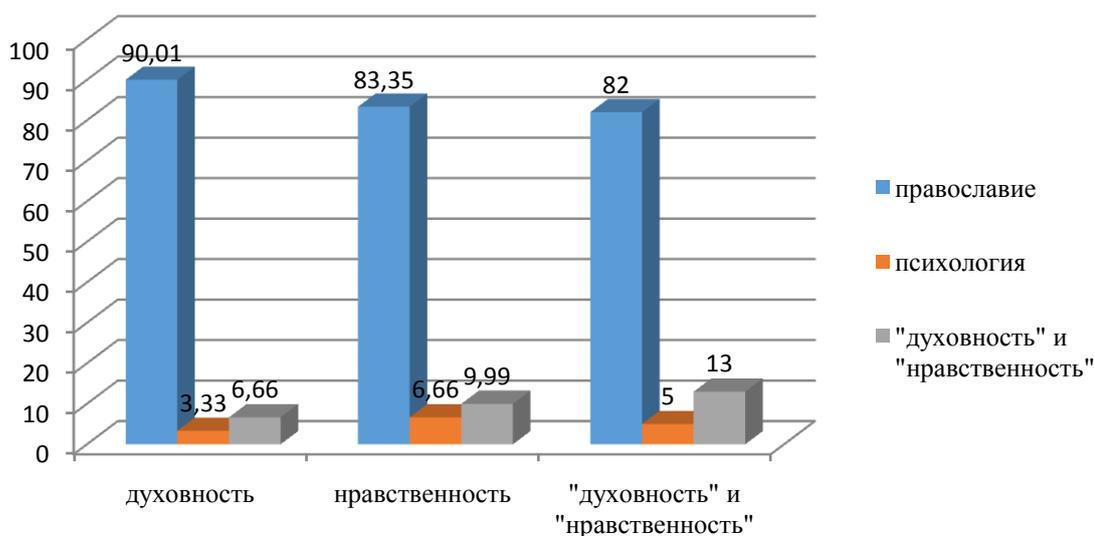


Рис. 1. Понимание духовности и нравственности в соответствии с контекстом содержательной наполненности

На вопрос «Считаете ли Вы, что духовно-нравственное воспитание должно...?» были получены следующие варианты ответов:

- носить исключительно светский характер – 0%;
- учитывать религиозную принадлежность обучающегося и его семьи – 100%;
- осуществляться на основе культурных традиций народов России – 40%;
- осуществляться в контексте общеевропейских ценностей – 0%.

Исходя из анализа всех полученных данных по опросу, можно сделать вывод: участники исследования не поддерживают европейские ценности в вопросах духовности и нравственности, вместе с тем, у некоторых обследуемых нет четкого понимания о тонкостях жизненных ориентиров с позиции православия и с позиции современных ценностей как Европы, так и России.

По результатам опроса были сделаны выводы о необходимости разработки проекта психолого-педагогической программы, направленной на гармонизацию духовно-нравственных ориентиров личностей супругов, выступающих в качестве испытуемых.

Под психолого-педагогической программой будем понимать комплекс взаимосвязанных психолого-педагогических мероприятий, направленных на достижение целей просвещения и развития слушателей. Реализация мероприятий будет ограничена конкретными временными рамками. По виду предлагаемый проект психолого-педагогической программы будет развивающим и просветительским, т.к. развивающие психолого-педагогические программы направлены на наиболее полное раскрытие интеллектуально-личностного потенциала слушателей, формирование и развитие их социально-психологических умений и навыков, развитие креативности; образовательные (просветительские) психолого-педагогические программы направлены на формирование психологических знаний, повышение уровня психологической культуры и психологической компетентности слушателей.

Целевая группа: родители (лица их замещающие) обучающихся ЧОУ «Православная гимназия в честь Казанской иконы Божией Матери» г. Нижневартовска. Занятия с группой слушателей будут проводиться 1 раз в неделю.

Цель программы: гармонизация духовно-нравственных ориентаций личностей супругов.

Задачи программы:

1. Повысить компетентности родителей (лиц их замещающих) в вопросах православного уклада семейной жизни.
2. Формировать у родителей духовно-нравственные ценности.
3. Организовать просветительскую деятельность священнослужителей и педагогов, направленную на работу с родителями (лицами их замещающими).

Научными, методологическими и методическими основами программы явились:

- теории семейного взаимодействия (М.В. Быкова, В.И. Гарбузов, В.А. Игошина, Л.Е. Ковалева, Н.Л. Москвичева, А.А. Реан, М.Ю. Санникова, Е.О. Смирнова и др.);
- труды богословов и наставления Святых Отцов (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Феофана Затворника);
- концепция системного подхода в исследовании семьи и семейных отношений (А.Я. Варга, Сальвадор Минухин, Вирджиния Сатир, А.В. Черников и др.);
- исследования семьи как социального института, малой группы, системы взаимоотношений (А.И. Антонов, Н.Я. Соловьев, С.И. Голод, Л.Б. Шнейдер).

План мероприятий по реализации программы. Рабочий план мероприятий по реализации психолого-педагогической программы «Семья – таинство рая» включает в себя указание мероприятий (табл. 1), описание ресурсов, контроль и управление психолого-педагогической программой, программные мероприятия.

Представленный в данной статье проект психолого-педагогической программы ориентирован, кроме вышеуказанного, на попытку разрешения актуальной во все времена проблемы формирования и развития института семьи. Многие ученые занимались вопросами зарождения, развития и сохранения семьи, поскольку семья является базовым компонентом, на основе которого строятся другие социальные группы современного общества. Рождаясь, ребенок попадает в свою первую социальную группу – семью, которая заботится о нем, помогает овладеть теми навыками, которые понадобятся ему в его дальнейшей жизни.

В последнее время значительно возросло внимание к проблемам брака и семьи. Семья и все ее ценности порождены культурой. Эти ценности уникальны, неповторимы, их не могут полностью заменить никакие другие блага. На протяжении веков они остаются необходимыми и общезначимыми. История не знает государств, крупных исторических периодов, которые обходились бы без семьи. Культура людей немислима без семьи, любви, детей, супружеских и родственных отношений. Родство и семья служат одним из каркасов повторения культуры человечества, своеобразным механизмом передачи жалости, сострадания, взаимопонимания, готовности прийти на помощь близкому. Через семейные связи воспринимаются многовековой опыт, традиции и обычаи, то есть реализуется закон преемственности и сохранения постоянства в культуре.

Теоретический анализ, экспериментальные данные и проект программы, представленные в данной статье, могут быть использованы в практике семейного консультирования, при составлении коррекционных и развивающих психолого-педагогических программ, направленных на формирование благоприятных внутрисемейных отношений между супругами.

Таблица 1

Программные мероприятия

№ п/п	Время проведения	Мероприятия	Цель	Формы, методы работы	Ответственный
1	1 раз в неделю	Подбор видеоматериалов «Семья – таинственная»: записи встреч с ведущими специалистами в области семейного консультирования, священнослужителями.	Цель: оказание психолого-педагогической помощи супругам в разрешении проблем, связанных с дисгармонией внутрисемейных отношений	Индивидуальная и групповая формы работы	Духовник воскресной школы, педагог-психолог, библиотекарь
		Цикл бесед со слушательницами школы «Муж – основа семьи»	Цель: повышение компетентностей мужчин, ориентированных на формирование православных представлений о месте и роли мужа и отца в семье	Беседа, анализ прочитанных произведений	Духовник воскресной школы, педагог-психолог

		Цикл бесед со слушателями школы «Жена – помощница мужа»	Цель: повышение компетентностей женщин, ориентированных на формирование православных представлений о месте и роли жены и матери в семье	Беседа, анализ прочитанных произведений	Духовник воскресной школы, педагог-психолог
		Цикл бесед со слушателями школы «Родители в ответе за детей своих»	Цель: повышение компетентностей родителей, ориентированных на формирование православных представлений о воспитании.	Беседа, анализ прочитанных произведений	Духовник воскресной школы, педагог-психолог
		Индивидуальные и групповые консультации	Цель: оказание психолого-педагогической помощи слушателям школы в разрешении проблем повседневной жизни.	Индивидуальная и групповая формы работы	Духовник воскресной школы, педагог-психолог
2	1 раз в месяц	Презентации проектов на темы «Наши семейные традиции», «Древо семьи», «Мы – паломники!» и др.	Цель: формирование опыта совместной творческой деятельности родителей и детей, формирование навыка публичного выступления	Групповая форма работы	Педагог-психолог
		Распространение среди слушателей школы буклетов по актуальным темам, выявленным в ходе бесед и консультаций	Цель: удовлетворение духовных и нравственных потребностей слушателей школы	Анализ представленных материалов	Педагог-психолог
		Заочные путешествия по святым местам России и мира (слайдовые презентации, размещенные на сайте Храма)	Цель: знакомство со святыми местами, развитие чувств благоговения и сопричастности к православным святыням	Индивидуальная и групповая формы работы	Духовник воскресной школы, педагог-психолог
		Встречи со священнослужителями, представителями науки и культуры			

3	К церковным и календарным праздникам	Участие в праздничных концертах, посвященных Рождеству Христову и Светлой Пасхе	Цель: создание условий для раскрытия творческого потенциала семей	Индивидуальная и групповая формы работы	Духовник воскресной школы, педагог-психолог
		Выставка фотографий «День победы – наш семейный праздник», «Встречаем Рождество», «Празднуем Пасху» и пр.	Цель: формирование у слушателей школы навыков сотрудничества, сотворчества	Презентация семейных проектов	Педагог-психолог
		Выездные ассамблеи к Дню семьи, любви и верности, Дню защитника отечества, Дню жен-мироносиц	Цель: создание условий для раскрытия творческого потенциала, формирование навыков сотрудничества, сотворчества	Коллективные мероприятия	Духовник воскресной школы, педагог-психолог
4	1 раз в год	Паломническая поездка	Цель: воспитание чувства благоговения к святыне и святым местам родного края	Коллективное мероприятие	Духовник воскресной школы, педагоги воскресной школы, педагог-психолог

Литература

Истомина И. П. 2014. Психология веры и духовно-нравственное воспитание молодежи // Культура, наука, образование: проблемы и перспективы: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции (г. Нижневартовск, 7 февраля 2014 г.). Ч. 2. Нижневартовск: Изд-во НВГУ, 162–164.

Истомина И. П., Смуглеева В. А., Чередниченко А. К. 2018. Приобщение младших школьников и их родителей к духовно-нравственным основам в контексте программы «Воспитание на социокультурном опыте» // Православие. Наука. Образование 2 (6), 52–66.

Концепция государственной семейной политики в РФ на период до 2025 г. URL: <http://www.consultant.ru/document> (2019. 20 апр.).

Лактохина Е. Г. 2016. Причины развода в современной России // Народонаселение 4, 57–67.

Левкович В. П. 2009. Особенности добрых отношений супругов как фактор стабильности семьи // Психологический журнал. Т. 30. № 2, 87–91.

V.A. Trydub
Nizhnevartovsk, Russia

HARMONIZATION OF SPIRITUAL AND MORAL ORIENTATIONS OF PERSONALITY HUMANS, AS AN ACTUAL PROBLEM OF MODERNITY

Abstract. The article discusses the factors of satisfaction with the marriage of modern young spouses and the sociocultural experience of the stability of marriage. Empirical data are presented on the representation of young parents on the importance of spirituality and morality in family life and the upbringing of children. The idea of psychological and pedagogical support of young families is presented, including: educational work, training seminars, active classes, individual consultations with young spouses.

Keywords: family; harmonious family relations; family conflicts; family structure; sociocultural experience of the family; spirituality; chastity; healthy lifestyle; psychological and pedagogical program.

About the author: Trydub Valery Anatolyevich, pedagogue-psychologist of a private educational institution “Orthodox High School in honor of the Kazan Icon of the Mother of God”.

ПЕРСПЕКТИВЫ КОРПУСНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ АНТИЧНЫХ ТЕКСТОВ

Аннотация. В статье рассматриваются перспективы применения современных компьютерных средств работы с текстами значительного объема, известных под общим названием «корпусная лингвистика», к античным текстам. На примере сочинений, подписанных именем Иоанна Богослова, автор рассматривает основные этапы корпусного анализа. Полученный материал может служить основанием для критического анализа текста, изучения системы образов автора и, самое главное, транслатологических исследований.

Ключевые слова: корпусная лингвистика; перевод; Библия; ключевые слова; частотность.

Сведения об авторе: Шитиков Петр Михайлович, кандидат филологических наук, кандидат богословия, доцент кафедры филологического образования Тюменского государственного университета (филиал в г. Тобольске).

Контактная информация: 626152, Тюменская область, г. Тобольск, ул. Аптекарьская, д. 4, тел.: 8(912)991-17-91; e-mail: petrkifa@mail.ru.

Введение

Корпусная лингвистика как самостоятельный раздел прикладной лингвистики в настоящее время является самым перспективным направлением развития языкознания. Электронные сборники (корпусы) текстов получили огромное значение как в лингвистических исследованиях, так и в переводоведении, начиная с 90-х гг. XX столетия, когда компьютерные технологии стали общедоступны. Отечественный исследователь данной тематики В.В. Рыков предлагает определять корпус текстов как «некоторое собрание текстов, в основе которого лежит логический замысел, логическая идея, объединяющая эти тексты и воплощенная в правилах организации текстов в корпус, алгоритме и программе анализа корпуса текстов, сопряженной с этим идеологии и методологии» (Рыков 2002). Применение компьютерных технологий открывает перед исследователем новые возможности. Объем текстов, анализируемых с помощью специально разработанных программ, позволяет получать статистические данные о языке, недоступные прежде.

В данной статье рассматриваются основные перспективы применения корпусных методов к античным сакральным текстам на материале небольшого корпуса сочинений Иоанна Богослова.

Методология

Корпусные исследования оперируют значительными объемами текстов в автоматическом режиме. Для получения проверяемого языкового материала были разработаны компьютерные программы, позволяющие максимально быстро обрабатывать огромные объемы текста в соответствии с заданными параметрами. Основные функции, которые призваны выполнять данные программы:

- формирование списка частотности лексических единиц;
- формирование списка ключевых слов;
- создание конкорданса для ключевых слов.

Наиболее популярной в академической среде является программа Oxford WordSmith Tools, которая включает три модуля – *WordList*, *KeyWords*, *Concord*, которые позволяют последовательно выполнить указанные функции.

Посредством модуля *WordList* возможно формирование словарных списков по показателю частотности. Программа позволяет создавать списки лексических единиц с указа-

нием частотности их употребления в тексте либо наборе текстов. Это необходимый шаг для создания базы ключевых слов.

Модуль *KeyWords* позволяет сформировать список ключевых слов, а также ключи к ключевым словам. Термин «ключевое слово», по определению М. Скотта, означает лексическую единицу, которая появляется в анализируемом тексте с необычной частотой, в сопоставлении со справочным корпусом (Scott 1997: 236). Р. Вильямс использует данный термин для обозначения слов, ключевых для определенной культуры (Williams 1983). На основании ряда экспериментов Дж. Андор пришел к выводу, что ассоциации, порожденные ключевыми словами, в значительной степени определяют тональность текста и подготавливают читателя к его восприятию (Andor 1989: 28–36). Посредством ассоциаций выстраивается связь между ключевым словом и другими лексическими единицами. Фактически устанавливается связь между текстом и мышлением, текстом и культурой.

Модуль *Concord* применяется для изучения ключевых слов в контексте их употребления. Просмотр лексических единиц в линии конкорданса способствует идентификации контекстуального значения, что максимально объективизирует выводы исследователя. Возможность построения линий конкорданса для ключевых слов по алфавиту позволяет удобно определить лексические модели.

Анализ античных библейских текстов в нашем исследовании проводился средствами программы *BibleWorks*, которая включает подлинные тексты, большинство переводов на национальные языки, набор лексиконов, справочников и лингвистических комментариев. Модули программы позволяют провести основные этапы корпусного анализа текста.

Анализ текстов

В качестве основного материала исследования в данной работе выбран так называемый корпус Иоанна – пять библейских книг, подписанных именем Иоанна: Евангелие, три Соборных послания и книга Откровения (Апокалипсис). В качестве материала использован греческий текст Нового Завета в издании *Nestle-Aland*. Данные сочинения отличаются по жанру, времени написания, адресату и кругу рассматриваемых вопросов, в связи с чем неоднократно поднимался вопрос об их авторстве. Рассмотрим кратко основные этапы анализа текста.

На **первом этапе** был сгенерирован список слов по частотности употребления для греческого текста Евангелия от Иоанна. Поскольку служебные части речи, не представляющие интереса для данного исследования, являются наиболее частотными, нами был выставлен фильтр идентификации существительных и глаголов. В таблице 1 представлены наиболее часто употребляемые лексические единицы разбираемого текста.

Таблица 1

Наиболее частотные глаголы и существительные

Номинативные ЛЕ	Ин(ф)	Глагольные ЛЕ	Ин(ф)
ἰησοῦς – Иисус	244	λεγω – говорить	480
πατήρ – отец	136	εἶμι – быть	445
θεός – Бог	83	ερχομαι – идти	157
κοσμος – мир	78	ποιεω – делать	110
μαθητης – ученик	78	πιστευω – верить	98
ανθρωπος – человек	59	εχω – иметь	87
υιος – сын	55	οιδα – знать	84
κυριος – господин	52	αποκρινομαι – отвечать	78
λογος – слово	40	διδωμι – давать	75
ζωη – жизнь	36	οραω – видеть	67

На **втором этапе** определяется список ключевых слов. Проверяемый текст меньшего объема сопоставляется со справочным корпусом, состоящим из текстов, близких по жанру и тематике, для выявления лексических единиц, появляющихся в нем с неожиданной час-

тотностью. Список частотности Евангелия от Иоанна сопоставляется с данными справочного корпуса, в качестве которого выбраны так называемые синоптические евангелия, сопоставление с ними позволяет выделить характерные именно для Иоанна лексические единицы, которые маркируются как ключевые. Так, существительное *πατήρ* (отец) встречается в проверяемом корпусе 136 раз, в то время как в справочном корпусе оно встречается 137 раз в совокупности. Лексическая единица *ἰησοῦς* (Иисус) занимает первое место по показателю частотности у всех евангелистов, однако Иоанн употребляет ее 244 раза, что сопоставимо с показателем всех трех Евангелий (322 раза). Лексическая единица *κόσμος* (мир) встречается у Иоанна 78 раз, а у синоптиков – всего 15 раз. Для глаголов иллюстративными являются следующие примеры: *πίστευω* (верить) у Иоанна – 98 раз, в справочном корпусе – 34, *οἶδα* (знать) – у Иоанна – 84, у синоптиков – 74, *γινώσκω* (знать) – у Иоанна – 57, у синоптиков – 60. Очевидно, что данные лексические единицы могут быть помечены как ключевые слова для Евангелия от Иоанна, поскольку отражают важнейшие для автора концептуальные понятия. В таблице 2 приводятся данные о первых десяти глагольных и номинативных ЛЕ, которые могут быть маркированы как ключевые для проверяемого текста. В первом столбце представлена лексическая единица, во втором – частотность употребления у Иоанна, в третьем – частотность употребления у синоптиков.

Таблица 2

Наиболее частотные ключевые слова

ЛЕ (номинативные)	Ин(ф)	Син (ф)	ЛЕ (глагольные)	Ин (ф)	Син (ф)
<i>πατήρ – отец</i>	136	137	<i>πίστευω – верить</i>	98	34
<i>κόσμος – мир</i>	78	15	<i>οἶδα – знать</i>	84	70
<i>ζωή – жизнь</i>	36	16	<i>μενω – оставаться</i>	40	12
<i>εργον – дело</i>	27	10	<i>αγαπαω – любить</i>	37	26
<i>αληθεια – истина</i>	25	7	<i>μαρτυρεω – свидетельствовать</i>	33	2
<i>φως – свет</i>	23	15	<i>πεμπω – посылать</i>	32	15
<i>υδωρ – вода</i>	21	18	<i>αποθνησκω – убивать</i>	28	23
<i>προβατων – овца</i>	19	15	<i>ερωταω – любить</i>	28	22
<i>εορτη – праздник</i>	17	7	<i>θεωρεω – смотреть</i>	24	16
<i>μαρτυρια – свидетельство</i>	14	4	<i>δοξαζω – прославлять</i>	23	14

Важно отметить, что существуют слова-исключения, которые употребляются автором Евангелия от Иоанна и не встречаются у синоптиков, однако не могут быть маркированы как ключевые, поскольку не отражают концептуальной картины мира автора. Главным образом, это имена собственные (*Ναθαναηλ*, *Νικοδημος*), географические наименования (*Κανα*, *Τιβεριας*) и ЛЕ, употребленные единожды. Всего выявлено 62 номинативных и 25 глагольных слов-исключений.

При сопоставлении Евангелия с другими сочинениями корпуса Иоанна (1, 2, 3 сборные послания и апокалипсис) оказалось, что число слов-исключений весьма значительно: 234 номинативных и 179 глагольных лексических единиц в Евангелии от Иоанна не встречаются в остальном корпусе. Соответственно, в сочинениях, подписанных именем Иоанна, встречается 310 номинативных и 117 глагольных ЛЕ, которые не употребляются в его Евангелии. В таблице 3 представлены наиболее показательные примеры слов-исключений для Евангелия в сравнении с соборными посланиями и книгой Откровения.

Таблица 3

Наиболее частотные слова-исключения

Номинативные ЛЕ	Ин(ф)	Глагольные ЛЕ	Ин(ф)
<i>μαθητης – ученик</i>	78	<i>πορευομαι – идти</i>	16
<i>αρτος – хлеб</i>	24	<i>παραδιδομι – передавать</i>	15
<i>εορτη – праздник</i>	17	<i>αγω – вести</i>	13

μνημειον – <i>память</i>	16	βαптиζω – <i>крестить</i>	13
νομος – <i>закон</i>	15	νιπτω – <i>умывать</i>	13
γραφη – <i>писание</i>	12	ανιστημι – <i>поднимать/воскрешать</i>	8
ρημα – <i>слово</i>	12	ασθενεω – <i>болеть</i>	8
ιερον – <i>храм</i>	11	δοκεω – <i>казаться</i>	8
пасχα – <i>пасха</i>	10	κραυγαζω – <i>кричать</i>	6
υπηρετης – <i>слуга</i>	9	σωζω – <i>спасать</i>	6

При относительно небольшом лексическом составе анализируемых текстов значительное расхождение в выборе лексических средств может свидетельствовать в пользу теории о разном авторстве книг избранного корпуса. В любом случае, это не позволяет рассматривать корпус Иоанна как единое целое при анализе лексических единиц.

Перспективы исследования

Применение корпусных методов анализа к библейским текстам открывает широкие перспективы для лингвистики античных текстов. Материал, полученный по заданному алгоритму, обладает максимальной объективностью. Доступ к нему осуществляется буквально в один «клик», что значительно сокращает трудоемкость исследования. Данное направление получает широкое распространение. Существует ряд онлайн-проектов, в которых реализуются основные этапы корпусного анализа. Один из пионеров данного направления М.Б. О’Доннел выделил три наиболее перспективные области применения корпусных исследований к Новому Завету (O’Donnell 2005). Во-первых, это критика текста: корпус помогает принять решения относительно лучшего прочтения на основании статистических данных. Во-вторых, это лексикография, поскольку анализ ближайших словосочетаний с помощью корпусных техник позволяет глубже понять связь синонимов. В-третьих, корпусные технологии могут успешно применяться при анализе дискурса. Автор показал, что корпус помогает понять цели и задачи автора.

Применение корпуса открывает новые перспективы перед исследователем Библии и показывает, как много можно сделать в этой области. Переводоведение, семасиология, лексикография, критика текста, стилистика – это лишь немногие направления, которые получают из корпусных штудий фактический языковой материал, что необходимо для верификации теоретических предположений авторов. Например, данные, представленные в настоящей статье, послужили подтверждением для гипотезы о связи лексических единиц с концептуальной основой метафорических высказываний. Нами было показано, что ключевые слова, характерные для автора Евангелия от Иоанна, являются частью системы его метафорического осмысления мира – как физического, так и трансцендентного (Шитиков 2017).

Выводы

Проведенный анализ библейских текстов с помощью инструментов корпусной лингвистики предоставил важнейшие статистические данные об употреблении отдельных лексических единиц в изоляции и контексте. Сопоставление списков частотности Евангелия Иоанна и синоптических евангелий с помощью модуля *KeyWords* позволило выделить наиболее характерные лексические единицы. Уверенно можно сделать вывод об оригинальности языка автора Евангелия. При сравнении ключевых слов в рамках корпуса Иоанна были выявлены значительные вариации в выборе лексических средств. Это позволило оценить степень лексической идентичности различных произведений одного автора.

В целом, следует высоко оценить перспективы применения компьютерных технологий в процессе исследования античных текстов. Несмотря на высокую степень изученности материала, в частности, Евангелия от Иоанна, новые методики позволяют открыть новые грани хорошо знакомых текстов, объективно подтверждая не всегда очевидные закономерности.

Литература

Рыков В. В. 2002. Корпус текстов как реализация объектно-ориентированной парадигмы // Труды международного семинара «Диалог-2002». М.: Наука.

Шитиков П. М. 2017. Опыт комплексного анализа концептуальной метафоры: от оригинала к переводу // Вопросы когнитивной лингвистики 3 (52), 57–62.

Andor J. 1989. Strategies, tactics and realistic methods of text analysis // Heydrich W., Neubauer F., Petöfi J., Sözer E. (eds.). *Connexity and coherence: Analysis of text and discourse*. Berlin: Walterde-Gruyter, 28–36.

Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. 2006. Hendrickson Publishers Marketing, LLC.

O'Donnell M. B. 2005. *Corpus Linguistics and the Greek of the New Testament*. Sheffield Phoenix Press Ltd.

Scott M. 1997. PC analysis of keywords – and key keywords // *System*. Vol. 25 (2), 236.

Williams R. 1983. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Oxford university press.

*P.M. Shitikov
Tobolsk, Russia*

PROSPECTS OF ANTIQUE CORPORATE RESEARCHES

Abstract. This article discusses the prospects for using of modern computer tools for working with large texts, commonly known as corpus linguistics, for ancient texts. Studying the works, signed by the name of John the Theologian, the author examines the main stages of corpus analysis. As a result, it is indicated that that methods can serve as a basis for critical analysis of the text, study of the author's system of the images and, most importantly, translational research.

Keywords: metaphor; corpus linguistic; translation; Bible; cognitive metaphor theory concept.

About the author: Shitikov Peter Mikhailovich, candidate of Philological Studies, candidate of Theology, associate professor of the Department of philological education Tyumen State University (branch in Tobolsk),

УДК 239

*А.А. Васильев
Саранпауль, Россия*

ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПОСМЕРТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К УСОПШИМ: ПРОБЛЕМА ВСКРЫТИЯ

Аннотация. Статья посвящена проблеме христианского отношения к телам усопших. Современная медицинская практика поголовного вскрытия умерших входит в противоречие с возможностью частного воскресения усопших христиан, которая отражена в библейском опыте и агиографических свидетельствах.

Ключевые слова: православие; воскресение мертвых; вскрытие.

Сведения об авторе: Васильев Алексей Александрович, священник, настоятель храма Казанской иконы Божией Матери с. Саранпауль Югорской епархии РПЦ (МП), магистрант Тобольской духовной семинарии, выпускник аспирантуры при Тобольской государственной социально-педагогической академии им. Д.И. Менделеева (кафедра культурологии).

Контактная информация: 628148, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, Березовский район, с. Саранпауль, ул. Юбилейная, д. 14, кв. 3, тел.: 8(929)29-61-648; e-mail: vass78@mail.ru.

Тема, которую хотелось бы поднять, может показаться довольно сложной для невоцерковленного читателя. Однако она вполне уместна в контексте православного отношения к смерти человека. Сейчас озабоченность Православной Церкви в преодолении *прину-*

дательной человеческой смертности направлена в первую очередь на преодоление нормативности абортивной практики, и это действительно дело важнейшее, поскольку зачатие *уже* приводит к рождению человека в мир (Ин. 16: 21), и его убийство во плоде является преступлением, совершаемым над беззащитным и (пока еще) юридически бесправным человеком-младенцем в утробе матери. В настоящее время инициирован вывод абортов из системы ОМС (Кузнецов) – шаг довольно спорный, на наш взгляд, но, видимо, единственно возможный в настоящее время. Быть может, когда-то будет инициирован законодательный процесс, признающий младенцев в утробе матери полноправными людьми с разделением их конституционным правом на жизнь. Но тема нашей статьи посвящена не приходу человека в мир, а православному исходу в мир вечный, и раскрывается в отношении к оставляемому в этом мире мертвому телу.

Вопрос этот, на наш взгляд, незаслуженно обделен вниманием, по сравнению с преодолением абортивной практики, хотя установившая практика по отношению к телам умерших тоже не может быть названа христианской ни в каком смысле.

Православное понимание смерти как успения неразрывно связано с догматом о всеобщем воскресении усопших, более того, вне веры в воскресение оно не имеет прикладного к жизни каждого человека смысла. При этом частные случаи воскресения мертвых сопровождают жизнь праведников еще с ветхозаветных времен. Христос воскрешал людей Своим повелением, христианские праведники – молитвенным обращением к Нему. Агиографическая литература сохраняет для нас много чудесных эпизодов из жизни святых, связанных с воскресением усопших. В православной традиции возможность частного воскресения умерших никогда не отрицалась, подобно тому, как не отрицается возможность чудесного исцеления болящих и другие истинные чудеса. Этим порядком «обычности» чудес вся христианская жизнь имеет качественно иное измерение своего смысла как жизнь во Христе Иисусе (Римл. 8: 1–2 и др.). Другой вопрос, что «богатство благодати Своей» (Еф. 2: 7) в чуде воскресения усопших Господь являет исключительно редко. Возможно, именно этой исключительностью можно объяснить то пренебрежение христианским пребыванием усопших до их погребения, которое сложилось в современной российской действительности. И далее речь пойдет не об ожидаемом пересказе необходимости пребывания тела христианина в храме, чтения над ним Псалтири, служения заупокойной Божественной Литургии, отпевания и погребения по православному обряду, а о тех медицинских действиях, которые фактически совершаются над каждым человеческим телом после смерти.

Как сейчас поступают с каждым умершим после медицинской констатации смерти? Тело человека поступает в морг, где охлаждается и хранится при температуре, не совместимой с возможностью *случайного* возвращения человека к жизни. Каждое тело вскрывается и потрошится для осмотра органов, поскольку существует презумпция посмертного донорства. Обязательное изъятие в морг мертвого тела каждого человека и установление причины смерти посредством вскрытия – нормативная часть действующего законодательства (Статья 67...). Исключения в вопросе вскрытия фактически могут быть сделаны только для пожилых людей, умирающих от старости, даже если существует нотариально заверенный отказ от вскрытия, поскольку перечень причин, при которых вскрытие является обязательным, практически исчерпывает все возможные случаи *безвременной* смерти. Именно вскрытие становится главной проблемой, противопоставленной христианскому отношению к телам усопших.

Одним из обстоятельств, в череде которых свершилось Воскресение Христово, была предвозвещенная пророком неповрежденность костей Его тела (Ин. 19: 36). В день Распятия Господа Иисуса Христа это было перебивание костей голеней для ускорения смерти распятых. Современное вскрытие включает не только рассечение мягких тканей, но и разрушение костей грудной клетки. При этом чудо частного воскресения усопших, если сле-

довать ветхозаветным, евангельским и агиографическим описаниям, совершается над людьми, сохранившими видимую неповрежденность тела, умершими внезапно безвременно или по причине болезни, так что после частного воскресения они могли жить еще продолжительное время.

Наверное, прагматично правы будут те, кто приведет в этом месте разумные доводы о необходимости именно такого медицинского «сопровождения» мертвых тел. Могут быть правы и те, кто предложит известные аргументы о всемогущии Божиим, способном «из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3: 9, Лк. 3: 8), или о промысле Божиим, который всегда соблюдает христиан ко спасению (1 Пет. 1: 5) и располагает все обстоятельства смерти каждого человека наилучшим для спасения души образом. Большая часть подобной полемики имеет место быть, но происходит она за пределами православного понимания *телесной* святости человеческой природы во Христе. Мудрость мира сего всегда будет безумством против Бога, как и премудрое Божие покажется миру безумным.

Тело человека суть храм Божий (Мф. 26: 61, Ин. 2: 21, 1 Кор. 3: 16–17). Таковым оно и остается после смерти, но только разлученным до времени со своим духом. Игнорирование этого аспекта полноты человеческой природы легко приводит к ереси монофизитства. Фактически можно говорить о святости тела христианина после физической смерти человека в том же смысле, в котором говорится о святости всех христиан (1 Пет. 2: 9). В православии это особое состояние человеческого тела именуется «мощи», причем оно относимо к каждому человеческому телу. Мощи святых подвижников, стяжавших благодать Святого Духа *телесно* (ср. Кол. 2: 9), могут определяться по иному цвету костей (Афон), могут сохранять нетленную плоть, быть не подвержены трупному окоченению (святитель Иоасаф Белгородский – до медицинского вскрытия мощей и отделения сердца), могут сохранять живую температуру и подвижность суставов, рост волос и ногтей (святитель Спиридон Тримифунтский (Святитель Спиридон...)). Итак, тело христианина – свято, и нельзя игнорировать этот факт ни при жизни, ни после смерти человека.

Проблема обязательного вскрытия тел умерших неразрешима в современном противопоставлении церковного и антицерковного сознания и вызывает ряд серьезных вопросов. Насколько эти посмертные действия над «храмом человеческого духа» совместимы с учением о святости человеческого тела? Насколько вскрытие мертвых соотносимо с христианскими традициями подготовки усопших к погребению? Не является ли посмертное переохлаждение и вскрытие надругательством над телом христианина, *убивающим* усопшего уже до всеобщего воскресения мертвых в последний день (ср. Ин. 11: 24)? Насколько оно преступно перед Святым Духом, способным по особому промыслу Божию воскресить некоторых христиан еще до всеобщего воскресения мертвых? А мы имеем многие свидетельства о частном воскресении мертвых в жизни святых Православной Церкви.

Церковное сознание пропустило время введения обязательной процедуры *поголовно* вскрытия всех умерших без должного богословского осмысления. Сейчас оно происходит над всеми и повсеместно, а не только в каких-то спорных случаях, когда требуется, например, уголовно-процессуальное установление точных причин смерти. В настоящее время на законодательном уровне отказ от вскрытия по религиозным причинам является ничтожным перед действием статьи 67 ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации», если случай смерти входит в перечень случаев, при которых вскрытие является обязательным. Практически это выражается в том, что точные причины смерти устанавливаются только посредством вскрытия. Но при этом, как бы двусмысленно это не звучало, *окончательная* смерть иногда как раз и наступает именно в результате вскрытия.

Опыт православной Церкви говорит о ничтожности физической смерти. «Смерть! где твое жало?» (1 Кор. 15: 55) «Разве Христос напрасно умер?» (ср. Гал. 2: 21). Марфа отвечает Христу об умершем брате Лазаре: «Знаю, что воскреснет в воскресение, в по-

следний день» (Ин. 11: 24), понимая, что брат ее уже четыре дня во гробе, и тело смердит, разлагаясь. А Христос воскресил Лазаря в тот же час, показав, что не физическая смерть является препятствием к частному воскресению, а неверие во Христа Бога.

Поголовным вскрытием умерших мы лишаем себя не только благословения Божия на святое погребение, низводя тела христиан до животного состояния, но лишаем себя хотя и редкого, но великого по благодати чуда воскресения усопших святых (ср. Мф. 27: 52). Проблема православного сопровождения тел усопших христиан от момента физической смерти и до погребения остается актуальной, и ее еще предстоит преодолеть нашему гражданскому обществу, если оно начнет учитывать православное отношение к телам усопших наравне со светским безразличием к трупам.

Литература

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. 2011. М.: Издание Московской Патриархии Русской Православной Церкви.

Кузнецов А. Патриарх Кирилл предложил запретить в России бесплатные аборт. URL: <https://www.rbc.ru/politics/> (2019. 1 марта).

Святитель Спиридон, епископ Тримифунтский. URL: <http://krestovayapustin.cerkov.ru/moshhi-svyat-spiridona-t/> (2019. 1 марта).

Статья 67. Проведение патолого-анатомических вскрытий // Федеральный закон от 21.11.2011 № 323-ФЗ (ред. от 27.12.2018) «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 31.01.2019). URL: <https://www.zakonrf.info/zakon-o-zdorovye-grazhdan/67/> (2019. 1 марта).

*A.A. Vasiliev
Saranpaul, Russia*

ORTHODOX VIEW OF THE POSMET RELATION TO THE TIGHTNESS: THE PROBLEM OF THE OPENING

Abstract. The article is devoted to the problem of the Christian attitude to the bodies of the departed. The modern medical practice of the general opening of the dead is in conflict with the possibility of the private resurrection of deceased Christians, which is reflected in biblical experience and hagiographic evidence.

Keywords: orthodoxy; resurrection of the dead; autopsy.

About the author: Vasilyev Alexey Alexandrovich, priest, rector of the church of the Kazan Icon of the Mother of God with Saranpaul of the Ugra Diocese of the Russian Orthodox Church (MP), undergraduate of the Tobolsk Theological Seminary, graduate of the postgraduate school at the Tobolsk State Socio-Pedagogical Academy. DI. Mendeleev (Department of Cultural Studies).

УДК 218

*Д.В. Жданов
Урай, Россия*

СОТЕРИОЛОГИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТМОДЕРНА

Аннотация. Статья посвящена согласованию двух «непримиримых врагов»: антропологических взглядов постмодерна с основами христианского учения о спасении человека. Также в статье осуществлено рассмотрение традиционных христианских взглядов на природу человека сквозь некоторые грани философии постмодерна. В связи с рассмотрением христианского учения о спасении подняты вопросы согласования концепции «Бога-Любви, даровавшего свободу воли человеку», и существования вечных мук, или возможности апокатастасиса. В ходе рассуждений автора проведен поверхностный анализ различных вариантов философского и религиозного осмысления

вечности субъекта спасения, и сделана теоретическая попытка вывода субъекта из агрессивного пространства объективного бытия в недетерминированное пространство «сущего».

Итогом работы можно считать вывод автора о гипотетической возможности как всеобщих вечных мук, так и всеобщего спасения реализуемых вне пространства формальной логики и всецело зависящих от желания субъекта воспринимать в пространство собственного бытия другого.

Ключевые слова: спасение; субъект; личность; человек; Бог; бытие; сущее; вечные муки; всеобщее спасение; Абсолютный субъект; вечность; бесконечность.

Сведения об авторе: Жданов Дмитрий Викторович, иерей, магистр богословия, бакалавр (педагогические науки), штатный клирик храма Рождества Пресвятой Богородицы г. Урай.

Контактная информация: 628285, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Урай, ул. Кедровая, 43, тел.: 8(922)470-18-85; e-mail: elve63330@mail.ru.

Вопросы о всеобщем спасении и вечных муках для грешников занимают умы христианских мыслителей буквально с первых веков христианства. Мы видим частые попытки ответить на них в трудах множества богословов и философов, но окончательный ответ в конечном итоге всех рассуждений кажется еще более далеким, чем был в начале пути. Возможной ошибкой на этом пути стоит признать то, что все рассуждения о вечности с Богом начинались и заканчивались в пространстве объективного. Каждый мыслитель старался построить некое унифицированное пространство, в котором каждый человек нашел бы себе место для спасения, но, если предположить, что именно это становилось камнем преткновения и лишит гипотезу всеобщего спасения (или гибели) унификации, то оба эти вопроса становятся единым и этот окончательный вопрос предстает в совершенно ином свете.

Если вопрос о вечных муках не может быть решен в рамках объективной формальной логики, то, возможно, его решение лежит в рамках логики постмодерна (Пигалев 2017) или в рамках субъективной, не всегда формальной, а порой и вовсе неформальной логики, хотя, может показаться, что попытки решения иррациональны.

Спасение субъективно. Никакого объективного всеобщего спасения быть не может. Такое заявление кажется очень громким, но Христос во время пребывания на земле слишком часто намекает на важность личной заинтересованности в спасении: «Веруй и спасен будешь», «Веруешь ли, что могу тебя исцелить?», «Хочу, исцелись!» Все озвученные цитаты даже не нуждаются в адресах, эта мысль пронизывает все евангельское повествование. Именно эти утверждения должны стать для нас путеводной звездой на пути в Царствие Небесное, по той простой причине, что они наглядно показывают взаимодействие двух субъектов, направленное на спасение и венчающееся спасением зависимого субъекта (Страгородский 1991: 198).

Свобода и зависимость

Причиной, по которой человеку понадобилось спасение, предстает потеря зависимости, и в то же время потеря свободы. Пристально рассмотреть зависимости творения от Творца, образа и подобия от «Оригинала» не получится – Первоисточник бытия непознаваем. Эта непознаваемость не абсолютная, но и полное познание неосуществимо, мы бесконечно приближаемся, но никогда не будем близко, мы также можем бесконечно удаляться, но никогда не сможем быть далеко. Именно вечность и бесконечность является «поводком» человеческой природы. Благодаря бессмертию (неуничтожимости как основной грани подобия) души, обусловленному природой и подобием Творцу (Давыденков 2005: 391), мы никогда не сможем быть достаточно далеко от Вездесущего, у нас всегда будет пространство уйти еще дальше, но в то же время (что радует) благодаря тому же бессмертию, мы не сможем окончательно приблизиться, чтобы быть с Ним единым целым. Итак, ни тот, ни другой конец бытия нам недоступны: мы не можем окончательно раствориться в Боге, по той причине, что потеряем отдельное бытие, ни окончательно удалиться от Бога как от источника нашего отдельного бытия (Трубецкой 2003: 163).

Где-то в этой области и зарождается субъективность; там, где зарождается свобода, там же и зарождается зависимость. Субъект, зародивший отдельную субъективность, дает ей одновременно и волю, и зависимость (причинность) (Левицкий 1984: 132). Будь у нас такая же возможность творить новую субъективность (а ограничено она у нас есть), мы бы стали такими же «тиранами».

Вечность и бесконечность

Да, да! Мы знаем: «якоже небо отстоит от земли, тако отстоит путь Мой от путей ваших и размышления ваша от мысли Моея» (Ис. 55, 9), но наш дерзкий человеческий ум непременно хочет незаслуженно насладится вечностью, предвосхитить ее, познать и осязать.

Возможно ли это в рамках нашего ограниченного бытия? Едва ли. Но мы все же пробуем.

Итак, вечность. Полного понимания вечности мы не сможем достичь, не познав ее на собственном опыте. Сколько бы мы ни старались, не получится. Все наши представления о ней будут восприниматься лишь в границах актуального состояния нашего сознания, а оно однозначно сейчас не обладает вечностью или ее подобием – бесконечностью. Этому есть одна достаточно простая причина, основание которой лежит в глубинных свойствах нашего сознания – оно в определенной степени стереотипно или ограничено аналогиями познанного. В этот момент может появиться множество противников такого понимания человеческого сознания, но аргументом против них может стать любое школьное упрощенное объяснение любого изучаемого или объясняемого явления. Примеров «стереотипного познания» можно привести тысячи и тысячи, но самые яркие из них мы найдем в текстах Нового Завета в виде притч. Христос, находясь среди людей, открывая нам Тайны царствия Божия, активно использовал аналогии. Причина этого достаточно ясна: наше сознание не может воспринять сразу весь объем новых знаний, но восходит «от силы в силу», причем процесс этого восхождения наблюдается не только в рамках развития отдельно взятого сознания, но и в рамках развития целой общемировой цивилизации. Несмотря на присутствие некоей интеллектуальной деградации, «общий» интеллект человечества стал даже за последние годы выше и несколько шире. Развивается как сознание отдельного мыслителя, так и сознание мыслящего человечества. Не будем сейчас описывать беспрецедентное увеличение скорости обмена информацией, имеющее место быть в последние два десятилетия, но этот скачок показал, насколько быстро и широко может развиваться человечество в интеллектуальном плане. Как и у всякого положительного процесса, у этого прогресса есть обратная и неприглядная сторона, которая перед нами, возможно, еще не открылась. По самым пессимистичным прогнозам, сознание человека может просто отказаться обрабатывать все увеличивающийся поток информации и все человечество превратиться в «детей дождя». Пока этого не произошло, и у нас есть возможность пользоваться практически безграничным доступом к различной информации, поспешим.

Вернемся к вечности, познать даже ее математическую аналогию мы не способны, и детский вопрос: «а бесконечность – это сколько?» – остается актуальным. Бесконечность – некая невеличинная величина, обозначающая отсутствие какой-либо познаваемой величины. Причем бесконечность условно можно разделить на четыре вида: положительная бесконечность, отрицательная бесконечность, бесконечно малая положительная величина и бесконечно малая отрицательная величина (Михайлова 2015). И все это в рамках одной лишь оси координат, а таких осей только в познаваемом нами пространстве четыре (вертикаль, горизонталь, сагитталь и время).

Итак, бесконечность – не ноль. Причем любой неопределенный не ноль. Даже пресловутая единица, взятая в одной системе координат из любой другой, не подобной первой, системы, может восприниматься как любая из перечисленных бесконечностей в зави-

симости от позиции, или движения, наблюдателя и взаимного соотношения или движения систем координат, а единица сама в себе может иметь потенцию микрокосма, актуализирующуюся или нет в зависимости от желания создающего. И ноль, если мы признали его существование, уже не предстает как не сущее, но как бесконечно малая точка отсчета от не сущего. Там, где-то в глубинах его недр, и находится горизонт событий, граница бытия и небытия, а сам ноль, несомненно, существует, раз уж мы его создали в пространстве нашего мышления.

Субъект во времени и три Абсолютных Субъекта

Среди всех этих переменных и прячется тот микрокосм, или космос, который мы называем субъектом. Субъект – не ноль как некто существующий, и он же ноль – как точка отсчета собственного существования. Субъект статичен сам для себя и вечно движется в восприятии другого.

Сколько сейчас таких непременных переменных находится в актуально познаваемом пространстве планеты Земля? Больше семи миллиардов. Кто-либо способен предугадать конечный исход бытия при таком количестве свободных переменных? При всем при этом необходимо учесть, что каждая из этих переменных не обусловлена какой-либо функцией и не ограничена областью значений, но свободна в своем ежемоментном выборе.

Выше речь шла только об актуальном бытии во времени, что уж говорить о вечном бытии, в котором, согласно Откровению, есть три Абсолютных Субъекта, обладающих единой природой. Единство природы, по нашему предположению, должно налагать некую общность систем координат, но конкретными данными мы не располагаем, а имеем некое согласие выраженное: «Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Ин. 5: 17) и различие: «а сести одесную или ошуюю, несть Мое дати, но имже уготовася от Отца Моего» (Мф. 20: 23). Итак, единство природы не налагает единства воли, но следует признать, что именно воля определяет существование отдельного субъекта. В итоге наших размышлений о Боге мы имеем три абсолютно свободных созависимых и в то же время независимых друг от друга Абсолютных Субъекта.

В рамках ортодоксальной классической или «школьной» сотериологии Абсолютные Субъекты должны стать Объектом познания, которое отражается в двух неразрывно связанных, взаимообусловленных и противоположных процессах: Познание Бога и Откровение Бога (богопознание и божественное откровение).

Муха в янтаре

Обойти стороной ограниченность нашего понимания вечности не получится. Вечность – это единый бесконечный момент? Если мы так понимаем вечность, то после преодоления порога времени все субъекты попадают в некоторый статичный вариант бытия, в котором все субъекты приобрели свой окончательный статус. Очевидно, что такой вариант понимания вечности мы вынуждены будем отвергнуть по той простой причине, что три Абсолютных Субъекта в этом пространстве теряют возможность как волеизъявления, так и реализации произнесенной воли, вслед за этим теряя не только абсолютность, но и право быть субъектом.

Если из этой общей статичности системы исключить три Абсолютных Субъекта и поставить их выше этой статичности, то подобный процесс потери субъективности происходит и со всеми остальными субъектами. Субъективная реальность постепенно теряет всякую актуальность, и вслед за этим теряется всякое бытие (Левицкий 1984: 117–118). Не лучше ли сразу уничтожить, чем весь мир свободных существ превратить в янтарный музей?

Бесконечность моментов

Если вечность воспринимать бесконечностью моментов, то, во-первых, для такой вечности необходима некая реальная точка отсчета, некий первый момент вечности, а во-вторых, необходимо должен присутствовать сам отсчет. Если мы восприняли вечность

бесконечностью моментов, то от первого момента вечности должен родиться вектор вечного развития, само наличие которого исключает его полную аннигиляцию. Ведь если есть вектор развития и ноль как точка отсчета, то отрицательных значений функций по этой оси координат быть уже не может. Пришла некая урезанная вечность с началом, но без конца. С некоторым, отдельно взятым моментом, в рамках которого мы имеем все ту же «муху в янтаре», ведь в отсутствии времени как величины мы можем бесконечно «удлинять» или «укорачивать» момент, а момент в себе статичен.

Абсолютная динамичность

Очевидно, что в рамках нашего «временного» восприятия вечности, любая бесконечная продолжительность становится в той или иной степени ограниченной.

В свете предшествующих рассуждений становится очевидно, что для приближения к некоему неурезанному восприятию вечности необходимо признать за вечностью абсолютную динамичность и абсолютную вариативность. Времени нет. Момента как единицы отсчета нет. Самого отсчета нет. Нет также и ноля как единой точки опоры всех систем координат. Есть «рождение в вечность» (Коржевский 2004: 598–604) и пребывание в этой бесконечной динамичности.

Полученная путем исключения характеристик времени из бытия вечность потенциально становится абсолютным бытием и абсолютным небытием, так как должна включать и некоторое отрицательное движение.

Непрерывное бытие созависимых субъектов

Каждый субъект в такой вечности – независимая система координат (спасибо Эйнштейну за образ) (Кочетков 2012). Система координат с бесконечным количеством осей, главная из которых – любовь, но даже эта ось делится между субъектами. Нельзя любить Бога и ненавидеть людей, значит минимальное количество субъектов вечности – пять. Перечислим необходимый минимум: Три Абсолютных субъекта, «я» и «ближний». Уже вспомнило Церковь? «Там, где двое или трое...».

Мы в рамках нашего актуального состояния способны воспринять и осмыслить системы координат с четырьмя осями (три пространственные и время), на большее наше мышление практически неспособно, большее количество осей координат мы можем только предположить, но обработать данные внутри подобной системы, увы, не можем.

Бог-Творец, или Абсолютный субъект, в такой вечности становится всем – и альфой, и омегой, началом и концом, Он есть система координат. Он же и ноль в этой системе координат, ведь «без Него ничто не начало быть, что начало быть». Он – самозамкнутая система координат. Он же и абсолютно раскрытая для всех субъектов система координат.

В некоторой степени созависимости от этой абсолютной системы координат Абсолютного субъекта находятся системы координат Сына Божия и Духа Святого. (Напомним свойства лиц Сына и Духа: рождается и исходит). Полного познания степени этой созависимости мы не увидим до полного раскрытия Откровения Бога перед субъектом нашего «я». Опыт откровения передать невозможно: «мои глаза, не глаза другого увидят Его» (Иов. 19: 27).

Каждый актуальный субъект в силу богоподобия создает собственную, отличную от Абсолютной систему координат, центром, нолем и критерием в которой является он сам. Такая возможность предоставлена субъекту в рамках свободы воли.

Человек – мера всех вещей? Да, и в то же время нет, поскольку полностью исключить себя из абсолютной системы координат, пространства абсолютного бытия Абсолютного субъекта он не способен.

Бог – мера всех вещей? Да, и в то же время нет, ибо та самая пресловутая свобода, данная человеку для реализации возможности любви, дает возможность человеку исключить из своей системы координат Бога.

Насколько мы знаем, единственный грех, который не прощается ни во времени, ни в вечности, – хула на Духа Святого. Хула на Духа Святого в данном аспекте – изгнание Бога из своей субъективной системы координат, исключение его из себя, отрыв от зависимости, попытка ухода в небытие.

Насколько глубока эта равносозависимость всех Абсолютных и сотворенных субъектов, предположить невозможно. Да и не нужно это предположение, мы лишь знаем, что любящий и любимый не избегают взаимной зависимости от воли друг друга.

Что есть вечная жизнь в описанной системе? Согласованность и приближенность субъекта к Абсолютному Субъекту и соответственно к иным субъектам (Левицкий 1984: 178).

Вечная смерть? Отрицательность; попытка исключить себя из абсолютного бытия, удаленность от источника жизни.

Возможно ли возведение всех субъектов в состояние вечной жизни? Да, несомненно, такая возможность есть, но даже предположить такое общее состояние при таком огромном количестве субъективных вариаций вечности очень сложно. Настолько сложно и непредсказуемо, что ни один человек не способен такое предположить, а при включении подобной мысли в Откровение оно бы в конечном итоге лишило бы каждого субъекта свободы воли, а соответственно, самой субъективности. Ведь какая разница – что выбирать или что делать, если в конечном итоге все спасутся? А посему и всеобщее спасение, и всеобщая гибель существуют лишь как экстремумы всех возможных субъективных функций, и хотя являются возможными итогами бытия, не могут быть окончательными, так как лишают бытия отдельного субъекта.

В описанном нами состоянии вечности субъекта, несомненно, должна раскрываться вечная участь существ бесплотных. Бытие бесплотных существ, в отличие от актуального бытия человека, заключается лишь в большей степени определенности или закреплённости свободной воли, в большей близости ее к предполагаемому итогу выбора. Бесплотные существа не лишены субъективности, а следовательно, не могут быть лишены свободы выбора своего бытия (прп. Иоанн Дамаскин 2002: 110).

Любимый и любящий созависимы, эта созависимость не является бытийной, но проявляется как следствие природы любви. Любящий допускает любимого в свою собственную систему координат, делает его существование значимым для себя, «положительно восполняет» (Соловьев 1990: 211). Если значимое безвольно и не обладает собственной субъективностью, то ценность его бытия напрямую зависит от того, кто придает ему эту ценность. Вещь не ценна сама в себе, она ценна только во взгляде ценящего. Но творение, одаренное свободной волей, приобретшее субъективность, может одаривать ценностью любую вещь и вследствие этого приобретает самоценность. Помимо дарования вещам ценности субъект может одарить ценностью другого и даже самого себя.

Проблема спасения

В описанном выше аксиологическом различии и проявляется сущность спасения как взаимного обогащения субъектов. Но рассмотрим сначала вечную смерть или вечные муки, существование которых нас так смущает. Субъект, исключая из собственной системы координат другие субъекты, теряет, как мы писали выше, созависимость любви. С потерей созависимости любви теряется и сама возможность взаимного обогащения субъективности, субъект становится самозамкнутым и постепенно иссякает как личность, не имея в основах своей природы источника абсолютного бытия. Субъект теряет субъективность, теряет уникальность, обретаемую только в пространстве коммуникации; ему больше не с чем даже сравнить собственное бытие, он постепенно исключил других из собственной системы координат. Его бытийственность и субъективность неотъемлемы, так как их наличие заложено онтологически, но потеря уникальности приводит к субъективности, бесконечно стремящейся к нулю (прп. Иустин (Попович) 2004: 238), а бытийствующий само-

замкнутый теряющий уникальность субъект – мука вечного умирания (окончательная смерть исключена даром свободной воли), теряющего уникальность субъекта. Причиной такой вечной смерти может стать только эгоизм, ведущий к самозамкнутости, гордость, ведущая к самоисключению себя из систем координат других и, вероятно, самое страшное, к попытке исключения себя из системы координат Абсолютных Субъектов.

Субъект раскрывается в общении, в созависимости с другими субъектами, в общении с Абсолютными Субъектами в смирении перед ними. Именно в смирении раскрывается аксиология и сотериология; только через смирение мы можем впустить в свою систему координат другого, допустить его до себя. Только постепенно раскрывая перед собой ценность других, я как субъект могу познавать ценность Абсолютных Субъектов; только через согласие с волей другого я могу познать принцип согласия с волей Абсолютных Субъектов. Человек в силу своего первозданного богоподобия призван из «бытия» в «сущее», призван стать «необъективируемым» (Левицкий 1984: 125). В этом взаимном общении субъект может познать радость вечного общения.

На этом принципе построена земная Церковь, она предваряет радость общения вечности и через взаимное общение делает ценным не только множество субъектов, но и их мир. Весь мир становится ценностью через приближение субъектов к бытию Абсолютных Субъектов, но нуждается в обновлении как в некоторой степени «испорченный» самозамкнутыми субъектами.

Выдвинем как окончательное предположение: на этом же принципе построено и Царствие Божие, которое «внутри вас есть» (Лк. 17: 21). И именно в двойном прочтении вас – внутри каждого из вас и внутри вас как единства, – возможно, раскрывается тайна вечного бытия с Абсолютными Субъектами.

Литература

Давыденков Олег, иерей. 2005. Догматическое богословие: Учеб. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ.

Коржевский Вадим, свящ. 2004. Пропедевтика аскетике: компендиум по православной святоотеческой психологии. М.: Центр информационных технологий, информатики и информации, 598–604.

Кочетков А. В., Федотов П. В. 2012. Анализ понятия «пространство» в общей теории относительности // *Пространство и время* 4 (10). URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/analiz-ponyatiya-prostranstvo-v-obschey-teorii-otnositelnosti> (2019. 10 февр.).

Левицкий С. А. 1984. Трагедия свободы. 2-е изд., фототип. Франкфурт-на-Майне: Посев, 48, 117–118, 125, 132, 178.

Михайлова Н. В. 2015. Теория бесконечных множеств Кантора в контексте генезиса философии математики // *Математические структуры и моделирование.* URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/teoriya-beskonechnyh-mnozhestv-kantora-v-kontekste-genezisa-filosofii-matematiki> (2015. 14 апр.).

Пигалев С. А. 2017. Философские основания постмодернистского понимания человека // *Философия.* Т. 16. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/filosofskie-osnovaniya-postmodernistskogo-ponimaniya-cheloveka> (2017. 23 дек.).

Преподобный Иоанн Дамаскин. 2002. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. М.: Лодья; репринт: СПб., 1894.

Преподобный Иустин (Попович). 2004. Философские пропасти. М.: Изд. совет Русской Православной церкви.

Сергий (Страгородский), архим. 1991. Православное учение о спасении. Издательский отдел московского Патриархата. Иосифо-Волоцкий монастырь. М.: Просветитель.

Соловьев В. С. 1990. Смысл любви // *Избранное.* М.: Сов. Россия.

Трубецкой Е. Н. 2003. Смысл Жизни. М.: АСТ.

SOTERIOLOGY IN POSTMODERN SPACE

Abstract. The article is devoted to the reconciliation of two “irreconcilable enemies”: the postmodern anthropological views with the basics of the Christian doctrine of human salvation. The article also examines traditional Christian views on human nature through some aspects of postmodern philosophy. In connection with the consideration of the Christian doctrine of salvation, questions were raised regarding the harmonization of the concepts of “God-Love, Who Granted Free Will to Man,” and the existence of eternal suffering, or the possibility of Apocatastasis. In the course of the author's reasoning, a preliminary analysis of various versions of the philosophical and religious understanding of the eternity of the subject of salvation was carried out, and a theoretical attempt was made to bring the subject out of the aggressive space of objective being into the non-deterministic space of the “being”.

The author's conclusion of hypothetical possibility of both universal eternal suffering and universal salvation realized outside the space of formal logic and fully dependent on the subject's desire to receive other into own personal space can be considered the result of the work.

Keywords: salvation; subject; personality; person; God; objective being; subjective being; eternal suffering; universal salvation; Absolute subject; eternity; infinity.

About the author: Zhdanov Dmitry Viktorovich, priest, master of theology, staff cleric of the Church of the Nativity of the Blessed Virgin Mary, the city of Uray.

УДК 993

*Иеромонах Павел (Коротких)
Москва, Россия*

ВОЗМОЖНО ЛИ ОРТОДОКСАЛЬНОЕ РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ВЕЧНЫХ МУЧЕНИЙ?

Аннотация. Статья посвящена исследованию религиозно-философской проблемы зла в контексте традиционного христианства. Основное внимание уделяется рассмотрению противоречий, возникающих при сопоставлении учения о благом и всемогущем Боге и учения о вечных муках, поиску возможных путей их разрешения. В работе рассматривается ряд мнений, позволяющих смягчить или снять данную проблему, проводится их критический анализ. В результате автор приходит к выводу о невозможности полной теодицеи в рамках традиционной доктрины, но также подтверждает возможность защиты христианского учения от критики.

Ключевые слова: богословие; теодицея; проблема зла; универсализм; ортодоксия.

Сведения об авторе: Иеромонах Павел (Коротких), кандидат богословия, преподаватель Коломенской духовной семинарии, член богослужебной комиссии Московской епархии.

Контактная информация: 121433, г. Москва, ул. Малая Филёвская, д. 6, кор. 1, кв. 31, тел.: 8(916)567-25-83.

Приступая к этой работе, я осознаю, что судьба человечества в эсхатоне – тайна, по большей части скрытая от человеческого ума. Однако проблема зла, и ее наиболее острая постановка – проблема вечных мучений, является одним из главных аргументов атеистов против возможности существования Бога. В связи с этим очевидно, что защита христианства подразумевает ответ на указанный вызов с рациональных позиций (никакого другого ответа скептики не принимают).

Именно поэтому мной была предпринята попытка обобщить некоторые идеи христианских мыслителей, возникавшие в процессе осмысления проблемы вечных мучений, а особенно те из них, которые пригодны к использованию в современной полемике.

Чтобы обозначить суть противоречия, попытаюсь остро поставить вопрос о вечности мучений.

Каким образом могут сочетаться представления о *бессмысленном* мучении грешников *в вечности* и о благом, всемогущем и всеведущем Боге? Если Бог не может (не хочет) избавить от вечных мучений всех грешников, то почему Он не уничтожает их души¹?

Сначала рассмотрим вторую часть вопроса.

Аннигиляция?

В своем телесном состоянии мы не вполне осознаем, что именно значит «перестать существовать» онтологически. Некоторые люди еще при жизни проходят через некий опыт осознания равнодушной пропасти небытия (и я не говорю сейчас о самоубийстве, о прекращении *материального* существования). Никого этот опыт не оставляет равнодушным, а некоторых людей может привести и к экзистенциальному кризису. Скорее всего, ни одно разумное существо просто не может выбрать абсолютное небытие, если новая, посмертная реальность позволяет действительно осознать, что это такое.

Итак, один из возможных ответов на поставленный вопрос будет таким: Бог не уничтожает падшие души, вероятно, потому, что они сами не желают быть уничтоженными. Любое бытие, даже полное страданий, – лучше небытия.

В этом контексте высказывания вроде «я не просил, чтобы меня произвели на свет» выглядит особенно странно. Бытие как великий дар, ценность в себе не предполагает отрицательного осмысления. Отрицание бытия – оксюморон.

Аннигиляция разумных существ является неприемлемым вариантом не только для самих творений, но и для теистического, благого Бога, приведшего их в мир. Уничтожение душ грешников не является «лучшим решением», чем их вечное мучение. Постепенное «истление» душ в вечности также не кажется совместимым с божественной Любовью к творению².

В любом случае, учение об уничтожении душ грешников не является частью традиционного христианского учения³. Таким образом, актуальной остается только первая часть вопроса: каким образом могут сочетаться представления о *бессмысленном* мучении грешников *в вечности* и о благом, всемогущем и всеведущем Боге?

Отвергнув возможность аннигиляции душ грешников, мы встаем перед вопросом о бессмысленности их мучений. Поскольку муки не имеют конца и цели, они не имеют и оправдания (бессмысленная жестокость вдвойне безнравственна).

По-видимому, в отношении смысла мучений христианин может дать два варианта ответа:

1. Страдания не бессмысленны и не вечны. Смысл страданий – в очищении от греха, они должны завершиться восстановлением / исцелением / прощением страдающих.

¹ Я не буду углубляться в исследование положений христианского учения о Боге, которые здесь затронуты. Достаточно сказать, что попытки ревизии доктрины о всемогуществе и всеведении, предпринятые в рамках открытого теизма и теологии процесса, уходят далеко за границы общепринятых христианских взглядов и не представляют основы для теодицеи в рамках традиционного богословия.

² Также встает следующий вопрос: может ли онтологически ничтожное, меонное зло уничтожать созданные Богом души (хотя и добровольно соединившиеся со злом)? Невозможно положительно ответить на этот вопрос, не нанося ущерб представлениям о всесовершенном, всемогущем Боге.

³ Мортализм распространен, главным образом, среди протестантов (например, Адвентистов седьмого дня). В поддержку этого учения выдвигаются следующие тексты: Мф. 10: 28; Мф. 13: 40; Ин. 3: 16 («не погиб», «μη ἀπόληται») от ἀπόλλομι (губить, уничтожать); Рим. 6: 23; Авд. 1: 15–16 и др.

2. Страдания не бессмысленны, но вечны. Смысл вечных страданий существует, но мы его не знаем (не можем знать в нашем нынешнем состоянии).

Первый вариант ответа по сути сводится к оригенизму, второй совместим с ортодоксией.

Оптимистическое решение проблемы сталкивается с очевидными препятствиями в тексте Священного Писания. Одним из ярких примеров является высказывание Господа: «И пойдут сии в муку вечную» (Мф. 25: 46). Попытки альтернативного толкования этого текста⁴ не были приняты православной традицией⁵. То же самое касается попыток истолковать такие высказывания как дидактические приемы, направленные на возбуждение ревности последователей Христа, а не как описание страшной загробной реальности.

В свою очередь второй, ортодоксальный вариант ответа на вопрос о вечности мучений представляет серьезный вызов для главной христианской идеи о любящем Боге. К тому же он, в отличие от первого ответа, представляет всего лишь защиту, а не полную теодицею, так как не отвечает на вопрос, в чем именно заключается смысл страданий. Впрочем, ортодоксальный ответ имеет свою ценность, показывая, что одновременное существование Бога и вечной муки не обязательно составляет противоречие.

Попытки смягчения противоречия

Суть этих попыток в рамках ортодоксии – представить мучения не результатом активных карательных действий Бога, а следствием состояния грешника. Например, используется ссылка на свободную волю: человек по смерти не может изменить свой выбор, и потому вечно мучается из-за последствий тех решений, которые были приняты им при жизни. Эти вечные последствия описываются в традиции как духовная слепота (неспособность наслаждаться божественным светом), мучение совести, опаление огнем божественной любви, удаленность от Источника божественной благодати...

К.С. Льюис в «Расторжении брака» (The Great Divorce) предложил несколько другой взгляд, допустив возможность изменения человеческого выбора после смерти⁶. У обитателей Ада есть возможность «уехать» в Рай и остаться там навсегда (Lewis Clive Staples 2002: 498). Согласно аналогии, предложенной Льюисом, души продолжают находиться в Аде по собственному желанию⁷.

В другой своей работе «Боль» (Problem of Pain) он говорит о том, что «двери Ада заперты изнутри» (Lewis Clive Staples 2002: 626). Впрочем, здесь Льюис более скептичен, упоминая, что проклятые имеют лишь «туманное желание» выйти из Ада, но на самом деле не хотят сделать даже шаг в этом направлении.

⁴ В этом выражении есть слова, которые могут быть истолкованы в поддержку оригенизма. Мука, ἡ κόλασις, может быть понята как исправительное, а не карательное наказание. См.: (Expositor's Greek Testament, Available. URL: <https://biblehub.com/commentaries/matthew/25-46.htm> (2019. 12 февр.)). «Вечный» в оригинальном тексте представлено словом αἰώνιος (производное от ἡ αἰών, век), а не αἰδιός (бесконечный, бессрочный). Это дало Оригену возможность интерпретировать «вечность» как очень продолжительную, но конечную длительность. На самом деле, учение Оригена об эоне сложнее. Современные исследователи видят оригеновский эон скорее не во временном смысле, а в качественном. См.: (Tzamalikos 2007: 232).

⁵ На этот аргумент последовал ответ св. Василия Кесарийского: оригеновское понимание слова «вечный» означает, что окончится и блаженство праведников, ведь в продолжении евангельской фразы «а праведники в жизнь вечную» используется то же самое слово. См.: (Василий Великий. Св. 1901: 290–291).

⁶ Джон Хик придерживался похожего мнения: «Реальность – это не совершенное творение, которое трагически расстроилось, но все еще продолжающийся творческий процесс, завершение которого лежит в эсхатоне». Cf.: (Scott 2015: 103).

⁷ Некоторые НЗ тексты заставляют усомниться в правильности этого взгляда (ср. Лк. 16: 26 и др.).

Отвергая универсализм и осознавая логическую неполноту традиционной теодицеи, автор пытается минимизировать проблему существования Ада как онтологического факта. По Льюису, Ад предстает всего лишь незаметной для ангелов и святых «трещиной в земле» (Lewis Clive Staples 2002: 537). Но этот «минимизированный Ад» остается проблемой, ведь Бог любви знает о вечном мучении грешников.

Обратим внимание и на то, что описания вечных мук, данные в Новом Завете, не выглядят такими «бесплотными» и «безобидными», как в работах Льюиса⁸. Попытку преодолеть эту трудность в духе универсализма сделал Джон Хик в своей влиятельной работе «Зло и Бог любви» (Evil and the God of Love)⁹. Однако такие опыты, восходящие к Оригену, противопоставляют текстологические и логические соображения традиции Церкви.

Хик расширяет римо-католическое понимание Чистилища так, чтобы оно вмещало все человечество. Процесс «прогрессивного освящения после смерти» (Hick 2010: 347) видится автору более абстрактно, чем в католической доктрине (например, в нем отсутствует традиционный элемент «очистительного огня»). Такое «Суперчистилище» становится универсалистским объяснением евангельских слов о вечной муке как о страдании, ограниченном во времени.

Итак, попытка смягчения проблемы зла вполне может привести богослова к оригенизму. Хик по сути развил идеи Льюиса, доведя их до логического завершения.

Отдельно следует рассмотреть такую попытку смягчения проблемы, как представление об Аде-темнице (а не «пыточной»), из которой души могут быть выведены по молитвам Церкви, благодаря раздаваемой милостыне и подоб. Молитва Церкви «о держимых в Аде» возможна только в период времени, оставшийся до Страшного Суда. Если же допустить, что по молитвам Церкви все грешники будут освобождены от мучений, то кого Бог будет судить на Страшном Суде? В любом случае понятно, что мысль о молитве Церкви в таком ограниченном виде не является решением проблемы вечных мучений, как и другие ортодоксальные попытки ее смягчения¹⁰.

Нужно отметить, что в контексте значения молитвы об усопших периодически возникает тема прощения Богом некоторых прегрешений *уже умершим людям*.

«Всем таковым, мы утверждаем, помогают совершаемые за них молитвы и литургии, при содействии сему Божественной благодати и человеколюбия, которое одни согрешения, сделанные по человеческой немощи, сразу же презрит и отпустит, как говорит Дионисий Великий в “Размышлениях о тайне священоусопших”; а другие грехи после известного времени праведными судами или также *разрешает и прощает*, и то – совершенно, или облегчает ответственность за них до конечного того Суда» (Амвросий (Погодин), архимандр. 1963: 60).

⁸ См.: Мк. 9: 43–44; Мф. 8: 12 и др.

⁹ «Между нами и изначальным значением, вложенным Иисусом, стоит двойственность Новозаветного слова αἰώνιος; неуверенность в отношении того как (если это вообще возможно) понятие бесконечной длительности могло быть выражено на Арамейском языке, на котором, вероятно, говорил Иисус; и свидетельство о проникновении еврейских апокалиптических тем в развивающуюся евангельскую традицию. Свидетельство текста должно быть соответственно интерпретировано в свете более широких соображений, извлеченных из учения Иисуса как целого. Если мы видим в сердце этого учения послание о действенной и суверенной божественной любви, мы найдем невероятной и даже богохульной идею о том, что Бог планирует постоянно пытаться какое-либо из Своих чад» (Hick 2010: 346).

¹⁰ Св. Марк Эфесский в качестве альтернативы Чистилищу также выдвигал учение о различии наказаний (на основании указания Писания о «многих обителях» (срав. Ин. 14: 2)). См., напр.: (Амвросий (Погодин) 1963: 71). Однако это также не является полноценным разрешением проблемы вечных мучений. Различие в наказаниях не упраздняет существования вечной муки.

Остается вопрос: почему Бог как Царь мира не может простить все грехи всем грешникам? Здесь на передний план выходит соотношение божественной справедливости и божественной любви.

Божественная любовь

Что если вопрос не разрешим только в рамках юридической аналогии? Возьмем следующий известный пример из богословия прп. Исаака Сирина: грешники в Аде опаляются огнем Божией любви¹¹. На этой основе можно попытаться перенести проблему из контекста божественной Воли в контекст божественной Природы, из личностной плоскости в онтологическую. Этим снимался бы вопрос о нравственной ответственности Бога, потому что все решения принимает человек.

Рассуждение может выглядеть таким образом.

Бог не хочет мучения грешников, но Его Природа (описываемая как огненная любовь) такова, что грешники неизбежно страдают в вечности, будучи несовместимы с этой Природой. Поскольку «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28), эта онтологическая данность для личностей, связавших себя с тлением греха, является вечным огненным мучением. В своем положении виноват сам грешник, так как его состояние является следствием его же свободного выбора.

Однако можно выдвинуть возражение, что в этом случае Бог кажется как бы «заложником» Собственной Природы и ее действие противоречит Его же разумной воле. Поэтому более подходящим будет дополненное объяснение: Бог предельно удаляет от грешника действие Своей огненной Природы, уменьшая его страдания. Можно сказать, что грешник отталкивает Бога, Который, со скорбью и не желая этого, удаляет от него Свою благодать. Это означает, что грешник вечно пребывает во мраке, лишенный божественного света.

Кажется, такое объяснение достигает своей цели. Метафора огня и мрачного тартара находит неюридическое объяснение. В этом случае Бог не может быть обвинен в том, что сознательно подвергает грешников мучению. Остается, однако, следующая проблема: Бог *знает* об этом страдании (какими бы факторами оно не было обусловлено) и будет знать о нем всегда. Всеведущий Бог любви не может «забыть» об этом нескончаемом страдании.

Как это знание Бога о вечном мучении грешников совместимо с любовью к ним?

Ограниченная благодать?

Всеблагой Бог, знающий о вечной муке своих разумных творений, должен эти страдания прекратить (по крайней мере, такой вывод следует из обычных, человеческих представлений о доброте и любви). Если же мы допустим, что существует некоторое серьезное ограничение, не позволяющее Богу прекратить эти страдания (например, уважение к свободной воле падших существ, утвердившихся в зле), то наше представление о Боге становится противоречивым: получится, что Его уважение к свободной воле противостоит Его желанию прекратить страдания. Ввиду вечности мучений, это противостояние представляет серьезную проблему.

Проблема «раздвоенной» благодати

- (1) Бог благ, поэтому создал разумные существа, обладающие свободной волей.
- (2) Бог никогда не препятствует действию свободной воли разумных существ.
- (3) Бог благ, поэтому Он не хочет вечных страданий разумных существ.

¹¹ «Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией» (Исаак Сирин 2008: 106).

(4) Те существа, воля которых склонилась к злу, будут пребывать в вечной муке
(5) Благость Бога одновременно не желает вечных страданий разумных существ – (3) и допускает их – (2) и (4). При этом именно Бог создал существа со свободной волей – (1).
Означает ли это, что внутри Божества существует конфликт?

Возможные решения:

- Мука имеет конец (4) – неверно.
- Благость Бога (2) может каким-то образом примириться с вечным страданием грешников. Например, свободная воля сама по себе обладает такой ценностью, что оправдывает (4). Это не соответствует идеалистическому представлению об абсолютной благости, но вполне совместимо со многими строками Библии.

Итак, при том что мы уже отказались от мысли об аннигиляции душ, первый вариант ответа – некая форма оригенизма. Ничем не ограниченная божественная любовь означает всеобщее спасение.

Напротив, принятие традиционного учения о вечных муках, по-видимому, неизбежно означает некое ограниченное понимание божественной любви (будь то уважение к свободной воле, правосудие, или что-либо другое). Такая любовь не вполне коррелирует с человеческими представлениями, и, вероятно, следует понимать ее в терминах «частичной равнозначности»¹².

Например, часто встречается утверждение о том, что любовь Божия соединена с правосудием. Само по себе такое соединение – парадокс. Совершенная любовь подразумевает прощение и оправдание. Правосудие подразумевает неотвратимость наказания за преступление. Итак, любовь Божия ограничена правосудием?

Кажется, сочетание любви и правосудия не означает еще, что наказание преступников должно быть вечным. Однако традиционное христианство не идет на компромисс: наказание бесконечно, так как преступление совершается против всесовершенного Бога. При этом считается маловажным то, что само преступление совершается в ограниченный период времени¹³ существом, которое изначально ограничено в познании и нравственных способностях.

Пытаясь сохранить последовательность в этом вопросе, мы могли бы прочитать утверждение «Бог есть любовь» с дополнением «к верующим в Него» (см. Ин. 3: 16), ведь «неверующий уже осужден» (3: 18).

Бог не любит зло, грех. Любит ли Он тех, кто *полностью и окончательно* соединил свою волю со злом? Ряд мест в Священном Писании, кажется, говорит о противоположном: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25: 41), «говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды» (Лк. 13: 27) и др. Может быть, любовь Божия обусловлена взаимностью: «Любящих меня я люблю» (Притч. 8: 17)?

При таком взгляде, который ближе ветхозаветным представлениям, соотношение количества «возлюбленных» и «отверженных» имеет значение. Если наследниками блаженства и объектом любви оказывается только горстка праведников, любовь Божия выглядит весьма ограниченной, а выражение «Бог есть любовь» – натянутым¹⁴.

¹² Например, любовь Бога не может означать одобрения греха, согласия со злом ради любви и подоб., как это порой случается с человеческой любовью.

¹³ На все это можно возразить: если уж мы рассуждаем в рамках юрицизма, серьезность наказания определяется количеством ущерба, нанесенного жертве, а не продолжительностью преступления, или статусом потерпевшего. Всемогущее существо по определению не может потерпеть ущерб. Следовательно, осуждая души на вечное мучение, Бог наказывает их за действия, которые не имели для Него никаких последствий.

¹⁴ И это мягко сказано. Вечное мучение миллионов сотворенных Богом душ ставило бы вопрос о действенности Жертвы Христа, о плодах Искупления и о смысле христианства вообще.

Итак, отвержение «оптимистического сценария» в судьбах мира дается ценой разрушения идеалистического представления о Боге любви. Любовь Бога предстает не превосходящей человеческое представление, а наоборот – более узкой, ограниченной, антропоморфной. Чем более страшной представляется судьба нераскаянных грешников, чем масштабнее эта категория на веки отверженных, тем большим ограничениям и уточнениям подвергаются слова евангелиста Иоанна «Бог есть любовь» (1 Ин. 4: 8). Я думаю, примерно так это «уравнение» выглядит с точки зрения логики.

Однако мы можем взглянуть на эту проблему иначе. Опираясь на человеческий опыт в области сильных эмоций, мы приходим к выводу, что одна любовь, не сдерживаемая ничем, становится страстью, неуправляемым влечением и приводит к разрушительным последствиям. Мы не можем сказать этого о Боге. Следовательно, божественная любовь гармонизируется другими свойствами: премудростью и правосудием. Итак, речь здесь идет не об ограничении, а о дополнении. Совершенство любви Бога, таким образом, – не только в ее силе, но и в гармоничном характере, уравниваемости другими свойствами Божества.

Все это, кажется, представляет подходящее, хотя и более сложное объяснение любви Божией. Трудность, однако, остается в понимании того, каким образом данная по любви к человеку свободная воля может являться препятствием для той же божественной любви, когда речь идет об освобождении человека от мук. Разве любящий отец не отберет подаренный нож у порезавшегося ребенка и не намажет рану зеленкой (несмотря на то, что дитя брыкается и кричит, что ненавидит родителя)?

Вероятно, это ложная аналогия: возможность изменения в самоопределении человеческой воли заканчивается со смертью. Неисцеленные при жизни раны греха навсегда остаются с человеком.

Свободная воля

Направление к злу свободной воли разумных творений (людей и ангелов) в христианстве понимается как основная причина существования вечных мучений.

Встает вопрос: зачем Всемогущий Бог Любви создал разумные творения со свободной волей, если Он знал, что часть из них (возможно, большая) окажется в нескончаемой муке?

Существует следующая аналогия, позволяющая лучше понять остроту вопроса: представим себе отца, знающего о склонности сына к самоубийству. Несмотря на это знание, отец дарит сыну пистолет. Результат плачевен. Виноват ли в случившемся только сын или часть вины ложится и на отца? В рамках данной аналогии пистолет – свободная воля, отец – Бог, а сын – разумное тварное существо¹⁵. Христианская ортодоксальная традиция, кажется, не дает однозначной реакции на такую постановку вопроса¹⁶.

Можно предположить, что существовало три возможных варианта сотворения разумных существ:

1. Существа, лишённого свободной воли (но такое существо «хуже» обладающего свободной волей).
2. Обладающего свободной волей и способного на ряд фатальных ошибок, приводящих к вечным мучениям.

¹⁵ Одним из недостатков этой аналогии является то, что пистолет не является функциональным подобием свободной воли. Свободная воля является неотъемлемой чертой человека. Таким образом, дарование свободной воли не сводится к некоему «дополнительному подарку». Это, однако, не опровергает основного содержания аналогии: дарование свободной воли (например, в самом акте творения человека), кажется, связано с «нравственной ответственностью» Бога за вечные муки, которым подвергнутся некоторые люди.

¹⁶ Позволю себе предположить, что если бы такой ответ нашёлся, его давно уже пустили в ход апологеты.

3. Обладающего свободной волей, но не совершающего таких ошибок¹⁷.

Первый вариант можно рассматривать просто как отказ от творения свободных разумных существ.

Реализация Творцом второго сценария при действительной возможности третьего конфликтует с представлением о благом Боге. Поэтому с точки зрения теизма третий вариант нужно просто считать логически невозможным, а всемогущество Бога понимать как способность совершить все логически возможное (Бог не иррационален).

Это, однако, не снимает проблемы: зачем Бог создает свободные существа, часть из которых окажутся в вечной муке, при том, что можно было вовсе отказаться от творения таких существ?¹⁸ Ответ, видимо, сводится к уже прозвучавшему: «бытие – лучше небытия».

В связи со всеми перечисленными трудностями одним из решений в рамках ортодоксии будет снятие вопроса о нравственной ответственности Творца. Бог (в отличие от «отца» из вышеприведенной аналогии) не может подлежать нравственным оценкам (тем более, оценкам несовершенного в нравственном отношении человека). Нет никакого универсального критерия, стоящего над Богом, критерия, с которым Бог должен сверяться, совершая те или иные действия. Бог сам является источником нравственного закона. Он также абсолютно благ и премудр, из чего следует, что действия и решение Бога не могут быть неразумными или злыми. Другими словами, благо не есть что-то внешнее, отдельное от Бога. Благом является то, что делает Бог.

Несмотря на то, что этот подход («теория божественной заповеди») имеет поддержку в традиции, он вызывает серьезные вопросы (особенно в связи со злоупотреблениями религиозной мотивацией в войнах и подоб.).

Все же можно согласиться, что мы впадаем в ошибку, оценивая Бога, потому что не можем охватить своим умом ни Его Самого, ни причин Его действий. У нас нет критериев, делающих такую оценку возможной.

Можно поставить вопрос еще жестче: какое право имеет человек судить Бога? Вспоминаются слова ап. Павла о том, что глина не может спорить с горшечником, а грешный человек – пререкаться с Богом о том, каким он сотворен (Рим. 9: 18–21). Но в случае буквального прочтения этой аналогии все разговоры о любви Бога к «глине» и об уважении Им человеческой свободной воли следует закончить. И это явно не тот ответ, который подойдет православному апологету.

Скорее, в этом вопросе следует придерживаться умеренных позиций: человеку, сотворенному по образу и подобию Бога, дано некоторое понимание божественных свойств через рассмотрение собственных. Надо лишь быть осторожными и не ставить знак равен-

¹⁷ Лучше рассматривать эти варианты в рамках модели множественных миров. В этом случае третий вариант означает такой возможный мир, в котором чисто статистически все свободные творения на протяжении всего существования выбирают добро. Но даже если создание такого мира логически возможно (это отрицает, например, А. Плантинга), оно фактически означает уничтожение альтернативных возможностей. В этом случае имеет место предопределение всех разумных существ к спасению. Такая модель подразумевает компатибилистский взгляд на свободу воли, что противоречит обычной интуиции: свобода воли означает возможность альтернативных решений.

¹⁸ Многие богословы высказывались в том смысле, что сотворение мира (и разумных существ) произошло от избыточной любви Божией. Однако можем ли мы принять то, что та же самая божественная Любовь, ставшая причиной творению существ со свободной волей, будет безучастно взирать на вечные мучения сотворенных? Можем ли мы принять то, что любовь Божия как-либо конфликтует с Его премудростью и всеведением (Бог знал, что дар свободной воли будет использован во зло)?

ства между божественной благостью, праведностью и человеческой добротой и справедливостью.

Можно также попробовать снять вопрос следующим образом: если рассматривать любые нравственные обязанности и правила как продукт отношений двух сторон, тогда попытка оценки действий Бога, совершенных еще до того, как возникли некие отношения Бога и человека, – логическая ошибка. Из этого следует, что Бог не является нарушителем нравственных обязанностей по отношению к человеку в момент его сотворения, Бога нельзя обвинить в том, что Он поступил безнравственно, сотворив существа, способные выбрать зло¹⁹. В момент творения свободных разумных существ их отношения с Богом еще не существовали²⁰.

Лично мне это рассуждение кажется натянутым. В нем не учитывается предведение Бога о судьбах творимых разумных существ. Отношения Бога с человеком существовали до сотворения людей (по крайней мере, со стороны Бога). Некоей аналогией этих отношений является ответственность выпускника медицинского университета в отношении будущих пациентов. Выражением этой нравственной обязанности является известная «клятва Гиппократа».

Вне логики

Кажется, попытка отстаивать ортодоксальный взгляд на вечную муку обходится достаточно дорого: мы не можем просто сказать «Бог есть любовь», а вынуждены добавлять уточнения. С другой стороны, «оптимистическое богословие» в духе одной из форм оригенизма вроде бы дает логичный и простой ответ: Бог любви в конце концов спасет всех грешников. Но именно эта простота и логичность и вызывает подозрения²¹.

Кажется, правильнее всего будет отвергнуть и оригенизм, и попытки истолковать любовь Божию в ограниченном виде. Скорее всего, решение этого вопроса вообще находится вне возможностей человеческого ума. Например, логическое решение вопроса о Троичности Бога заключается в том, что никакой Троицы нет и быть не может. Бог или один, или богов много. Христианская «Троица-Единица» парадоксальна, и с этим ничего не поделаешь. Божественная любовь сочетается с божественным правосудием, и это данность, с которой нужно считаться.

В конце концов, то, как мы относимся к проблеме вечных мук, сводится к тому, доверяем ли мы Священному Писанию. По мысли св. Феофана Затворника, существование вечных мук не противоречит благости Божией потому, что и то, и другое утверждается словом Божиим.

Противоречие могло бы иметь место, «если бы вечность мук определили люди – безжалостные и неумолимые ригористы. Тогда резонно было бы возразить им: “Ваше положение не может быть принято, потому что оно противно благости Божией”. Но когда такое определение постановил сам Господь – всеблагий и всемилостивый, то уместно ли как бы в лице говорить Ему: “Быть не может, это противно Твоей благости?” Как будто

¹⁹ Важно как мы определяем всеведение Бога. Например, согласно представлениям сторонников открытого теизма, о событиях, которые еще не произошли, просто *ничего* знать. События разворачиваются во времени и Бог движется в нем вместе с “передней границей” реальности. Поэтому незнание Бога о том, какие конкретно решения примут свободные творения, созданные им, не является ограничением всеведения. Если же Бог не знал о предстоящем грехопадении, Он не несет и нравственной ответственности за произошедшее. Однако этот взгляд на всеведение и вообще отношение Бога к миру сильно расходится с православной традицией.

²⁰ Объявление первой заповеди (Быт. 2:17) не является эквивалентом дарования свободной воли. Адам и Ева уже имели способность выбирать, когда их отношение к Богу подверглось испытанию.

²¹ Не говоря о том, что оригенизм последовательно осуждался Церковью как на соборах, так и в творениях многих святых.

бы Он говорил не зная что? Разве Он переставал быть благим, когда изрек сие? Конечно, нет. А если не переставал быть благим, то нет сомнения, что такое определение совершенно согласно с Его благостью. Ибо Бог никогда ничего не делает и не говорит, что было бы противно Его свойствам» (Феофан 1892: 10).

Таким может быть разрешение проблемы вечных мук для верующего. Что же касается рационального ответа неверующему собеседнику, следует признать: в рамках традиционной христианской мысли, исключающей универсализм, мы не можем выдвинуть законченную теодицею. Однако одновременное существование благого и всемогущего Бога и существование вечных мук не обязательно означает противоречие. У Бога могут быть неизвестные нам причины, по которым Он допускает вечные мучения грешников.

Литература

Амвросий (Погодин), архим. 1963. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Jordanville: N.Y.: Holy Trinity Monastery.

Василий Великий, свт. 1901. Т. 5. Творения иже во святых отца нашего Василия архиепископа Кессарии Каппадокийския. М.

Исаак Сирин, преп. 2008. Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева лавра.

Феофан Затворник, свт. 1892. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М.: Афонский русский Пантелеймонов монастырь.

Hick J. 2010. *Evil and the God of Love.* Palgrave Macmillan.

Lewis C. S. 2002a. *The Great Divorce* // *The Complete C.S. Lewis Signature Classics.* N.Y.: Harper One, 463–542.

Lewis C. S. 2002b. *The Problem of Pain* // *The Complete C.S. Lewis Signature Classics.* N.Y.: Harper One, 543–646.

Robertson Nicoll W. // *Expositor's Greek Testament.* URL: <https://biblehub.com/commentaries/egt/matthew> (2019. 12 февр.).

Scott S. M. Mark. 2015. *Pathways in Theodicy. An Introduction to the Problem of Evil.* Minneapolis: Fortress Press.

Tzamalikos P. 2007. *Origen: Philosophy of History and Eschatology* // J. den Boeft, J. van Oort, W.L. Petersen, D.T. Runia J.C.M. van Winden, C. Scholten (ed.). *Supplements to Vigiliae Christianae.* V. 85. Leiden; Boston: Brill.

Hieromonk Paul (Korotkikh)
Moscow, Russia

IS THERE A POSSIBLE ORTHODOX SOLUTION TO THE PROBLEM OF ETERNAL SUFFERING?

Abstract. This article is devoted to the study of the religious and philosophical problem of evil in the context of traditional Christianity. The focus is on examining the contradictions that arise when comparing the doctrine of the good and omnipotent God and the doctrine of eternal torment, on the search for possible ways to resolve them. A number of opinions, which make it possible to mitigate or remove this problem are considered and critically analyzed in the work. As a result, the author comes to the conclusion that it is impossible to have complete theodicy in the framework of the traditional doctrine, but also confirms the possibility of defence of the Christian doctrine from criticism.

Keywords: theology; theodicy; problem of evil; universalism; orthodoxy.

About the author: Hieromonk Paul (Korotkikh), Magister of Theology, Lecturer at the Kolomna Theological Seminary.

СЛОВО МОЛОДОМУ ИССЛЕДОВАТЕЛЮ

УДК 359.81

*С.С. Сингх
Москва, Россия*

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СУДОВЫХ СВЯЩЕННИКОВ В ЗАГРАНИЧНЫХ ПЛАВАНИЯХ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

Аннотация. Статья посвящена малоизвестным аспектам служения судового священника во время заграничных плаваний на рубеже XIX–XX вв.: окормление православных в разных уголках мира, контакты с иностранцами, изучение опыта и взаимодействие с высшими иерархами других Православных Церквей, собирание различных коллекций, – тем видам деятельности, которыми священнослужитель занимался помимо исполнения своих прямых обязанностей на корабле. Автор расширяет представления читателей о роли и месте священника на корабле, разбивает сложившиеся стереотипы, дает возможность посмотреть на его деятельность под иным углом и открывает перспективы для дальнейших исследований.

Ключевые слова: Российский императорский флот; судовый священник; морское духовенство; судовый священник в дальнем плавании; судовый священник в заграничном плавании; международные контакты судовых священников.

Сведения об авторе: Сингх Созонт Сукхдевович, студент 1 курса магистратуры исторического факультета ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет».

Контактная информация: 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1, тел.: 8(916)367-48-97; e-mail: sozont@inbox.ru.

На рубеже XIX–XX вв. судовые священники часто назначались на корабли¹, отправлявшиеся в заграничные плавания. В таких походах командный состав, нижние чины, корабельные врачи и судовые священники являлись представителями своей страны, а последние – еще и Русской Православной Церкви. Поэтому на должность судового священника протопресвитер военного и морского духовенства старался назначать священнослужителей с высоким уровнем образования, владевших языками, предпочтительно, из числа белого духовенства.

В историографии заграничная деятельность морского духовенства отдельно не рассматривалась, за исключением статьи С.Н. Копылова (Копылов 2018), посвященной контактам судовых священников с иностранным духовенством. В данной статье будут раскрыты основные направления деятельности судовых священников во время заграничных плаваний на рубеже XIX–XX вв. Изучение данной проблемы поможет определить роль судового священнослужителя в заграничном плавании и выяснить, чем он занимался помимо исполнения непосредственных обязанностей на корабле и организации паломничества к святыням для нижних чинов (О пастырском... 1905: 49–50).

Последний протопресвитер военного и морского духовенства Георгий Шавельский в 1913 г. констатировал: «большинство флотских иеромонахов были совершенно неспособны выполнить пастырскую задачу во флоте, где и по условиям жизни, и по составу паствы требовалось и требуется от пастыря образование и пастырская опытность» (Братское собрание... 1914: 219). Несмотря на то, что еще в конце XIX в. начался процесс замены на флоте монашествующих представителями белого духовенства, до июля 1911 г. две трети

¹ В первую очередь, это были корабли 1-го ранга, некоторые корабли 2-го ранга, отдельные учебные суда, императорские яхты, а также пароходы Добровольного флота (судоходное общество, основанное в 1878 году на добровольные пожертвования, его суда были резервом военного флота, в мирное время осуществляли грузопассажирские перевозки, а в военное время использовались в качестве транспортов и вспомогательных крейсеров).

судовых священников оставались монахами (Братское собрание... 1914: 219), многие из которых были малообразованными и не подготовленными для этой должности (Владимир (Гиганов) 1894b: 344; Никитин 1938: 90). В связи с этим среди моряков появилось расхожее мнение о том, что «священник – какой-то балласт, его приходится терпеть по нужде и кормить даром» (Братское собрание... 1914: 219). Действительно, далеко не все священнослужители справлялись со своими обязанностями, однако было немало и обратных примеров. По нашему мнению, в заграничном плавании важным показателем компетентности судовых священников являлось умение взаимодействовать с иностранцами, налаживать международные контакты.

Знание языков было желательным для судового священника. По мнению архимандрита Владимира (Гиганова), бывшего судовым священником на крейсерах 1-го ранга в 1894–1897 гг., корабельному священнослужителю нужно знать «по крайней мере французский», но желательно и английский языки, поскольку французский был принят в Европе и Северной Африке, а английский – в Северной Америке, Австралии, Южной Азии, Японии и т. д. Сам архимандрит Владимир владел немецким, который «для путешественника имеет значение не много более, чем русский», поэтому он начал изучать французский и английский языки, которые, «по правде сказать, в сорок-то лет даются очень туго» (Владимир (Гиганов) 1894b: 344–345). Иеромонах Авель (Иванов), судовой священник крейсера «Адмирал Нахимов» в 1887–1898 гг., самостоятельно изучал французский язык, но не смог достигнуть в этом деле больших успехов (Никитин 1938: 98). Несмотря на то что оба представителя черного духовенства не смогли в должной мере освоить иностранные языки, на наш взгляд, важен сам факт того, что монашествующие были озабочены данной проблемой и старались исправить положение.

Но были и священнослужители, на должном уровне владевшие иностранными языками. Ярким примером такого священнослужителя был будущий патриарх Сергей (Страгородский), бывший в 1891–1892 гг. судовым священником крейсера «Память Азова». Во время посещения крейсером различных городов и бухт Китая и Японии он активно общался с местными жителями и европейскими миссионерами (Сергий (Страгородский) 2013: 245–283). Иеромонах Сергей при первой возможности отправлялся изучать местность, жизнь жителей, а также различные здания христианских миссий других конфессий. Простым объяснением таких путешествий является естественная любознательность, однако можно предположить, что священнослужитель преследовал и другие цели. Иеромонах Сергей внимательно изучал устройство христианских миссий, их положительные и отрицательные стороны, приемы и методы миссионерской деятельности, тем самым накапливая различные сведения, которые могли оказаться полезными православным миссионерам (Сергий (Страгородский) 2013: 258–271, 275–278). Кроме того, само появление образованного, владеющего языками священнослужителя в этих землях косвенно свидетельствовало об интересе Русской Церкви в распространении православия в данном регионе, а сам иеромонах Сергей являлся удачным воплощением представителя страны и Православной Церкви.

Показательным примером взаимодействия с иностранцами являются эпизоды, связанные с пребыванием русской эскадры под командованием адмирала Федора Карловича Авелана во французском Тулоне осенью 1893 г., которая должна была продемонстрировать сближение России и Франции. 1 октября русская эскадра вошла на рейд Тулона. Ее приход был встречен французами с восторгом, состоялся торжественный прием и гуляния, которые длились несколько дней. Множество французов хотело осмотреть русские корабли, и российские моряки с удовольствием проводили им экскурсии. Одним из добровольных экскурсоводов был иеромонах Авель (Иванов), встречавший гостей на борту крейсера «Адмирал Нахимов». К сожалению, оказалось, что его знания французского не очень велики (Никитин 1938: 99).

Между тем французское государство и общественность обратили на судовых священников особое внимание (всего в эскадре их было четверо (РГИА. Ф. 806. Оп. 4. Д. 899. 1894 г. Л. 2)). Специально для них были созданы «золотые с эмалью» (РГАДА. Ф. 1190. Оп. 1. Д. 14а. Л. 34) наперстные кресты необычного вида: «художник хитроумно использовал рисунок православного 8-конечного креста, обвив его сделанной из зеленой и голубой эмали веткой незабудок» (Никитин 1938: 99). Кресты были торжественно поднесены делегацией французских женщин (РГИА. Ф. 806. Оп. 4. Д. 899. 1894 г. Л. 1). Иеромонах Авель сразу же начал носить подарок и на корабле, и на берегу, а, например, судовой священник броненосца «Николай I» иеромонах Мина постеснялся, вероятно, потому, что крест был неустановленного образца. Относительно возможности ношения данного креста адмиралом Авеланом был направлен запрос в Синод, ответ был отрицательным, но в качестве подарка его было можно оставить (РГИА. Ф. 806. Оп. 4. Д. 899. 1894 г. Л. 1, 4, 4 об.). В эпизоде с пребыванием эскадры в Тулоне можно отметить стремление священнослужителей быть представителями своей страны, французы же увидели в них в первую очередь служителей Церкви.

Представителем Русской Православной Церкви судовой священник выступал и во время многочисленных контактов с иностранным духовенством. Поскольку данный аспект уже был рассмотрен в статье С.Н. Копылова (Копылов 2018), то подробно мы на нем останавливаться не будем. Необходимо лишь отметить, что кроме контактов с коллегами из других флотов (подробнее см.: Владимир (Гиганов) 1894а: 554–559; Медведь 1914: 572–575, 611–617, 641–643), судовые священники взаимодействовали с высшими иерархами других Православных Церквей (Малиновский 1913: 441–447). Священнослужители не только участвовали в крестных ходах, торжественных богослужениях, приемах и иных мероприятиях, организованных восточными иерархами, но и принимали их на своих кораблях. Посещение патриархом корабля было для судового священника важным и ответственным событием, поскольку состояние церковных дел в России в немалой степени оценивалось по уровню организации и проведения богослужения в корабельной церкви, подготовки чтецов и благозвучию хора.

Судовой священник также мог выступать за границей в качестве заказчика различных работ. Корабельная церковь, состоящая, как правило, из многих составных элементов, в процессе плавания могла дополняться, совершенствоваться, ее отдельные части могли требовать починки. К концу XIX в., когда в Тихом океане русские корабли уже пребывали постоянно, местные жители начали сами обращаться к священнослужителю, предлагая ему свои услуги. Так, например, к иеромонаху Сергию (Страгородскому) в японском портовом городе Нагасаки обратился местный житель с предложением «поправить» подсвечники судовой церкви (Сергий (Страгородский) 2013: 255).

Но нередко священнику было достаточно знания русского языка. Во многих уголках света проживали наши соотечественники: купцы, дипломаты, эмигранты... И приход русского корабля, особенно если на нем был священнослужитель, был для них большим событием, ведь православного священника они могли не видеть по многу лет. Важно отметить, что нередко большая часть богослужений по требованию (треб), которые выполнял по просьбам православных за границей судовой священник, были панихиды на могилах умерших в разные годы русских моряков. Наиболее ярко забота об умерших православного вероисповедания представлена в служении судовых священников пароходов Добровольного флота. Это связано с тем, что суда этого общества осуществляли грузопассажирские перевозки в основном на линии Одесса – Владивосток² и из года в год заходили в одни и те же порты. Пассажиры были каждый раз новые и различные по своему статусу: но-

² В начале XX в. появятся и другие линии, но большая часть пароходов курсировала из Одессы во Владивосток.

вобранцы, переселенцы, заключенные и т. д. Смерть, к сожалению, была нередким явлением. Умиравли и моряки, и пассажиры. В источниках фигурируют случаи смерти не только взрослых, но и детей. Так, в 1896 г. на пароходе Добровольного флота «Орел», шедшем из Владивостока в Одессу, родилось 9 детей и столько же умерло, причем умерли не новорожденные, а дети, принятые на борт еще во Владивостоке (Левитский 1897: 91). Нередко умерших хоронили в море, однако были случаи погребения и на суше, причем, поскольку плавание было международным, практически все подобные захоронения были сделаны на христианских кладбищах в иностранных портах. Священники старались служить панихиды либо на судне, в месте, где тело было опущено в воду, либо на суше. Например, иерей Георгий Левитский во время вышеупомянутого плавания в Сингапуре отслужил панихиду по умершему в 1895 г. врачу парохода Добровольного флота «Кострома» (Левитский 1897: 87–88). А иерей Алексей Ливанов, бывший судовым священником парохода Добровольного флота «Саратов», в 1896 г. во время плавания из Одессы во Владивосток совершал отпевания над умершими в рейсе новобранцами на христианских кладбищах в портах Коломбо и Сингапура (Ливанский 1896).

Среди треб особое место занимали «крещения детей православных родителей в странах, где нет православных священников» (Владимир (Гиганов) 1894b: 333). Такие случаи происходили не в каждом плавании, но имели место, поэтому священнослужитель должен был всегда брать в плавание миро. Во время одного из заходов учебно-артиллерийского отряда Балтийского флота в испанский порт Виго русский эмигрант, женатый на испанке, захотел крестить своего сына. Адмирал, узнав о таком решении, заявил, что сам будет крестным отцом, а «в его лице весь отряд» (Апрелев 1934: 55). Крещение прошло в торжественной обстановке на борту броненосца «Цесаревич», таинство совершали все три священника, пел большой хор из 60 человек, а сама судовая церковь была наполнена испанцами (Апрелев 1934: 57). Как мы видим, крещение на борту корабля могло стать важным событием для всей эскадры.

Немаловажным было и духовное окормление экипажей встречаемых кораблей, ведь судовые священники назначались далеко не на все единицы флота, а плавания длились порой несколько лет. Вдали от Родины моряки были рады видеть священнослужителя, который мог им преподать духовное утешение, исповедовать, причастить, совершить просимые ими требы и т. п. При этом были нередки случаи, когда один священнослужитель должен был осуществлять свою деятельность в отношении моряков сразу с нескольких кораблей. Так, например, вышеупомянутый иеромонах Авель (Иванов) в 1889–1890 гг. окормлял Тихоокеанский отряд вице-адмирала П.Н. Назимова, состоявший из крейсера «Адмирал Нахимов», клипера «Джигит», канонерских лодок «Манджур» и «Кореец». Совокупная численность их экипажей превышала 1 000 человек (Сингх 2018: 51).

Ввиду того, что корабли российского флота посещали берега Индии, Индо-Китая, Африки, Америки и многочисленные острова, морские врачи, а иногда и священники, собирали коллекции животных, растений и минералов. Архимандрит Владимир (Гиганов) собрал разнообразные коллекции для Омского музея и музеев народных школ. Он был избран почетным членом Западно-Сибирского общества. Конечно, это редкий случай, но не исключение. Священник Георгий Левитский, служивший на пароходах Добровольного флота, собрал различные коллекции бытовых предметов и произведений искусства из Стран Ближнего и Дальнего Востока. Часть экспонатов он подарил музею при жизни, а остальные были переданы по его завещанию (Каменский 2012). А архимандрит Владимир «встретил пастора на одном немецком судне, который занимался собиранием разного рода коллекций для какой-то школы» (Владимир (Гиганов) 1894a: 555). По его мнению, деятельность судового священника может быть «гораздо шире, полезнее и плодотворнее, если он, кроме исполнения своих прямых пасторских обязанностей, задастся еще целью вы-

полнять по своим силам задачу сбора полезных коллекций из животного и растительного царства» (Владимир (Гиганов) 1894а: 559).

Итак, священнослужитель в заграничном плавании выступал представителем своей страны и Церкви. По роду службы он должен был взаимодействовать с иностранными коллегами, участвовать в богослужениях и мероприятиях других Православных Церквей и духовно окормлять православных христиан, находившихся как на кораблях, так и в прибрежных городах. И хотя далеко не все священнослужители владели иностранными языками и обладали необходимым образованием, их сан позволял достойно нести свое служение, а личные качества могли восполнить отсутствие знаний и опыта.

Литература

- Апрелев Б. П.* 1934. Нашей смене // Русская морская зарубежная библиотека. Шанхай: Слово, 29. Братское собрание военного и морского духовенства в Санкт-Петербурге 14 февраля 1913 г. 1913 // Вестник военного и морского духовенства 5, 219–222.
- Владимир (Гиганов), архим.* 1894а. Положение священнослужителя на военном корабле // Вестник военного и морского духовенства 18, 554–559.
- Владимир (Гиганов), архим.* 1894б. Священнослужитель на корабле во время кругосветного плавания // Вестник военного и морского духовенства 11, 331–345.
- Каменский С. Ю.* Уральские туристы XIX века // Учебная приемная. URL: http://ksu.ucoz.ru/news/uralskie_turisty_xix_veka/2012-02-08-10 (2012. 8 февр.)
- Копылов С. Н.* 2018. Международные контакты судовых священников Российского Императорского флота // Каспийский регион: политика, экономика, культура: научный журнал 4 (57). Астрахань, 16–21.
- Левитский Г., свящ.* 1897. Поездка священника во Владивосток в 1896 году на пароходе Д. Ф. «Орел» // Вестник военного духовенства 3, 86–91.
- Ливанский А., свящ.* 1896. Священник на пароходе Добровольного Флота «Саратов». (Впечатления и заметки) // Вестник военного духовенства 16, 500–504.
- Малиновский А., свящ.* 1913. Из Константинополя // Вестник военного и морского духовенства 1–12, 441–447.
- Медведь Р., прот.* 1914. Путевые впечатления // Вестник военного и морского духовенства 15/16, 572–575; 17, 611–617; 18, 641–643.
- Никитин Д. В.* 1938. В отлива час // Русская морская зарубежная библиотека. San Francisco: Морское изд-во при Кают-компании морских офицеров в Сан-Франциско, 64.
- О пастырском служении в русском военном флоте. 1905 // Вестник военного и морского духовенства 1, 11–18; 2, 41–51.
- РГАДА. Ф. 1190. Оп. 1. Д. 14а (Послужные списки монашествующих).
- РГИА. Ф. 806. Оп. 4. Д. 899. 1894 г. (По отношению командующего эскадрой в Средиземном море – о разрешении отцам иеромонахам эскадры носить поднесенные им в 1893 г. французскими женщинами наперсные кресты).
- Сергий (Страгородский), архим.* 2013. На Дальнем Востоке (Письма японского миссионера). М.: Изд-во Сретенского монастыря.
- Сингх С. С.* 2018. Служение морского духовенства на примере деятельности иеромонаха Авеля (Иванова), участника Восточного путешествия цесаревича Николая Александровича // Златоустовские чтения: Сб. докладов историко-богословской научно-практической конференции. М., 40–60.

Список сокращений

- РГАДА** – Российский государственный архив древних актов.
РГИА – Российский государственный исторический архив.

ACTIVITY OF THE NAVY CHAPLAIN IN OVERSEAS VOYAGE AT THE TURN OF THE XIX–XX CENTURIES

Abstract. The article is devoted to little-known aspects of serving of the work of the navy chaplains during long distant voyages at the turn of the XIX–XX centuries: helping the Orthodox in different parts of the world, contacts with foreigners, studying experience and interacting with the highest hierarchs of other Orthodox Churches, the collecting various collections - that are different activities, which the priest was engaged in addition to the performance of their duties on the ship.

Keywords: Russian Imperial Navy; navy chaplain; navy clergy; navy chaplain in long distant voyage; navy chaplain in overseas voyage; international contacts navy clergy.

About the author: Singh Sozont Sukhdevovich, The student of History Department of Saint Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia.

УДК 93/94

С.А. Ефимов
Тобольск, Россия

ИЗ ИСТОРИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ: ПРОЕКТ РОССИЙСКОГО МИССИОНЕРСКОГО ОБЩЕСТВА МАКАРИЯ (ГЛУХАРЕВА)

Аннотация. В настоящей статье автор рассматривает проект Российского миссионерского общества, задуманный великим просветителем алтайцев, переводчиком и миссионером архимандритом Макарием (Глухаревым). Данный проект не был воплощен, однако он является интересным свидетельством теоретического видения проблемы миссионерства одним из лучших практиков. Знакомство с идеями классиков позволяет лучше представить перспективы современного миссионерского движения, активно развивающегося в России.

Ключевые слова: миссия; миссионерское общество; перевод Библии; общественные движения.

Сведения об авторе: Ефимов Сергей Александрович, магистрант Тобольской духовной семинарии.

Контактная информация: 626152, Тюменская область, г. Тобольск, Красная площадь, 4, тел.: 8(912)991-17-91; e-mail: sergei.efimov76@mail.ru.

Введение

Известный православный библеист Саймон Крисп на миссионерской конференции в Эдинбурге (2010 г.) отметил, что в области миссионерства православные церкви имеют негативную репутацию. Зачастую они этноцентричны и не отличаются инициативностью в миссионерской работе, будучи более ориентированы на сохранение древних традиций, нежели на обращение к тем, кто находится вне Церкви (Crisp 2013: 119). Однако история православных церквей свидетельствует о сильных миссионерских традициях. Главным орудием православной миссии является богослужение и священное писание. На протяжении многих веков именно совместное прославление Бога и чтение Библии на родном языке служило главным стимулом к обращению в христианство. В данной статье предлагается рассмотреть один из успешных миссионерских проектов Русской Православной церкви – алтайскую миссию – в разрезе практической и теоретической деятельности ее основателя архимандрита Макария (Глухарева). Главным принципом «апостола алтайцев» была инкультурация. Святой проповедник подчеркивал необходимость любви и уважения к культуре малых народов. В этом ключе он разработал проект Российского Миссионерского общества. Журналы, в которых появлялись публикации свт. Макария давно стали библио-

графической редкостью, в связи с чем обращение к данной теме представляется актуальным. Учитывая успешность созданной архимандритом Макарием алтайской миссии, его идеи имеют практическую ценность для современных миссионеров.

Исторический контекст

Изучение истории миссии позволяет без сомнения утверждать, что эталоном православно-миссионерства являются святые братья Кирилл и Мефодий, «просветители славян» и, возможно, самые известные из всех византийских миссионеров. Хотя они были греками по национальности, их владение славянским языком, приобретенное, пока они росли в Фессалониках, сделало их идеально подходящими для миссии среди славян Моравии. В 862 г. они были назначены именно на такую миссию.

Византийское христианство вскоре было заменено в самой Моравии западной традицией, отчасти из-за беспокойства в Риме по поводу акцента братьев на использовании национального славянского языка. Тем не менее, работа Кирилла и Мефодия в конечном итоге привела к обращению множества славян – от Болгарии до России – и, таким образом, оказала большое влияние на распространение христианства в этой части Европы.

В свете этого интересно взглянуть на некоторые ключевые особенности миссионерской работы Кирилла и Мефодия. Во-первых, ими делается упор на использование местного языка. Еще до того, как приступить к выполнению своей миссии, святитель Кирилл создал алфавит для славянского языка и начал работу над переводом Священного Писания и ключевых литургических текстов. Во-вторых, братья подчеркнули важность местного духовенства; подходящие кандидаты должны были назначаться в кратчайшие возможные сроки, чтобы молодая церковь могла быть свободна в своей молитве. В-третьих, целью их миссии было создание самоуправляемой поместной церкви в соответствии с каноническим законодательством. Именно это стремление к локализации породило противодействие миссии братьев, и в конечном итоге привело к запрету властями использования местного языка.

Именно акцент на использовании местного языка проходит красной нитью в последующей истории российских миссий. Один из первых просветителей иноязычных народов России святой Стефан Пермский (1340–1396) в своей деятельности придерживался принципа использования народного языка в богослужении и переводе Библии. Жизнь Стефана описана в биографии Епифания Мудрого, который знал святого лично. Стефан был русским монахом в монастыре святителя Григория Богослова в Ростове на юге России. Из-за греческих связей этого монастыря он был одним из немногих людей в средневековой России, которые могли читать и говорить по-гречески (Федотов 2004: 367). Стефан был рукоположен в священники в 1379 или 1380 г., вскоре после того, как отправился на миссию к зырянам – финно-угорскому народу, живущему в северных лесах России, который сейчас известен как коми.

Зарубежный историк русского миссионерства отмечает, что в отличие от других миссионеров того периода, для которых миссия и колонизация были взаимосвязаны, Стефан подчеркивал важность сохранения родного языка как преднамеренного средства избежать русификации (Smirnoff 1903). В этом пункте Стефан следовал примеру Кирилла и Мефодия: он создал алфавит для языка зырян (основываясь на формах древних рун) и посвятил много времени и усилий переводу частей священного Писания и богослужебных книг. По словам Епифания, Стефан создал алфавит и письменную форму языка зырянского народа, тем самым поставив его в один ряд с прочими народами, просвещенными словом Божиим. Фактически он сделал то же, что Кирилл и Мефодий сделали для славян. Миссия святого Стефана имеет огромное значение: зыряне были очарованы красотой богослужения на родном языке и массово принимали крещение.

Позже была проведена программа русификации зырян. Уже к XVI в. зырянская/пермская литургия была повсеместно заменена церковно-славянской, а переводы

святителя Стефана сохранились только в некоторых регионах. Тем не менее, миссия Святого Стефана Пермского остается поразительным для своего времени примером просвещенного подхода к миссионерской работе и центральной роли перевода Библии на местный язык.

Деятельность Макария Алтайского

С распространением русской колонизации произошло значительное расширение миссионерской работы Русской Православной церкви, особенно в XIX в. Одна из наиболее привлекательных фигур этого периода – Макарий (Глухарев) (1792–1849), основатель миссии среди алтайского народа в Сибири.

Будущий миссионер архим. Макарий родился 8 ноября 1791 г. в семье священника Богоявленской церкви в городе Вязьме (Птохов 1899: 6). Окончив обучение в Смоленской семинарии, он в 1814 г. поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. В 1817 г., по окончании академии, М.Я. Глухарев был назначен профессором церковной истории и инспектором в Екатеринбургскую семинарию. Здесь, на 27-м году жизни, по совету местного епископа Иова (Потемкина) он принял монашество с именем Макарий. В 1821 г. в сане архимандрита Макарий был переведен на должность ректора Костромской духовной семинарии.

Преподобный Макарий был блестящим монахом-ученым, который, казалось, был предназначен для выдающейся карьеры в Церкви. Однако в 1824 г. был вынужден оставить учебную службу по причине возникших неприятностей (Птохов 1899: 331), после чего в течение пяти лет находился в «монашеском служении» в различных монастырях. В течение этого периода он посвятил много времени тому, что Струве называет «любимым переводом», переводя на русский язык не только труды восточных отцов церкви, но и сочинения ряда западных мистиков (Struve 1965: 310). Этот опыт помог преподобному Макарию после его возвращения из Сибири, когда он стал важной фигурой в движении по переводу библейского языка на русский. О нем вспомнили в 1829 г., когда понадобились миссионеры для обращения в христианство инородцев-язычников и магометан – во вновь образованных миссиях в Тобольской и Томской областях Сибири. Святой откликнулся на призыв Священного Синода Русской Православной церкви к миссионерам выйти в отдаленные районы Российской империи. Макарий вызвался служить в отдаленном Алтайском крае в Сибири. Несмотря на неблагоприятное начало, Алтайская духовная миссия стала одним из самых успешных примеров охвата Русской Церковью. Так что на рубеже веков около 25 тысяч алтайцев из общего числа 45 тысяч человек были крещены и жили в христианских деревнях. Действовало 67 церквей, служение в которых проводилось исключительно на местном языке, и 48 школ с обучением на родном языке (Smirnoff 1903: 28). Очевидно, что во многом этот успех был связан с самоотверженным служением и смиренностью самого Макария, который, по общему мнению, являлся образцом практического служения, а также святого аскетизма.

Кроме того, как отмечает Дэвид Коллинз, в рамках концепции миссии, предложенной Макарием, было необходимо регулярно проводить евангелизацию, обучение и церковные службы на родном языке. Это было широко развито. Алтайские катехизаторы, дьяконы и священники прошли обучение в школе Бийска; все необходимые богослужебные тексты были переведены на алтайский язык и широко использовались; священное писание, жития святых и нравоучительные брошюры были также переведены на алтайский язык; кроме того, были написаны и новые работы на алтайском языке.

Несмотря на то, что сам Макарий покинул Алтайский край в 1844 г., работа миссии продолжала расти, и акцент на локализации и практической благотворительности создал прочную основу. До сегодняшнего дня святого Макария поминают как Апостола Алтая, и это немаловажно из-за той роли, которую в его миссионерской работе сыграл местный перевод Библии.

Проект Российского миссионерского общества

Помимо практической деятельности по устройению миссии, преподобный Макарий занимался теоретическим планированием развития миссионерства в России. Результатом его трудов стали размышления о создании Российского миссионерского общества, опубликованные в статье «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе», в которой нашли отражение наиболее важные представления святого о целях и задачах миссионерства. Журналы, в которых появлялись публикации свт. Макария, давно стали библиографической редкостью, в связи с чем обращение к данной теме представляется обоснованным. Учитывая успешность созданного архимандритом Макарием сообщества, его идеи имеют практическую ценность для современных миссионеров.

В своих размышлениях о судьбах миссионерства, архимандрит Макарий (Глухарев) не дает подробного плана деятельности Российского миссионерского общества, а обозначает его только в общих чертах (Комаров 1874: 285). Он считает, что общество должно быть основано при Святейшем Синоде. Все члены его обязаны принять на себя обязательство относиться в духе терпимости и милосердия к врагам Креста Христова, а также ревностно содействовать распространению христианства между евреями, магометанами и язычниками. Общество должно всецело содействовать доброму устройению миссионерских образовательных заведений, благосостоянию и успехам церковных миссий в России.

Одним из первостепенных проектов, предписанных будущему Обществу, является издание Библии на славянском и русском языках, а также на языках христианских народов, находящихся в составе державы Российской. Для этого архимандрит Макарий предлагал все запасы напечатанных Библий, а также типографические снаряды и все, что принадлежало библейскому обществу, передать миссионерскому, чтобы все это двигалось вперед и действовало. Автор восклицает: «Разве не даст Россия Слову Божию свободного входа в русское слово, чтобы и Бог даровал проповедникам ее свободный, победоносный и торжественный вход в область тьмы и тени смерти, чтобы сидящие там многие народы вывести из мрака суеверия и невежества, чтобы увидели великий свет, сияющий во Христе Иисусе и просвещающий человечество чистыми истинами. В самом деле, если необходимо распространять употребление Библии в русском народе, нужна полная Библия на русском языке» (Глухарев, 1893а: 24). Он утверждал, что для продвижения миссии и утверждения русских людей в вере необходимо все книги Библии перевести с оригинальных языков на живое русское наречие. Для своего времени это были достаточно смелые высказывания.

Следующим обязательным шагом Макарий видел издание Нового Завета на еврейском языке, некоторых книг из Ветхого на турецком, татарском, монгольском языках и, по крайней мере, избранных мест из Нового Завета, Псалтири, Катехизиса и Священной истории на языках остяков, якутов, камчадалов и прочих нехристианских народов, попечение которых возложено на Русскую Церковь (Глухарев 1893б: 20).

Отдельно архимандрит Макарий рассуждал о мусульманстве (магометанстве). Он отмечал, что мусульмане, сравнительно с другими иноверцами в России, представляют наиболее прочно и сильно организованное религиозное общество, и поэтому борьба с ними очень трудна для миссионера. Нередки примеры, что мусульмане, уже обращенные в христианство, снова отпадали от него благодаря сильной пропаганде мусульманства (Комаров 1874: 293). По мнению миссионера, весьма благоприятным делом было бы издание Корана на арабском языке с обличительными примечаниями. В комментариях было бы уместно представить ошибочность учения священной книги мусульман, выявить ее несогласие с истинной Библейской историей, а также указать на недостаточность и бессилие этой морали в деле оправдания и спасения людей. Для удобства миссии архимандрит Макарий предлагал печатать Коран в два столбца, с параллельными местами из Ветхого За-

вета, содержащими исторические повествования, предсказания о Мессии, а также избранные псалмы. Также в обязательном порядке в это издание должен быть включен почти весь Новый Завет. Таким образом, в одном столбце с читателем говорил бы Магомет, а в другом – истинные пророки Божии и Сам Иисус Христос. По мысли миссионера, любой рассудительный и добросовестный мусульманин сможет почувствовать различие между языком лжи и языком истины. Таким образом, «само Слово Божие открывало бы в таких душах брань с обольстительным словом отца лжи и древнего человекоубийцы» (Комаров 1874: 294).

В целях продуктивной полемики Миссионерское общество должно собирать все свидетельства, написанные в древние и новейшие времена в опровержение магометанства, а также издавать бы от себя воззвания и увещания к магометанским сообществам. Сочинения такого рода должны служить руководством для тех миссионеров, которые еще не до конца освоили материал и не могут вступать в полемику с учеными евреями и магометанами. Кроме того, такие сочинения должны распространяться и среди православных россиян, чтобы и те из них, которые не являются миссионерами, смогли бы исповедать свою веру перед всеми людьми. Это мнение «апостола Алтая» совпадает с учением апостола Павла о том, что христиане должны знать основания своей веры, чтобы в ней утверждаться.

Кроме того, Миссионерское общество, по плану архимандрита Макария, призвано участвовать в опровержении и всех прочих заблуждений в христианстве, распространенных в обществе. Для этого оно должно разрабатывать и издавать – на русском языке и в переводе – образцовые и лучшие сочинения, написанные в защиту христианства. По словам святого, такое направление деятельности способствует «уменьшению зла и умножению блага в русском народе, возбуждению духа благочестия и усердия к Церкви и желанию, чтобы и они – русские люди – прилежно трудились в распространении Царствия Божия на земле» (Глухарев, 1893с: 29).

Отдельной темой для святого миссионера являлась организация миссионерских экспедиций. Он был уверен, что для лучшего понимания культуры, быта и религиозных представлений нехристианского населения Российской империи необходима «полевая» работа в тех областях, в которых они обитают. Наблюдения и записки об этих странах и народах, по мысли просветителя, должны собираться в Миссионерском обществе и служить справочной информацией для принятия решения о подготовке и открытии новых миссий среди иноверцев, ожидающих от Русской Церкви проповедников Евангелия. Представления будущих миссионеров о странах, в которые они должны отправиться для проповеди, по опыту Макария, зачастую весьма туманны. Без предварительной экспедиционной работы направление новых тружеников представляется не только нецелесообразным, но и бессмысленным. В этом контексте одна из задач Миссионерского общества заключается в том, чтобы «распространить в народе недорогие книги, содержащие описания разных народов Сибири, разных языков, разных нравов и обычаев. Другие же, может быть, охотно посвятили бы себя служению миссионерскому, если бы знали, что они будут служить не в Сибири, что епархии Вятская, Казанская, Симбирская, Астраханская, Кавказские горы, Литва и Польша, Таврида, – все эти страны представляют обширные приища для действия русских проповедников» (Глухарев 1893с: 32).

Суммируя обозначенные идеи, архимандрит Макарий признавал, что в его время было недостаточно подготовленных и целеустремленных тружеников на поле миссии, поэтому постоянным и важнейшим делом Российского миссионерского общества должно стать попечение о создании и развитии образовательных миссионерских заведений и самих церковных миссий, устроенных в соответствии с требованиями мест их расположения. Эти миссионерские центры должны служить целям образования и привлечения новых энтузиастов на поле миссионерства.

Заключение

Подводя итоги, следует констатировать, что деятельность русских миссионеров является уделом избранных подвижников. В Российской империи, несмотря на всецелую поддержку государства, лишь некоторые миссионерские центры были успешными. Отчасти это связано с невольным участием в проектах русификации малых народов, отчасти – со слабой подготовкой. Тем не менее, тенденция к сохранению национальной самобытности просвещаемых народов является главной характеристикой всех успешных миссионерских проектов. Слово Божие и богослужение на родном языке – мощнейший стимул к принятию христианства. Принцип святых Кирилла и Мефодия сохранялся в веках и нашел отражение в теоретическом проекте Российского миссионерского общества, подготовленного одним из лучших просветителей – архимандритом Макарием (Глухаревым). Очевидно, что предложения, озвученные им, сохраняют актуальность и поныне. Качественная подготовка миссионеров, ориентация на местное духовенство и обязательное совершение литургии и обучение слову Божию на местном языке – те три кита, на которых зиждется успех православной миссии во все времена.

Литература

Комаров Н. 1874. Мысли покойного архимандрита Макария, начальника Алтайской миссии, о Русском миссионерстве // Миссионер 32. Сентябрь, 285.

Макарий (Глухарёв), архим. 1893а. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // Православный благовестник 6. Март, 24–27.

Макарий (Глухарёв), архим. 1893б. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // Православный благовестник 7. Апрель, 20–31.

Макарий (Глухарёв), архим. 1893с. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // Православный благовестник 8. Апрель, 29–30.

Птохов П. В. 1899. Архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М.: Печ. А.И. Снегиревой.

Федотов Г. П. 2004. Русская религиозность // Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. Ч. 2: Средние века / Примеч. С.С. Бычкова. М.: Мартис.

Crisp S. 2013. Orthodox Perspectives on Bible and Mission // Bible in Mission. Brill, 119–130.

Smirnoff E. 1903. A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Mission. L.

Struve N. 1965. Macaire Gloukharev, a Prophet of Orthodox Mission // International Review of Missions 54.

*S.A. Yefimov
Tobolsk, Russia*

FROM THE HISTORY OF EDUCATION: THE PROJECT OF THE RUSSIAN MISSIONARY SOCIETY OF MAKARIA (GLUHAREV)

Abstract. In this article, the author considers the project of Russian Missionary Society, conceived by the great educator of the Altaians, translator and missionary Archimandrite Makarii (Glukharev). This project was not implemented; however, it is an interesting evidence of a theoretical vision of the problem of missionary work by one of the best practitioners. Familiarity with the ideas of the classics makes it possible to better present the perspectives of the modern missionary movement, which is actively developing in Russia.

Keywords: Mission; Missionary Society; Bible translation.

About the author: Efimov Sergey Aleksandrovich, Tobolsk Theological Seminary, undergraduate.

ПРАВОСЛАВНАЯ СЕМЬЯ КАК ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО СТАНОВЛЕНИЯ РЕБЕНКА

Аннотация. В данной статье рассматриваются современные проблемы духовно-нравственного воспитания младших школьников, сделаны попытки найти пути их решения с позиции традиций русской образовательной системы и религиозной культуры. Актуальность данной проблематики обусловлена кризисами в современном обществе в целом и в семье в частности. Значение семейного воспитания в процессе нравственного воспитания ребенка невозможно переоценить, что нашло отражение в поиске новых образовательных моделей взаимодействия семьи и школы, которые легли в основу Федеральных государственных образовательных стандартов второго поколения, Закона об образовании, «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания гражданина России», «Стратегии воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г.». В них намечены пути выхода из системного кризиса за счет обращения к нравственным основам и духовным ценностям православной культуры.

Ключевые слова: младшие школьники; педагогика; воспитание; нравственность; духовность.

Сведения об авторе: Савчишкина Ангелина Константиновна, студентка ФГБОУ ВО «Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина».

Контактная информация: 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Фрунзе, д. 31, тел.: (47467)5-23-81; e-mail: sav_lina99@mail.ru.

В современной России вопрос обретения утраченных многовековых духовно-нравственных идеалов и норм является одним из самых актуальных. В «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания гражданина России» говорится: «В период смены ценностных ориентиров нарушается духовное единство общества, меняются жизненные приоритеты молодежи, происходит разрушение ценностей старшего поколения, а также деформация традиционных для страны моральных норм и нравственных установок» (Концепция 2009: 1). Там же приводится цитата из послания Президента России Федеральному собранию Российской Федерации, где подчеркнута: «Духовное единство народа и объединяющие нас моральные ценности – это такой же важный фактор развития, как политическая и экономическая стабильность... и общество лишь тогда способно ставить и решать масштабные национальные задачи, когда у него есть общая система нравственных ориентиров, когда в стране хранят уважение к родному языку, к самобытной культуре и к самобытным культурным ценностям, к памяти своих предков, к каждой странице нашей отечественной истории. Именно это национальное богатство является базой для укрепления единства и суверенитета страны, служит основой нашей повседневной жизни, фундаментом для экономических и политических отношений» (Концепция 2009: 1).

В силу указанных причин идут активные всесторонние поиски эффективных путей духовно-нравственного становления подрастающего поколения (исследования Е.П. Белозерцева, О.В. Долженко, Ф.Н. Козырева, игумена Георгия (Шестуна), архимандрита Зиновия (Корзинкина), Кирилла, Патриарха Московского и всея Руси, В.Д. Шадрикова, Меркурия, епископа Зарайского, Т.В. Петраковой, И.М. Подушкиной, А.Г. Пашкова, В.А. Никитина, А.В. Панкратова, Л.П. Гладких, О.М. Потаповской, Т.В. Петраковой, Л.В. Суровой, А.В. Бородиной, прот. Виктора Дорофеева, Н.В. Давыдовой, прот. С. Коротких, М.В. Богуславского, Н.Н. Гатиловой, В.И. Додонова, А.А. Игнатова, Ф.Н. Козырева, А.А. Романова и др.). Все эти многочисленные работы ясно показывают необходимость осмысления и поиска решения проблемы развития нравственности и духовности у ребенка и при этом отмечают особую роль православной воспитательной системы, которая, являясь од-

ной из разновидностей педагогических систем, позволяет оптимизировать ведущие направления духовно-нравственного становления современных детей. Обращение к идеям и опыту воспитания нравственности с позиций православной догматики необходимо для реализации гуманистического аспекта образовательной системы, что согласуется с основными требованиями Федеральных государственных образовательных стандартов начального общего образования (ФГОС НОО). В них подчеркивается необходимость «...духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся, предусматривающее принятие ими моральных норм, нравственных установок, национальных ценностей» (ФГОС НОО 2009: 5).

Воспитание ребенка начинается с отношений, которые царят в семье между родителями. Духовно-нравственные установки усваиваются человеком с молоком матери, это не то, чему учат как таблице умножения, а то, что ребенок перенимает от взрослых, прежде всего родителей, родственников, т. е. своей семьи. В детском сознании откладываются привычки, подобные взрослым, вкусы, пристрастия, предпочтения задолго до того, как начинается процесс осознания происходящего. Ведь построение поведения детей идет по примеру копирования. Дети воспитываются той семейной жизнью, которая складывается. Именно в ней ребенок приобретает нравственные основы и переносит их на общественные отношения, поэтому семья должна быть школой нравственности и духовности. На то, что сейчас крайне необходимо «сохранение, укрепление и развитие культуры семейного воспитания детей на основе традиционных семейных и духовно-нравственных ценностей, с учетом роли традиционных религий России» указывается в Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. (Стратегия 2015: 11).

Однако духовная основа семейных отношений под воздействием атеистической идеологии постепенно исчезла. «Эти явления оказали отрицательное влияние на общественную нравственность. В российском обществе стал ощущаться недостаток сознательно принимаемых большинством граждан принципов и правил жизни, отсутствует согласие в вопросах ... выбора жизненных ориентиров» (Концепция 2009: 1). Потеря «страха Божия» постепенно привела к более свободным, точнее, распущенным отношениям (так называемые гражданские браки), большому числу разводов, проблеме аборт. Все это является свидетельством наличия проблем в семейных отношениях. К тому же, к сожалению, у многих родителей присутствуют фрагментарные или искаженные знания о законах духовной жизни и закономерностях духовно-нравственного становления человека, неграмотность в вопросах приоритетов развития и воспитания в различные периоды детства, скудость общественного опыта освоения традиций православного воспитания, недостаток личного живого духовного опыта. Поэтому на сегодняшний день многие семьи не могут в полной мере целенаправленно, систематически и оптимальными способами решить задачу духовно-нравственного воспитания своих детей. В этой связи важным является тесное взаимодействие образовательного учреждения с семьей с целью оказания всесторонней поддержки и помощи в процессе духовно-нравственного становления ребенка.

Для православной культуры характерно понимание семейного воспитания как добровольного крестоношения, жертвенной любви, труда и усилий, направленных на установление отношений духовной общности с детьми. Воспитывая ребенка, родителям важно не забывать, что назначение человека не ограничивается одной земной жизнью, а простирается в вечность – к жизни вечной, небесной. Свт. Иоанн Златоуст говорит: «...мать, рождая дитя, прежде дает миру человека, а потом ... должна она в нем же дать небу ангела» (Цветник... 2007: 18). А Блаженный Иероним указывает, что «...родители, не воспитывающие детей своих, как должно, рожают их к временной жизни, но к вечной смерти дверь им отворяют» (Цветник... 2007: 19).

В христианской семье есть установленное Библией иерархическое устройство. Муж и отец является главою малой Церкви (1 Кор. 11: 3). Каждый из членов семьи осуществляет

свое служение согласно семейному положению, но сохраняет при этом свободу и достоинство. Женщина является хранительницей, а мужчина – добытчиком и защитником семьи. Такая семья дает ощущение стабильности и защиты ребенку с самого раннего детства, которые он пронесит через всю сознательную жизнь и передает в свою очередь своим детям. Поэтому многим современным родителям необходимо, на наш взгляд, конечно, с помощью педагогической поддержки современной образовательной системы и личного участия каждого педагога, обрести сущностное понимание отцовства и материнства, становиться носителями духовной культуры, осваивать свое родительство как терпеливое и милосердное служение Богу и ближним, учиться реагировать на проблемы, возникающие в развитии и поведении ребенка, не раздражением и активным неприятием, а милостивой и сердечной родительской любовью. А для этого прежде всего важна Вера самих родителей. Как совершенно верно указывают авторы в статье «Духовность и нравственность: деформированные или потерянные ценности в современной семье?»: если «...родители смогут воспитать в себе живую веру, которая будет побуждать их жить нравственно и совершать добрые дела, то дети будут иметь хороший пример, и будут стараться быть такими же, как их благочестивые родители. Очень часто невежды произносят следующую фразу: “Этот (или тот) ударился в веру или стал «набожным»”. Так могут говорить только необразованные люди. Обычно ударяются не в веру, а головой о стену. Мы не говорим о фанатизме, мы говорим о вере. Дать познать христианскую веру, научить своих детей основным истинам своей веры – это долг христианских родителей» (Спамбетов, Истомина 2016: 43).

Какова же роль педагога в решении данного вопроса?

Во-первых, ему самому важно помнить, что **воспитание и процесс обучения в начальной школе неразрывно связаны**, причем именно воспитание в этой диаде должно располагаться на первом месте; что стержнем духовно-нравственного воспитания, безусловно, должны стать догматы православной церкви, так как именно они много веков были в основе русской образовательной системы, показавшей свою состоятельность в вопросах воспитания и формирования высоконравственной личности. Согласно православному мировоззрению, смысл жизни человека, его семейного бытия – воплощение высоких духовных установок, хранителем которых всегда была православная церковь. Смысл педагогической работы под этим углом заключается в том, чтобы развить и укрепить находящиеся в детской душе силы; оградить ребенка от духовных опасностей; помочь ребенку в борьбе со страстями и раскрыть образ Божий в нем. При этом методическая система светского образования и воспитания не отвергается, а расширяется, наполняется новым смыслом. Так, святитель Филарет (Дроздов) еще в прошлом веке о сущности истинного просвещения написал: «Просвещение приносит благие плоды обществу только тогда, когда основанием ему служит вера. Свет одного научного образования, без света христианской истины, что свет луны без солнца, свет холодный и безжизненный, не проникая во внутрь и никогда не будет в состоянии согреть, оживить. Напрасно душа, коснеющая в отчуждении от Бога, источника жизни, начала добра, напрасно мечтает, что она развивается, возвышается, растет и идет вперед: в ней развивается только дух самолюбия, она возвышается только гордостью, растет во зле, идет вперед, но путем суеты, ведущей в погибель» (Екименкова 1996: 72).

Во-вторых, решение данной проблемы предполагает организацию педагогического влияния на семью через работу с родителями. Для этого в рамках родительских собраний или в специально выделенное время необходимо организовать, по согласованию с родителями и, конечно, при желании педагога, занятия с родителями по духовно-нравственному становлению детей в семье. Содержанием лекций, семинаров, круглых столов должны быть обсуждения влияния семейного воспитания на нравственность детей, знания по православной педагогике, специфике православного семейного воспитания, моделирование

ситуаций разрешения семейных проблем, обсуждение возможностей проецирования православных догматов на практику каждой отдельно взятой семьи, определение эффективных общих и индивидуальных методов и условий, способствующих нравственному становлению ребенка. Таких, например, как восприятие своего сына или дочери как «дара Божьего», православный уклад и быт в семье, атмосфера любви, которая ко всему прочему дает родителям чуткость в правильном выборе методов воспитания, воцерковление, учет современных условий и возрастных особенностей для определения оптимальных методов воспитания.

Эффективными являются методы воспитания ребенка в духе традиций семьи, ее укладе, внушения, убеждения, а также методы совместного переживания и рассуждения, творческого подхода, воспитания посредством игры, труда, искусства и т. д.

Примером метода совместного переживания и рассуждений является обсуждение вопросов семейной жизни, например, когда за ужином каждый из членов семьи рассказывает (дети активно участвуют в обсуждении) о том, что сегодня с ними произошло интересного, обсуждают планы на выходные, разбирают собственные ошибки, что дает возможность проводить беспристрастный анализ поступков и делать правильные выводы на будущее.

В-третьих, необходимо проводить всестороннюю и планомерную работу с самими детьми. Так, например, объясняя ребенку тот факт, что родители несут за него ответственность перед Богом, и приводя его к сознанию, что его поведение играет решающую роль не только в собственной судьбе, но и в родительском спасении, заставляет его серьезнее относиться к своей жизни, выполнять «сыновний долг».

В-четвертых, воспитывая ребенка, педагог воспитывает будущее и помнит, что большинство сегодняшних детей, став молодыми людьми, задумаются о создании брака, захотят создать полноценную семью. И как заметил председатель отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополит Волоколамский Иларион, обращаясь к участникам конференции «Православные и католики вместе в защиту семьи», «...они нуждаются в противоядии от пропаганды разврата, в твердом и последовательном руководстве к здоровой семейной жизни. И они ищут примеры для подражания. Если они не найдут их в Церкви, в христианских семьях, они не найдут их больше нигде... Настало время единым фронтом встать на защиту семьи и общими усилиями противостоять веяниям нравственного релятивизма, ... необходимо вдохновлять молодежь, ориентировать ее на следование библейским идеалам брака и семьи ... через проповедь в храмах, через выступления в средствах массовой информации, произведения искусства, школьные программы и систему образования» (Иларион 2013).

В этой ситуации, как мы видим, вопрос духовного взросления молодежи – это проблема всеобщая. Очень многое уже сделано: существует телеканал «Спас», практически каждая епархия выпускает православные просветительские журналы и газеты, в вузах проводятся конференции, направленные на духовно-нравственное просвещение молодежи (так, например, в нашем университете много лет проводятся Рождественские чтения), практически при каждом храме г. Ельца (как и многих других городов России) функционируют воскресные школы, есть православная гимназия, на очереди создание православного детского сада. Поэтому педагог не одинок, он может использовать все ресурсы Православной Церкви, ведь самостоятельно ему будет очень сложно справиться.

Тесное взаимодействие общеобразовательной школы, семьи и Церкви восстановит ценностную систему – семью, на которой на протяжении многих веков строилась жизнь всего цивилизованного человечества, не позволит в нашей православной стране заменить слова «мальчик» и «девочка» на слова «друзья» и «дети» (как во Французских школах), узаконить однополые браки (как во многих штатах США, Европе), превратить ребенка – «плод любви» – в предмет удовлетворения своих потребностей, доступный любой «паре»

(так называемое право однополым «семьям» усыновлять и воспитывать детей в США и Европе).

Таким образом, естественной педагогической средой, оказывающей наибольшее воспитательное воздействие на ребенка, является семья – социальная и духовная ячейка общества, а православное семейное воспитание – это целенаправленная система воспитания ребенка родителями, которые, руководствуясь святоотеческим наследием и современными педагогическими технологиями, успешно развивают личность ребенка. Разработка условий эффективного взаимодействия семьи, школы и Церкви в вопросе духовно-нравственного воспитания младших школьников является первостепенной задачей. Пока не будет достигнуто общности в данном вопросе, мало что удастся сделать в духовно-нравственном воспитании детей – будущего нашей страны.

Литература

- Екименкова В. М.* 1996. Вера исправляет сердца. М.: Импэто.
- Иларион, митр.* 2013. Семья, христианство, общество: православный взгляд. URL: <https://mospat.ru/ru/2013/11/13/news94252> (2019. 2 апр.).
- Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. URL: mosmetod.ru/files/metod/nachalnoe/orkse/fgos/konc (2019. 12 марта).
- Спамбетов Н., Истомина И. П.* 2016. Духовность и нравственность: деформированные или потерянные ценности в современной семье? // Православие. Наука. Образование 1, 39–51.
- Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года (Распоряжение правительства РФ от 29.05.2015 № 996-п)/ URL: <http://www.consultant.ru/law/hotdocs/43281.html> (2019. 10 марта).
- Цветник духовный. Назидательные мысли и добрые советы, выбранные из творений мужей мудрых и святых. 2007. М.: Артос-Медиа.
- ФГОС НОО. URL: <http://www.fgos.ru/> (2019. 31 апр.).

*A.K. Savchishkina
Yelets, Russia*

ORTHODOX FAMILY AS THE BASIS OF SPIRITUAL-MORAL FORMATION OF THE CHILD

Abstract. This article discusses the current problems of spiritual and moral education of younger students, attempts to find solutions from the perspective of the traditions of the Russian educational system and religious culture. The relevance of this problem is due to crises in modern society in General and in the family in particular. The importance of family education in the process of moral education of the child can not be overestimated, which is reflected in the search for new educational models of interaction between family and school, which formed the basis of Federal state educational standards of the second generation, the Law on education, «the Concept of spiritual and moral development and education of the citizen of Russia», «National doctrine of education until 2025». They outline ways out of the systemic crisis by addressing the moral foundations and spiritual values of Orthodox culture.

Keywords: Junior schoolchildren; pedagogy; education; morality; spirituality.

About the author: Savchishkina Angelina Konstantinovna, student of the «Yelets State University named after Ivan Bunin».

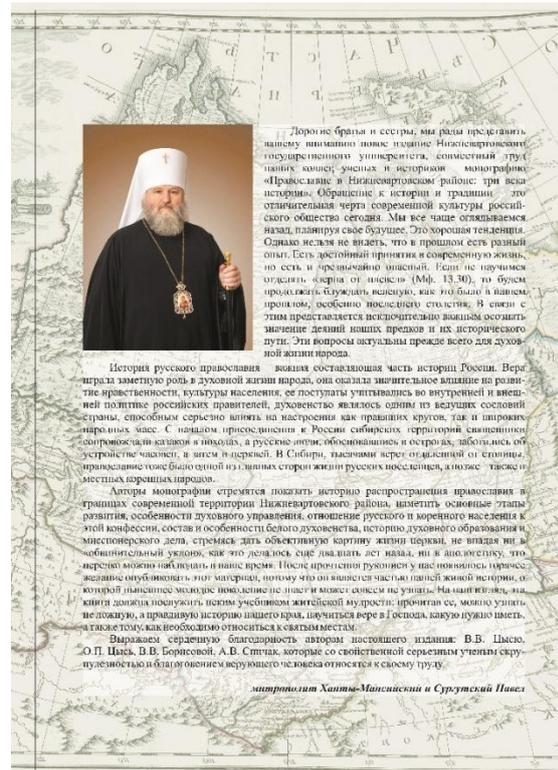
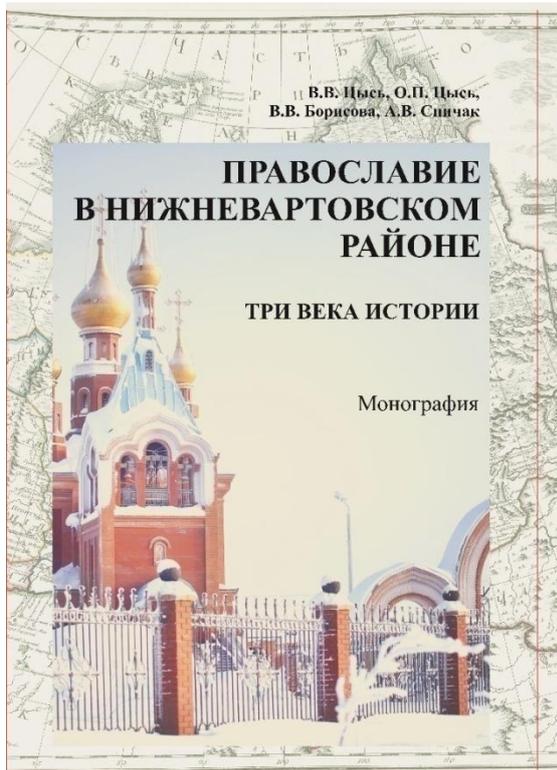
Сообщения

В Нижневарттовском государственном университете вышла книга, посвященная истории православия на Нижневарттовской земле (в современных административных границах Нижневарттовского района) с начала христианизации края святителем Филофеем (Лещинским) в первой четверти XVIII в. до наших дней. Авторами представлены сведения о важнейших событиях, явлениях и процессах, имевших место на территории Нижневарттовского района, связанных с созданием и функционированием православных приходов, охарактеризована деятельность отдельных представителей духовенства в рассматриваемый период.

Работа состоит из трех глав. В первой рассматриваются проблемы организации приходов, строительства и ремонта храмов, обеспечения духовенства в XVIII – начале XX вв.; во второй – причт и прихожане в XVIII – начале XX вв., влияние православия на население края; в третьей главе характеризуется православие в Нижневарттовском районе в конце 1980-х – 2018 гг.

Печатный вариант издания доступен в библиотеках ХМАО-Югры, а также распространен по ряду приходов Ханты-Мансийской и Сургутской митрополии.

Цысь В.В., Цысь О.П., Борисова В.В., Спичак А.В. **Православие в Нижневарттовском районе: три века истории** / Под общ. ред. В.В. Цыся. – Нижневарттовск: НВГУ, 2018. – 180 с.: ил.





Международная общественная организация «Императорское Православное Палестинское общество» (ИППО) продолжает работу по сбору благотворительной помощи народу Сирии. В этих целях ИППО подключилось к работе Межрелигиозной рабочей группы по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации.

Ханты-Мансийское региональное отделение ИППО (г. Нижневартовск) приглашает всех желающих оказать содействие в реализации этой благородной и крайне необходимой программы.

Очередная акция по доставке помощи запланирована на 2019 г. Помощь будет доставлена в Дамаск и сирийским беженцам, которые нашли временный приют на территории Ливана.

Сообщаем банковские реквизиты для перечисления средств.

Платежные реквизиты Межрелигиозного фонда содействия реализации совместных гуманитарных проектов для расчета в рублях для перечисления средств:

Расчетный счет № 40703810638000008014

ПАО Сбербанк г. Москва

Корр. счет № 30101810400000000225

БИК 044525225

ИНН/КПП: 7726416594 / 772601001

Назначение платежа: «Помощь населению Сирии от ИППО»

Уважаемые коллеги!

Издатели журнала «Православие. Наука. Образование» ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет», Нижевартовский приход Ханты-Мансийской и Сургутской митрополии Русской Православной церкви приглашают авторов присылать материалы для размещения на страницах журнала.

Принимаются оригинальные, ранее не публиковавшиеся статьи, сообщения, соответствующие тематике основных разделов издания.

Содержание разделов

1. История и культура (отв. В.В. Цысь).
2. Русская Православная церковь и современное общество (отв. И.П. Истомина, А.С. Кругликов).
3. Богословские науки, словесность (отв. А.С. Кругликов, А.А. Лицук).
4. Слово молодому исследователю (отв. В.В. Цысь).
5. Критика и библиография (отв. В.В. Цысь).
6. Сообщения (отв. В.В. Цысь).

Редакция оставляет за собой право отбора и технического редактирования присланных материалов, а также право проверки несанкционированного использования объектов чужой интеллектуальной собственности.

Текст материалов можно присылать на электронную почту: goshist@mail.ru.

Требования к оформлению

1. Оформление статьи.

1.1. Формат листа – А4, поля вокруг текста – 2 см, гарнитура – Times New Roman, размер шрифта – 12 пт, межстрочный интервал – одинарный, абзацный отступ – 1 см.

1.2. При наличии текстов на древних языках рекомендуется использовать шрифты типа Unicode. При использовании автором других шрифтов для древних языков их следует предоставить в редакцию журнала.

1.3. Ссылки на иллюстрации помещаются в круглые скобки; в случае, если ссылка дается на отдельные позиции рисунка, их номера отделяются от номера рисунка двоеточием и пробелом и выделяются курсивом. Например: (рис. 1: 3, 5, 7–9).

1.4. Сноски должны иметь сквозную нумерацию по всей статье и располагаться внизу страницы.

1.5. Структура статьи:

1. Код УДК;
2. Имя, отчество, фамилия автора(ов);
3. Название статьи;
4. Аннотация;
5. Ключевые слова (отделяются друг от друга точкой с запятой);
6. Сведения об авторе: Ф.И.О. полностью, ученая степень (аспиранты, соискатели указывают вуз и кафедру), место работы (город, организация, подразделение), должность;
Пункты 2–6 указываются также и на английском языке.
7. Контактная информация: почтовый адрес, телефон и e-mail;
8. Текст статьи;
9. Иллюстрации и подписи к ним с отражением названия, датировки и проч.;
10. Список сокращений;
11. Литература.

Рекомендации по составлению аннотации научной статьи.

Текст аннотации должен излагаться простым языком, иметь четкую структуру. В одном или двух абзацах, которые отражают содержание статьи, нужно описать предмет, тему, цель работы; метод или методологию проведения работы; результаты работы; область применения результатов; выводы.

2. Оформление списка литературы.

Фамилия и инициалы авторов (выделяются курсивом), год выхода работы, название работы, название издания, где она была опубликована (отделяется от названия работы двойной косой чертой). Для монографий и сборников после названия указывается место выхода, а затем издательство, перед названием сборника обязательно указывается имя ответственного редактора. Для продолжающихся и периодических изданий указывается номер (отделяется от названия издания пробелом без точек и запятой). Для статей необходимо также указывать страницы (в конце после запятой).

Общий порядок

- Монографии *Яценко С. А.* 2001. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М.: Восточная литература.
Sestini D. 1831. Descrizione d'alcune medaglie greche del Museo del signore barone Stanislas di Chaudoir. Firenze: Presso Guglielmo Piatti.
- Статьи в сборниках *Жеребцов Е. Н.* 2009. Раскопки базилики 1935 г. в Херсонесе // *Беляев С. А.* (отв. ред.). Очерки по истории христианского Херсонеса. Т. 1. Вып. 1: Херсонес Христианский. СПб.: Алетейя, 139–149.
von Kohler H. K. E. 1822a. Medailles Grecques // *Serapis oder Abhandlungen betreffend das Griechische und Romische Alterthum. Theil I.* St. Petersburg: Kaiserlichen Akademieder Wissenschaften, 1–29.
- Статьи в продолжающихся периодических изданиях со сквозной нумерацией томов *Даниленко В. Н.* 1966. Просопография Херсонеса IV–II вв. до н.э. (по эпиграфическим данным Северного Причерноморья) // *АДСВ* 4, 136–178.
Nadel B. 1977. Literary Tradition and Epigraphical Evidence: Constantine Porphyrogenitus' Information on the Bosphoran Kingdom in the Time of Emperor Diocletian Reconsidered // *Dialogues d'histoire ancienne* 25, 87.
- Диссертации и авторефераты диссертаций *Шаров О. В.* 2009. Боспор и варварский мир Центральной и Восточной Европы в позднеримскую эпоху (середина II – середина IV вв. н. э.): Дис. ... д-ра ист. наук. СПб.
Кутимов Ю. Г. 2009. Происхождение и пути распространения катакомбного погребального обряда (по материалам могильников бронзового века): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.
- Ссылки на интернет-страницы При оформлении ссылок на материалы из Интернета нужно по возможности максимально следовать тем же требованиям, что и при оформлении библиографии печатных работ, обязательно указывая полный электронный адрес материала, включая название сайта и, если есть, дату публикации. Например: *Контев А. В.* Античное гражданское общество // *История Древнего Рима* // www.rome.webzone.ru (2008. 24 февр.).
При использовании отсканированных, но не переведенных в текстовый формат вариантов бумажных книг (т. е. при просмотре электронных изображений бумажной книги) ссылка на интернет-ресурс, где можно загрузить книгу, необязательна.

2.2. Внутритекстовые ссылки на литературу помещаются в круглые скобки и оформляются следующим образом:

- если у работы один автор – (Фролова 1997: 215);
- если у работы два автора – (Smith, White 2004);
- если у работы более двух авторов – (Оверман и др. 1997: 59, рис. 1; Smith et al. 2007: fig. 33);
- на архивные материалы – (РГИА. Ф. 297. Оп. 2. Д. 90. Л. 15–16). Запятая между фамилией автора и годом выхода работы не ставится; в случае указания страниц они отделяются от года двоеточием и пробелом.