

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

<i>Солодкин Я.Г.</i> СТАРШАЯ РЕДАКЦИЯ СИНОДИКА «ЕРМАКОВЫМ КАЗАКАМ» И ИХ ПЕРЕЧЕНЬ ПО СПИСКУ Г.Ф. МИЛЛЕРА (К ОПРЕДЕЛЕНИЮ РОЛИ ТОБОЛЬСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА В СТАНОВЛЕНИИ СИБИРСКОГО ЛЕТОПИСАНИЯ)	3
<i>Авдеев А.Г.</i> ПОМИНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА, СУЕВЕРИЯ И СТАРОРУССКАЯ ЭПИГРАФИКА	9
<i>Цысь О.П.</i> СУРГУТСКИЙ БЛАГОЧИННЫЙ – ИЗ ИСТОРИИ УПРАВЛЕНИЯ СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫМИ ПРИХОДАМИ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX вв.	19
<i>Цысь О.П., Цысь В.В.</i> К ХАРАКТЕРИСТИКЕ НАСТОЯТЕЛЕЙ ЛАРЬЯКСКОЙ ЗНАМЕНСКОЙ ЦЕРКВИ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ (XVIII – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX вв.)	30
<i>Белоус П.В.</i> К ВОПРОСУ О СИМВОЛИЧЕСКОЙ НАПОЛНЕННОСТИ МЕДНОЛИТЫХ ИКОН (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНОГО РАСПЯТИЯ)	37

СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ,
РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Камкин А.В.</i> ОПЫТ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСОЗНАНИЯ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ ПРОГРАММЫ «ИСТОКИ»	43
<i>Шевченко С.А.</i> ОРГАНИЗАЦИЯ РАБОТЫ С МОЛОДЫМИ СУПРУГАМИ ПО БЕСКОНФЛИКТНОМУ ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ В СЕМЬЕ	52

БОГОСЛОВСКИЕ НАУКИ, ФИЛОСОФИЯ, СЛОВЕСНОСТЬ

<i>Борозенец Т.А.</i> ИПОСТАСНО-СУЩНОСТНАЯ ДИАЛЕКТИКА ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О БОГОВОПЛОЩЕНИИ	61
<i>Чебыкин Е.В.</i> СМЫСЛОВЫЕ ОТТЕНКИ БОГОСЛОВСКОГО КОНЦЕПТА «Αγιωσύνη» ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА НА ПРИМЕРЕ ЕГО ПЕРЕВОДА В РАЗЛИЧНЫХ АНГЛОЯЗЫЧНЫХ БИБЛИЯХ	80
<i>Шитиков П.М.</i> КЛАССИЧЕСКИЕ ЯЗЫКИ В СИСТЕМЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ	86

СЛОВО МОЛОДОМУ ИССЛЕДОВАТЕЛЮ

<i>Смуглева В.А.</i> СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНЫХ И НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ У ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ	90
<i>Сахратов А.Ф.</i> БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ВТОРОЙ ПЕРИОД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ТОБОЛЬСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ 1916 – ФЕВРАЛЯ 1917 гг.)	99
Сообщения	102

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. Чореф*;
кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент *П.М. Шитиков*

Общественный совет:

Митрополит Ханты-Мансийский и Сургутский *Павел*;
доктор физико-математических наук, проф. *С.И. Горлов*;
директор департамента образования администрации г. Нижневартовска *Э.В. Игошев*

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
19.07.2018
Формат 60×84 1/8. Бумага для множительных
аппаратов
Гарнитура Times. Усл. печ. листов 13.
Тираж 300 экз.
Заказ 1755

Отпечатано в Издательстве 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, 2018

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

УДК 93/94

Я. Г. Солодкин
Нижевартовск, Россия

СТАРШАЯ РЕДАКЦИЯ СИНОДИКА «ЕРМАКОВЫМ КАЗАКАМ» И ИХ ПЕРЕЧЕНЬ ПО СПИСКУ Г. Ф. МИЛЛЕРА (К ОПРЕДЕЛЕНИЮ РОЛИ ТОБОЛЬСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА В СТАНОВЛЕНИИ СИБИРСКОГО ЛЕТОПИСАНИЯ)

Аннотация. Перечень атаманов и казаков (с тремя ремарками об обстоятельствах их гибели), сохранившийся в одной из рукописей Г. Ф. Миллера, можно сблизить или отождествить с «написанием» ветеранов сибирской экспедиции Ермака, которое легло в основу синодика ермаковцев. Его старшая среди ныне известных редакций (открытая Е. К. Ромодановской) содержит почти такой же перечень, но с более или менее подробными рассказами о главных событиях экспедиции. В преамбуле данного синодика выявлены вставки, очевидно, восходящие к нарративному, скорее всего, летописному, источнику; к нему составитель мог обращаться, повествуя и о сражении на Чувашевом мысу, убийстве казаков под Абалаком, гибели Ивана Кольца, Ермака и их сподвижников. Этот источник, возможно, и был тем «писанием» (скорее всего, ранней тобольской летописью), которое «распространил» Савва Есипов, создавая в 1636 г. «Повесть о Сибири и о сибирском взятии».

Ключевые слова: старшая редакция синодика «ермаковым казакам»; рукописи Г. Ф. Миллера; зарождение сибирского летописания; Есиповская летопись Основной редакции, протограф Основной редакции Есиповской летописи.

Сведения об авторе: Солодкин Янкель Гутманович, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории региональных исторических исследований ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

Контактная информация: 628616, 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 № 17-11-68004/17-ОГН.

Проблемы зарождения сибирского летописания, интересовавшие еще Г. Ф. Миллера, во многом остаются дискуссионными и в настоящее время. Не ясны, в частности, соотношение запечатлевших перипетии Ермаковой эпопеи самых ранних памятников книжной культуры Азиатской России, жанровая принадлежность этих памятников, их назначение, датировка и атрибуция.

ОЕЛ, завершённой, по свидетельству ее автора, 1 сентября 1636 г., предшествовало, как поведал тот же «слогатель», являвшийся дьяком Тобольского архиерейского дома, анонимное «писание» – или относительно краткая летопись (таково, например, заключение Р. Г. Скрынникова и Е. К. Ромодановской), или синодик атаманов и казаков, источником которого стало Н, переданное ветеранами «взятия» «Кучумова царства» первому тобольскому архиепископу Киприану Старорушанину. Последний, согласно ОЕЛ, «во второе лето престольства своего (1621/22 г. – Я. С.) [воспомяну] атамана Ермака и з дружиною и повеле разпросити Ермаковъских казаков, како они приидоша в Сибирь и где с погаными были бои, и ково где убили погани на драке. Казаки ж принесоша к нему (Киприану. – Я. С.) написание» (во многих рукописях читаем «писание», «списки», «список», «роспись») с ответами на эти вопросы, и «добрый пастырь повеле убитых имена написати в церкви Софеи Премудрости Божия в соборной синодик» (ПСРЛ 1987: 70, 72, 116, 127, 194, 256, 262, 314, 318, 347, 367).

Убежденные в том, что Н (о котором сообщается только в ОЕЛ) утрачено, исследователи в суждениях о нем ограничивались предположениями и догадками, например, уподобляли его «скаске» или отписке, краткой летописи, принимали за «произведение изящной словесности», повесть, сопровождавшуюся мартирологом, череду поминальных записей, а иногда отождествляли с Кунгурским и Погодинским летописцами, а то и протографом второго из них (Очерки 1982: 48–49; Ромодановская 1993: 369–371; Шашков 1996: 146, 147; Яковлева 2005: 28–30, 33, 34, 37–41). Однако по объему известий Н, если исходить из свидетельства о нем Саввы Есипова, явно уступает названным летописным сочинениям. (Можно согласиться с мыслью Е. К. Ромодановской о том, что дьяк трех кряду тобольских архиепископов использовал Н (ЛП 2001: 367, 368). Ведь в этом произведении казачьей литературы говорилось о том, «како» ермаковцы «приидоша в Сибирь». По словам же Есипова (в синодике ермаковцев об этом умалчивается), «приидоша сии воины с Волги в Сибирь ... Чюсовою рекою..., и плыша Тагилом и Турою, и доплыша до реки Тавды» (ПСРЛ 1987: 51, 70). Впрочем, нельзя исключать, что о пути, которым казачья «дружина» достигла владений Кучума, владычный дьяк знал не из Н, а из какого-то другого письменного сочинения, а то и воспоминаний соратников Ермака. Утверждение же, будто «у Есипова» отсутствует «предыстория похода, известная по другим источникам: казаки появляются в сибирских пределах, на реке Тавде» (ЛП 2001: 361; Ромодановская 2004: 48), ошибочно).

В одной из рукописей «отца сибирской истории» имеется перечень казаков и их атаманов, который разделяет ОЕЛ и Миллеровскую редакцию Сибирского летописного свода (последняя встречается только в этом списке). Такой состав сборника середины XVIII в. можно объяснить «миллеровской системой выборки необходимых ему документов (точнее, источников. – Я. С.) для копирования» (Покровский, Ромодановская 1987: 16, 21). Интересовавшиеся Н ученые не обратили внимания на данный перечень участников «Сибирского взятия», в частности потому, что ранее он причислялся к синодикам (ЛП 2001: 84; Ромодановская 2002: 65; Солодкин 2009: 12, 13, 25, 26, 29, 35). Уже ввиду отсутствия в этом П обязательного атрибута поминальных списков – обозначения степеней «вечных памятей» (большой, средней, малой или меньшей) (Покровский, Ромодановская 1987: 31; ПСРЛ 1987: 43, 70, 72, 80, 380, 381) – такая оценка должна считаться неверной. В миллеровском списке погибших ермаковцев явно нарушена хронологическая последовательность событий: вначале упомянуты казаки, павшие вместе с «ратоборным» атаманом, затем «побитые» на Абалацком озере и те, которые «ходиша и городки имаша», наконец, «призванные» Карачей. Всего названо 35 имен – на одно меньше, чем в открытой Е. К. Ромодановской рукописи Чина православия редакции С, обычно считающейся старшей (в этом «помяннике» вслед за атаманом Никитой Паном указан еще Тимофей) (ПСРЛ 1987: 78, 380). Возможно, кто-то из переписчиков, копировавших для Г. Ф. Миллера список ермаковцев, пропустил имя казака, погибшего в походе 1583 г. в Обь-Иртышье. (Кстати, утверждение о том, что в С названо 37 атаманов и их «товарищей» (Копылов 1989: 137; Ромодановская 2002: 64; Скрынников 1986: 221, 225), не отличается точностью).

Известно, что Г. Ф. Миллер, причем вслед за С. У. Ремезовым, пользовался хранившимся в Тобольском Успенском Софийском соборе синодиком ермаковцев, где говорилось о гибели 107 казаков в «подчювашской брани» и 20 – на Абалаке 5 ноября, а не месяцем прежде, как сообщается в С и ОЕЛ, атамана Ивана Кольца – 17 апреля, и 300 «православных воев» в походе, оказавшемся для их предводителя последним (СЛ 2008: 333, 341, 353–354, 424, 432, 444; Миллер 1999: 225, 229, 230, 253). В главном храме сибирской столицы Г. Ф. Миллер, вероятно, и получил П, который распорядился скопировать.

Как нашла Е. К. Ромодановская, этот «реестр» составлен по С (Ромодановская 2002: 65). Однако в последнем говорится об Абалаке, а не Абалацком озере, упоминаемом и в других источниках (Солодкин 2009: 26, 27, 53). Там были «побиты», если верить П, «Окул, Иван Карчига, Богдан Брязга, Сергей, Иван, Андрей, Тимофей», тогда как в С трое первых названы в числе «убиенных» и в «первом бою» «под Чювашею» (о котором в П не сказано), и погибшие тогда, когда «безо опасения» шли «к рыбной ловле под Обалак». (О смерти Брязги у Абалака мы читаем и в Погодинском летописце). Кроме того, в П умалчивается о месте гибели Ермака и семи его сподвижников, которое определено в С («близ Вагайского устья ... на перекопи»), кстати, точнее, чем в ОЕЛ (ПСРЛ 1987: 63, 72, 132, 381). Учтем также, что в П осталось без пояснения, кто такой Карача. Возможно, составители своеобразного списка атаманов и казаков, павших в ходе «зауральской эпопеи», не могли вспомнить, что Иван Кольцо «с товарищи» были умерщвлены, приглашенные (якобы для защиты от казахов) прежним «царевым думчим (думным)» или визирем Кучума. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в П, в отличие от С, многие имена приведены в простонародной форме, а не в церковном написании (Микита, Онанья, Онцыфор, Михайло, Володимер, Лукьян вместо Никита, Ананья, Анцыфор, Михаил, Владимир, Лукиян). Наконец, когда Киприан «[вспомяну] Ермака и з дружиною», сподвижники «великого ратоборца» в первую очередь могли сообщить о его гибели.

Возможно, П передает текст ранней редакции Н, где еще не говорилось о том, как «единомысленная и храбрая дружина» попала в Сибирь, где произошла решающая битва русских «воев» с «ополчением» Кучума и пал Ермак, а также о взятии Назимского городка. Со временем П мог быть расширен и сделаться известным создателям С и ОЕЛ уже с дополнениями. (Заметим, что мнение о получении Киприаном имевшегося к 1621/22 г. у ветеранов дерзкого казачьего «пошества» во владения сибирского «салтана» Н (Александров, Покровский 1991: 79) противоречит свидетельству Есипова, которое нигде больше не встречается. Нет и каких-либо оснований вслед за А. В. Матвеевым полагать, что при создании С текст Н был сильно сокращен (Со времен князя Самара 2007: 117)).

В С сравнительно с П (если не его протографом) появились хронологические определения, в том числе начала прославленной экспедиции, известия о сражении «под Чювашею», «деле» близ Абалака и гибели шедших туда «к рыбной ловле», о «хождении» казаков по Иртышу и Оби до остяцкого городка Назима, об атамане Иване Кольце и сорока его сподвижниках, умерщвленных «в плену» Карачей, рассказ о гибели Ермака и предыстории похода, ставшего для «наставника» «русского полка» роковым.

Не исключено, что указание (которое привело к дублированию свидетельств) на павших под Абалаком служит дополнением к основному тексту; составитель С, не зная, кто там погиб, воспроизвел одну из последующих записей, но следом забыл опустить ее. Если верить С, казаки отправились рыбачить к Абалаку после состоявшегося рядом боя с «кучумлянами». Скорее, как свидетельствуют летописцы, последовательность этих почти одновременных эпизодов «Ермаковой одиссеи» была обратной (ПСРЛ 1987: 56–57, 84, 111, 123, 132, 183; СЛ 2008: 26–27, 72). В преамбуле С налицо те же вставки из какого-то нарративного сочинения о постройке городов и храмов, о принадлежности казачьего «вождя» не к славным мужам, а к простолюдинам, которые выявлены в «помяннике», заключающем ОЕЛ (Бахрушин 1955: 24; Скрынников 1979: 84; Скрынников 1986: 18). Примечательно, что в соответствующем фрагменте «Сказания о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы» этих вставок нет (ЛП 2001: 87).

Как писал создатель протографа ОЕЛ и ОСЛ, возможно, следуя упомянутому нарративному памятнику, «от простых людей» были Чингисхан и Ермак (ПСРЛ 1987: 46, 55; СЛ 2008: 17, 25). Это тоже наводит на мысль, что, вопреки убеждению Е. К. Ромодановской и других исследователей (ЛП 2001: 369; Покровский 1986: 20;

Ромодановская 2002: 25, 54, 360; Скрынников 1979: 84, 85, 93; Шашков 1996: 138, 141, 156; Яковлева 2005: 37), С не является оригиналом, подлинником, самой первоначальной редакцией «помянника» «товарства», возглавлявшегося Ермаком.

Считается, что рукопись С «отражает, по всей видимости, процесс редакторской работы над окончательным вариантом службы», о чем свидетельствуют «исправления текста, сделанные в строке» в ходе переписки во второй четверти XVII в., а также «многочисленные дополнения и поправки на полях или над строкой, но тем же почерком» (Покровский, Ромодановская 1987: 31; Ромодановская 2002: 56–58, 360). Такие из этих дополнений, как «помощию (Божию. – Я. С.) еще («храбрествовавшим». – Я. С.)», «великой (Оби. – Я. С.)», «воеваше» (до Назима), «Никите» (одному из атаманов казачьей «дружины»), «своих (послов, отправленных к Ермаку Карачей. – Я. С.)», «руки нечестивых (в которые «предашеся неволе судом Божиим» Иван Кольцо и казаки его станицы. – Я. С.)», «безвестно (павшие на перекопи близ устья Вагая. – Я. С.)» (ПСРЛ 1987: 380, примеч. м–м, н, о, с–с, ф–ф, х–х; 381, примеч. ь), думается, внесены в текст С из другого, очевидно, нарративного, источника. Если Обь часто называли великой (ПСРЛ 1987: 36, 45, 46, 60, 64, 76, 129), то о гибели атамана Никиты, имевшего прозвище Пан, кроме С сообщается лишь в П и обеих редакциях летописи, созданной по заказу Строгановых (ПСРЛ 1987: 78; СЛ 2008: 28, 29, 74). К протографу С можно возвести и упоминания о «безвестной» гибели Ермака и его соратников на перекопи, «руках нечестивых», в которых очутились казаки из отряда Ивана Кольца, «повоевании» татарских и остяцких городков и улусов вплоть до Назима. (В ОЕЛ такие упоминания не встречаются). Старшая редакция «помянника», предшествующая С, возникла в пору «святительства» Киприана в Тобольске, т. е. не ранее 1621/22 г. (когда этот «первопрестольник» распорядился выяснить у «строганов казаков» обстоятельства «Сибирского взятия») и до отъезда владыки (вскоре посвященного в сан митрополита Крутицкого, а затем Новгородского) в Москву в начале 1624 г. (Утверждать, будто Киприан «собрал немногих оставшихся в живых» соратников «велеумного» атамана «через год своего “престольства” ... к 40-летней годовщине знаменитого похода» (Александров, Покровский 1991: 79), или С был написан при участии ветеранов беспримерной экспедиции за «Камень» в 1622 или 1621/22 гг. (ЛП, 2001: 355; Покровский, Ромодановская 1987: 30; Ромодановская 2002: 90, 226, 244; Яковлева 2005: 37–39) не приходится).

В представлении ряда исследователей с С началась «вся история сибирского летописания», он послужил основой летописной традиции «русской» Сибири (ЛП 2001: 8; Покровский, Ромодановская 1987: 3, 30). Наличие в первых строках этого «помянника» разрывающих связное повествование фраз, заимствованных, скорее всего, из нарративного источника, противоречит такому взгляду. Известия С, которых нет в П (причем датированные с точностью до дня либо приуроченные к тому или иному лету «по Сибирском взятии», отнесенном к 7089 г.), – о битве у Чувашева мыса, «деле» под Абалаком и гибели там рыбачивших казаков, об экспедиции по Иртышу и Оби до Назыма и особенно умерщвлении Карачей отряда Ивана Кольца и смерти Ермака с несколькими соратниками близ Вагайского устья, – предположительно зависят от того же источника. (Кстати, к 26 октября в «помяннике», найденном Е.К. Ромодановской, отнесено не занятие ермаковцами Кашлыка (Скрынников 1986: 217), а сражение возле него). Ведь в С говорится о том, что в поход, вернуться из которого Ермаку было не суждено, он выступил навстречу бухарским торговым людям, противодействуя Кучуму, препятствовавшему им добраться до «града» Сибири, накануне являвшегося ханской столицей, а с октября 1582 г. – резиденцией казачьего «войска». Аналогичное сообщение есть в «Кратком описании о Сибирстей земле...» и его протографе, известном Савве Есипову (ПСРЛ 1987: 74; СЛ 2008: 309; Солодкин 2009: 72–74, 173). Стало быть, какое-то нарративное сочинение, возможно, летописное, появилось в столице «русской» Сибири еще до включения по распоряжению

Киприана нескольких десятков имен павших атаманов и казаков в соборный синодик. (Заметим, что признание С «ядром» сибирского летописания» (Покровский 1986: 20) не может считаться оправданным).

В «помяннике» казаков и их «прехраброго» атамана из ОЕЛ по Румянцевскому 2-му списку конца XVII в., где очень редко встречаются оригинальные чтения (ПСРЛ 1987: 63, примеч. 7; 67, примеч. 10–17; 71, примеч. 7, 8; 72, примеч. 9, 40), в отличие от других заметке о «малой памяти» по ермаковцам, убитым на рыбалке у Абалака, сопутствуют строки «Того же дни (5 декабря. – Я. С.) бой был с нечестивыми под Ябалаком. И на том деле убиенным православным память средняя» (ПСРЛ 1987: 71, примеч. 24). Это дополнение к есиповскому «Сказанию» находит аналогию лишь в С; в остальных «помянниках» идет речь о средней или (чаще) «меньшей» памяти только относительно павших на «рыбной ловле» (ПСРЛ 1987: 71, 90, 117, 188, 367, 380; СЛ 2008: 353, 444). Стало быть, заключения о том, что текст С не получил «вообще никакого распространения» или повлиял на другие летописи «через» ОЕЛ (ЛП 2001: 356; Очерки 1982: 50; Ромодановская 2002: 25, 58), нуждаются в ограничениях. Кроме того, обнаруживается близость ОСЛ не только к «помяннику» из заключительной главы «сложения» Есипова (Бахрушин 1955: 26–27), но и к С. Так, в синодике, введенном в научный оборот без малого полвека тому назад, сказано о том, что «предобрая дружина» двинулась в Сибирь «умрети за святых Божия церкви и за православную истинную христианскую веру пострадати». Это выражение мы находим и в ОСЛ (там лишь читаем «истинную православную веру»), в ОЕЛ же в этой связи говорится «за истинную веру и пострадати за православие», «за истинных святых Божия церкви и истинную веру» (ПСРЛ 1987: 51, 71, 380; СЛ 2008: 23, 68–69). Как сообщается в С, ермаковцы «воеваше по Иртышу и по великой Оби ... нечестивые улусы и городки татарския и остяцкия до Назима». Автор ОСЛ упомянул о взятии «буйственными и храбрыми воинами» многих татарских городков и улусов по Иртышу и Оби, вплоть до остяцкого «града» Казыма. В ОЕЛ при этом о татарских городках не сообщается, лишь в ряде ее списков и «помяннике», приведенном владычным дьяком «к своему исправлению», указывается на остяцкий городок Назим (ПСРЛ 1987: 60, 69, 71, 72; СЛ 2008: 28–29, 74). Наконец, согласно С, Иван Кольцо и казаки его станицы «предашеся ... в руки нечестивых» (о чем сказано и в «помяннике», являющемся своеобразным приложением к ОЕЛ, где процитированного выражения нет); по словам же строгановского «историографа», тогда ермаковцы «сами предашеся в руки окаянных и нечестивых врагом» (ПСРЛ 1987: 61, 72, 380; СЛ 2008: 34).

Таким образом, есть основания признать П одной из разновидностей Н. С не может рассматриваться как оригинал «помянника» атаманов и их «товарищей», «взявших» «за саблю» «Сибирскую страну»; ему предшествовало утраченное, по всей видимости, «писание» того же жанра, причем зависимое от какого-то нарративного памятника, скорее всего, летописного, времени тобольского «первопрестольства» Киприана. С выводом о том, что С явился исходным звеном сибирской летописной традиции, думается, следует расстаться. С, судя по ОЕЛ и ОСЛ, стал источником общего протографа этих летописных «повестей» о «Сибирском взятии» – скорее всего, возникшего в «началнейшем» Тобольске сочинения в форме повременных записей.

Литература

- Александров В. А., Покровский Н. Н. 1991. Власть и общество: Сибирь в XVII в. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение.
- Бахрушин С. В. 1955. Научные труды. Т. III. Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. Ч. 1. Вопросы русской колонизации Сибири в XVI–XVII вв. М.: Изд-во Академии наук СССР.
- Копылов Д. И. 1989. Ермак. Иркутск: Восточно-Сибир. книж. изд-во.
- ЛП 2001. Новосибирск: Сибирский хронограф (История Сибири: Первоисточники. Вып. X).

- Миллер Г. Ф. 1999. История Сибири. 2-е изд., доп. Т. I. М.: Восточная литература РАН.
- Очерки русской литературы Сибири: В 2 т. 1982. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение.
- Покровский Н. Н. 1986. Археографическое изучение памятников древней письменности и печати в Сибири в 1965–1983 гг. // Археографический ежегодник за 1984 год. М.: Наука, 13–25.
- Покровский Н. Н., Ромодановская Е. К. 1987. Предисловие // ПСРЛ. Т. 36. М.: Наука, 3–31.
- ПСРЛ. Т. 36. 1987. М.: Наука.
- Ромодановская Е. 2004. Тобольские летописцы // Родина. Спец. вып.: Тобольск – живая былина, 45–49.
- Ромодановская Е. К. 1993. «Написание» казаков о походе Ермака // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 369–371.
- Ромодановская Е. К. 2002. Сибирь и литература: XVII век. Новосибирск: Наука (Избр. труды). СЛ. 2008. Рязань: Александрия.
- Скрынников Р. Г. 1979. Ранние сибирские летописи // История СССР 4, 82–99.
- Скрынников Р. Г. 1986. Сибирская экспедиция Ермака. 2-е изд., испр. и доп. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение.
- Со времен князя Самара: В поисках исторических корней Ханты-Мансийска. Переизд. 2007. Ханты-Мансийск: Полиграфист.
- Солодкин Я. Г. 2009. Становление сибирской летописной традиции (спорные источниковедческие проблемы). Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманитар. ун-та.
- Шашков А. Т. 1996. Погодинский летописец и начало сибирского летописания // Проблемы истории России: от традиционного к индустриальному обществу. Екатеринбург: УрГУ, 116–161.
- Яковлева А. М. 2005. Схемы сибирского летописания первой половины XVII в. в отечественной историографии 1920–1990-х гг. // Проблемы истории Сибири XVI–XX вв. Вып. 1. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. пед. ин-та, 25–44.

Список сокращений

- ЛП – Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века
- Н – «написание»
- ОЕЛ – Основная редакция Есиповской летописи
- ОСЛ – Основная редакция Строгановской летописи
- П – перечень атаманов и казаков по списку Г. Ф. Миллера
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
- С – синодик «ермаковым казакам»
- СЛ – Сибирские летописи: Краткая сибирская летопись (Кунгурская)

*Ya. G. Solodkin
Nizhnevartovsk, Russia*

SENIOR EDITORIAL OFFICE SINODIKA TO «ERMAKOVY COSSACKS» AND THEIR LIST ACCORDING TO G. F. MILLER'S LIST (TO DISPUTES ON GENESIS OF THE SIBERIAN ANNALS)

Abstract. Questions of origin of the Siberian annals owing to limitation of a circle of sources remain debatable almost two centuries. As initial links of annalistic tradition of Asian Russia usually are considered the «writing» of veterans of «The Siberian capture» transferred to the Tobolsk archbishop Kyprianou (most of scientists believed that this composition hasn't reached us), and синодик to «ermakovy Cossacks» in the edition introduced for scientific use nearly half a century ago. Studying of G. F. Miller who has remained in one of manuscripts of the list of the atamans and their «companions» who have fallen during «the trans-Ural epic» with notes about places of death «Orthodox Christians», leads to a conclusion that this «register» and represents «writing» or its early version. In the edition of a sinodik admitting the original (original) it is possible to reveal inserts about construction of the cities and temples, Yermak's belongings to commoners, – the same inserts which it is available in the «pomyannik» concluding Savva Yesipov's «Legend». The analysis of the corrections and additions which are available shows in the only manuscript of a sinodik found by E. K. Romodanovska that editing of the text was carried out on the basis of other «pomyannik», i.e. this can't be besides taken for initial. Judging by the specified inserts, analogies to which occur in Esipovsky and Stroganovsky chronicles of the Main editions some the narrative, most likely annalistic, source has arisen even before creation of «pomyannik», perhaps, already in days of Kiprian's «pervoprestolstvo» in the Siberian capital.

Keywords: the senior edition of a sinodik to «ermakovy Cossacks»; their list from G. F. Miller's manuscript»; «writing» of colleagues of Yermak about a campaign to Siberia; origin of the Siberian annals; the Esipovskiy chronicle of the Main edition; her protocount.

About the author: Solodkin Yankel Gutmanovich, doctor of historical sciences, Professor, head of the Regional Historical Research Laboratory, Nizhnevartovsk State University.

УДК930.271:393.05:262.2

*А. Г. Авдеев
Москва, Россия*

ПОМИНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА, СУЕВЕРИЯ И СТАРОРУССКАЯ ЭПИГРАФИКА

Аннотация. В статье анализируются нарративные источники и памятники эпиграфики Московской Руси, свидетельствующие о разных случаях насильственной («напрасной») смерти (утопление, убийство, гибель в бою), которые традиционно считались препятствием для погребения на христианском кладбище и последующего церковного поминовения. Данные, зафиксированные этнографами во второй половине XIX – XX в., дали повод связать эти представления с пережитками язычества. В статье делается вывод о возникновении этих суеверий в христианскую эпоху и о постепенном преодолении их в поминальной культуре на протяжении XVI–XVII вв.

Ключевые слова: эпиграфика Московской Руси; погребальная обрядность; насильственная смерть; «заложные» покойники; поминальная культура; язычество; христианские суеверия.

Сведения об авторе: Авдеев Александр Григорьевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник Университета Дмитрия Пожарского, доцент исторического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, учитель истории школы «Интеллектуал».

Контактная информация: 107370, г. Москва, Открытое шоссе, д. 3, корп. 7, тел.: 8(903)1270069; e-mail: avdey57@mail.ru.

Статья подготовлена в рамках проекта «Corpus Inscriptionum Rossicarum / Свод русских надписей» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

Вплоть до начала XV в. одним из сложных вопросов в практике Русской Церкви был вопрос о порядке отпевания и захоронения самоубийц, утопленников и погибших насильственной смертью, связывавшийся на низовом уровне религиозной (народной, традиционной или массовой) культуры с «напрасной» (неестественной) смертью, недостойной церковного поминовения и погребения на кладбище. В народной культуре эти запреты были зафиксированы этнографами во второй половине XIX–XX в., что свидетельствует о живучести этого обычая. В начале XX в. данные представления были обобщены Д.К. Зелениным, который впервые выделил в русских народных поверьях две категории умерших – естественной и «неестественной» (преждевременной) смертью, так называемых «заложных» покойников. Основываясь на источниках XII–XVII вв. и этнографических параллелях, исследователь полагал, что «с христианской точки зрения» в погребальной обрядности ведущую роль играет отпевание в церкви, с которым рассматриваемый обычай «нимало не считается». Отсюда исследователь делал вывод о том, что это «новое христианское суеверие» могло возникнуть «только на почве двоеверия, под влиянием старых языческих верований», и что выкапывание «заложных» покойников «есть сохранение древнерусского языческого способа погребения», хотя и признавался, что не нашел «удовлетворительного объяснения» этому феномену (Зеленин 1995: 118, 126).

Выводы Д. К. Зеленина оказали определяющее влияние на изучение сельской погребальной обрядности, в том числе и на поиск в них компонентов, присущих язычеству. Так, Н. Н. Велецкая, соглашалась, с одной стороны, с тем, что фиксируемые этнографами народные ритуалы, связанные со смертью и погребением, находятся «в

рамках существовавшей в данное время похоронной обрядности» и имеют лишь «некоторые аналогии» с языческой погребальной обрядностью; с другой стороны, происхождение представлений о «заложных» покойниках исследовательница сводит к культу предков и практике ритуального убийства стариков, применительно к Древней Руси, не подтверждаемой письменными и археологическими источниками (Велецкая 1978: 139–155; ср.: Седакова 2004: 39–41). С выводами Д. К. Зеленина связаны и представления отдельных исследователей о связи некоторых типов старорусских надгробных памятников и высеченных на них эпитафий с представлениями о «заложных» покойниках (Золотов 1960: 335; Беляев 1996: 255).

В современных этнографических исследованиях наблюдается более взвешенный подход к подобным представлениям. Вне связи с язычеством материал о «заложных покойниках» рассматривается в энциклопедическом словаре «Славянские древности», где фиксируется расхождение народных представлений с «церковной точкой зрения» (Левкиевская 2009: 119). С. А. Штырков также не соотносит представления о «заложных» покойниках с язычеством и видит в них элемент традиционной деревенской культуры, порожденный суеверным страхом перед превращением самоубийц в демонических персонажей (Штырков 2012: 151–152). Это же представление характерно для отдельных публикаций старорусских эпиграфических памятников (Левина 2006: 86–87; Яганов 2011: 362). Однако в современных исследованиях по истории Московской Руси проблема «заложных» покойников либо абсолютизируется как одно из важнейших явлений массовой культуры этой эпохи¹, либо ее связь с нею признается недостаточно корректной (подробнее: Ерусалимский 2010: 364–373).

В православной погребальной обрядности не менее важными элементами, чем отпевание в церкви, являются церковное поминовение, погребение на церковном кладбище, в могиле, выкопанной в освященной земле, не говоря уж о воззрениях на греховность / негреховность смерти – элементы, не свойственные восточнославянскому язычеству. Таким образом, вопрос о «заложных» покойниках в данной статье будет рассматриваться как суеверие, возникшее в христианскую эпоху и развивавшееся в рамках христианской обрядности. Корни этого явления лежат, с одной стороны, в противоречии между поминальной практикой Русской Церкви и народными суевериями (что было отмечено Д.К. Зелениным). С другой стороны, укоренению последних способствовала длительная неотрегулированность вопроса о погребении самоубийц и умерших «напрасной» смертью в каноническом праве Руси. Изначально он базировался на 14-м правиле св. Тимофея Александрийского, утвержденном на VI Вселенском соборе, согласно которому священнослужитель должен был расследовать, покончил ли с собой человек «вне ума» или же «от малодушия» – в последнем случае поминовение запрещалось. В то же время поместные соборы Западной церкви – Арелатский (452), Орлеанский (533), Брагский (563) и др. – приняли ряд суровых, но не обязательных для Восточной Церкви постановлений в отношении самоубийц. Их запрещалось хоронить в церковной земле и служить по ним заупокойную службу (Паперно 1999: 66).

В XII–XIII вв. ответ на вопрос о погребении умерших «напрасной» смертью не был ясен даже для русского епископата. Так, в 1145 г. новгородский архиепископ Нифонт запретил отпевать двух утонувших священников (ПСРЛ. Т. III. 2000: 213). Однако уже полтора века спустя епископ Серапион, в 1274–1275 гг. возглавлявший Владимирскую кафедру, осуждал паству за обычай выкапывания из могил самоубийц и утопленников, будто бы насылающих природные катаклизмы (Слова и поучения Серапиона Владимирского: 382). Текстологический анализ поучения показывает, что обличаемое в нем «язычество» неравнозначно современному пониманию этого термина. То значение,

¹ Наиболее последовательно эта мысль проводится А. И. Алексеевым (Алексеев 1998: 102–122) и, в более гипертрофированном виде, А. А. Булычевым (Булычев 2005: 13–23).

которое вкладывал в это понятие владыка, выясняется из окружающего этот термин контекста и сравнения со сходными историческими источниками. Контекст поучения показывает, что епископ Серапион соотносил с «язычеством» недостойные христианина суеверия, противоречащие приведенным им примерам из Священного Писания и историческим прецедентам (в том числе из древневосточной и античной истории). Позднее прп. Максим Грек, обличавший тот же обычай, не увидел в нем языческой составляющей, но считал его «безумной и богомерзской прелестью», говоря иначе – суеверием ([Максим Грек] 1897: 138–145).

Тем не менее, окружные и уставные послания митрополитов всея Руси и соборные постановления, направленные на преодоление суеверий, связанных с «заложными» покойниками, появились только в начале XV в. Видимо, впервые порядок отпевания, погребения и поминовения лиц, погибших насильственной смертью, был определен в окружном послании св. митрополита Фотия псковскому духовенству (1417), где святитель разъяснял, что тех, «у кого сын духовный, по грѣху, напрасно умереть <...> а не отъ своихъ рукъ, нужно утонеть, тѣхъ по закону погresti, и пѣти надъ ними, и поминати ихъ во святыхъ службахъ <...> а который отъ своихъ рукъ погубится, удавится или ножемъ избодесть, или въ воду себя ввержетъ: ино по святымъ правиламъ тѣхъ не повѣлено у церквей хоронити, ни надъ нимъ пѣти, ни поминати, но въ пустѣ мѣстѣ въ яму вложить и закопати» (АИ. Т. I. СПб., 1841: 46. № 22).

В последней четверти XV в. проблему поминовения умерших «нужной» смертью снял прп. Иосиф Волоцкий, около 1479 г. составивший первую редакцию Русского Синодика, а позднее – его вторую редакцию с «трехсловным» предисловием, где впервые на Руси отделил не прощаемые грехи, к которым отнес богоотступничество, ересь и самоубийство, не подлежащие церковному поминовению, от прощаемых (в том числе и в случаях «напрасной» смерти) (Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря: 6; Дергачева 2011: 21–41). Последние могли быть по милости Божией прощены – при условии постоянных поминальных молитв.

Соборное решение 1548 г. о введении общей памяти умершим, закрепило поминовение погибших «от иноплеменных на бранех и на всех побоищах избиенных, и в плен сведенных, и гладом, и жаждою, и мором, и наготою, и мразом, и всякими нужными смертьми умерших, и во всяких пожарех убиенных и сожженных, скончавшихся и в водах утопших, и всех православных христиан всячески умерших» (Дергачева 2004: 159–160). О малой актуальности вопроса о непоминовении умерших «нужной» смертью свидетельствует анонимное «Слово о кладущихся в святых церквах», активно включавшееся в предназначенные для келейного и домашнего чтения синодичные предисловия, рукописные и печатные минеи и прологи. В этом произведении осуждается обычай хоронить умерших в храме и в качестве примера приводятся разные случаи кончины отцов-пустынников: хотя «**ѡвѣи ѡ скорѣби оумрѡша . ѡвѣи же звѣрми снѣдени бѣша . ѡни ж всѣкими разлѣчными мѣстами . ѡ нѣжами**», однако тела их не «**въ цркваѣ лежать <...> нѡ въ пѣстѣ мѣстѣ <...> нѡ дѣши и ѡ съ агглы . раѡчѣются**» (РГБ ОР. Ф. 304. I. № 723. Л. 46 об.).

На исходе XVII в. в Уставной грамоте архимандриту Троице-Сергиева монастыря Евфимию (1700) патриарх Адриан лишь детализировал случаи «напрасной» смерти, разделив их на достойные отпевания и захоронения на церковном кладбище и не достойные. К первому случаю относились те, «кто утонуль купаючись, а не играя и не хваляся, или съ дерева убѣется, или скоропостижною смертію безъ отца духовнаго умеръ, и не отъ чюжихъ рукъ». Их полагалось «похоронити у церкви Божіи, и надъ ними отпѣвать, как и надъ прочими православными христианы». Во втором случае – «которой человекъ обѣсится, или зарѣжется, или купаясь похваляся и играя утонеть, или вина опыется, или съ

качели убѣется, или иную какую смерть самъ надъ собою своими руками учинить, или на воровствѣ какомъ убить будетъ» – патриарх велел «тѣхъ умершихъ тѣль у церкви Божіи не погребать, и надъ ними отпѣвать не велѣть, а велѣть ихъ класть въ лѣсу или на полѣ кромѣ кладбища и убогихъ домовъ». Глава Русской Церкви требовал в каждом случае проводить «обыск» и записывать обстоятельства и время смерти в «похоронной памяти», выдававшейся родственникам умершего, дублируя их в особой книге «впредь для вѣдома, кто какую смертію умре» (Уставная грамота патриарха Адриана: 34), что исходило из 14-го правила св. Тимофея Александрийского. О том, что подобные «обыски» проводились и ранее, свидетельствует составленная в 1671 г. челобитная архимандрита Паисиева Галичского монастыря Сергия о привлечении к ответственности князя Семена Андреевича Львова, который прислал для погребения в монастыре тело своей жены со следами побоев (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 78. Д. 707. Л. 8). При всем этом остается неясным, отражали ли «похоронные памяти», на составлении которых настаивал патриарх Адриан, уже сложившуюся практику, или же глава Русской Церкви намеревался установить новый порядок учета умерших и обстоятельств их кончины.

Одним из слабо используемых источников в изучении данной проблемы являются старорусские эпиграфические памятники. Тесно связанные с местами погребения и поминальной культурой, они в сопоставлении с иными категориями письменных источников позволяют выявить отношение к умершим «напрасной» смертью прямых «участников» обряда.

Одной из функций эпитафий на старорусских надгробиях являлось свидетельство факта благой кончины, не препятствующей христианскому погребению, на что указывала формула «преставися раб Божий». Для данного типа эпиграфических памятников методика выделения случаев «напрасной» смерти состоит в выявлении элементов расширения / изменения традиционной формулы, для других типов надписей (в первую очередь – родовых поминальных таблиц и поминальных крестов) – выявлении прямых указаний на «напрасную» смерть.

Одним из видов последней, как говорилось выше, являлась гибель в воде. Источники, связанные с регламентацией поминальной практики, показывают, что отношение к утопленникам было неоднозначным: от запрета их отпевания (1135 г.) – к разрешению погребения и поминания наряду с умершими от естественных причин (1410, 1548 г.) и «дифференцированному» подходу: в 1700 г. патриарх Адриан отделил утонувших в результате несчастного случая от случаев, когда кто «купаясь похваляся и играя утонеть», приравняв последние к самоубийству по неосторожности, точно так же, как и смерть от алкогольного опьянения. Неясность в различении этих видов смерти, очевидно, отражает эпитафия Петру Федорову сыну Бурцова († 1639) из пещерного некрополя Псково-Печерского монастыря. Традиционная формула «преставися раб Божий» расширена здесь за счет добавления указания на причину смерти: «И ѸТОПЪ», что явно указывает на стремление составителя эпитафии представить «напрасную» смерть как случай благой кончины, не препятствующей христианскому погребению. Более поздняя по времени эпитафия, вставленная в стену псковского храма Воскресения Христова на Стадищи, показывает, что препятствий для захоронения утопленников на церковном погосте не было: «Лѣта 7175 году преставися рабъ божій Ивангородецъ Никонъ Исаковъ сынъ Горчаковъ, а въ 196 году мая въ 18 день преставися раба Божія Ксенія Аѳанасьева дочь и съ ней погребенъ сынъ ее родной Гурій Михайловъ сынъ утопшій печерянинъ» (Лебедев 1895: 18).

Об отсутствии препятствий к церковному поминанию утопших свидетельствуют родовые синодики – белокаменные плиты или надписи краской с именами храмоздателя и его умерших родственников. Они размещались в алтарной части храма для вечного поминовения. В некоторых из них (как, например, в синодике, датированном 1699 г., из

московской церкви Максима Исповедника в Китай-городе) можно видеть имена утонувших, что свидетельствует об отсутствии препятствий к их церковному поминанию.

Что же касается убийства «отъ чюжихъ рукъ», то эпиграфические памятники Московской Руси сообщают о двух видах насильственной смерти – собственно убийстве и гибели на государственной службе.

Рассмотрим первый из этих видов смерти – убийство, отношение к которому в эпиграфических памятниках не было однозначным. С одной стороны, в эпитафиях с указанием на смерть в результате убийства формула «преставися раб Божий» менялась на формулу «убиен раб Божий».

Таблица 1

Формуляр эпитафий людям, погибшим от рук убийц

Дата	Имя погибшего	Формуляр эпитафии	Местонахождение надгробия	Публикация
1564 г., 15 сентября	Илья Андреевич Селивнов	⁴ Ѹбьѣ{б}ысть<...> ⁵ w ⁶ ра{б}о{и}кь	Псково-Печерский монастырь, пещерный некрополь	Плешанова 1966: 160. № 14; вклейка, рис. 5
1606 г., 20 декабря	Князь Илья Семенович Щетинин-Ярославский	преставися рабъ Божій убиенный	Рязань. Ольгов монастырь	Калайдович 1823: 34. Утрачено
1608 г., 1 апреля	Афанасий Федоров сын Борков	убиень отъ разбойниковъ раб Божій	С. Борково (совр. Киржачский р-н, Владимирская обл., ныне не существует), храм Иоанна Богослова	Добронравов 1895: 352
1609 г., 14 марта	Князь Иван Иванович Ярославский	убиень	Рязань. Ольгов монастырь	Калайдович 1823: 34. Утрачено
1619 г., 11 июля	Сергей Михайлович Милославский	убиень бысть	С. Подолец, Владимирская обл., Юрьевский р-н, церковь Троицы	Добронравов 1896: 448
1627 г., 5 июля	Игнатий Иванович Елагин	³ Ѹби ^т ра{б} ⁴ [б]ж{и}и<...> ⁵ а ^а положе{т} в се ^и пещере рлс{т} оевралà в i{т}{т}b	Псково-Печерский монастырь, пещерный некрополь	Плешанова 1978: 74. № 37
1671 г. 11 мая	Князь Семен Иванович Львов	замучень бысть въ Астраханѣ <...> отъ богопротивнаго и злочестиваго богоотпадца православныя вѣры, отъ вора и разбойника, душегубца и измѣнника Стеньки Разина съ товарищи	Ярославль, Спасо-Преображенский монастырь	Владимир, иером. 1913: 88
1682 г., 15 мая	Стольник Федор Петрович Салтыков	убить <...> въ смятеніе на Москвѣ безвинно при державѣ великихъ государей, царей и великихъ князей Иоанна Алексѣевича и Петра	Кострома, Богоявленско-Анастасиин монастырь	[Шереметевский В. В.] 1914: 768

		Алескѣвича, всея Великія и Малыя и Бѣлыя Россіи самодержцевъ въ началѣ царства ихъ; а убиенъ въ ихъ царскихъ чертогахъ, въ мастерскихъ сѣняхъ		
1682 г., 15 мая	Ближний боярин Артамон Сергеевич Матвеев	² волею Всемогу ³ щаго і Всесилнѣйшаго црѣа црѣм Бга в смутное время ⁴ от воров і бунтовщиков убиен бысть раб Бжїи штилѣтнѣй ⁵ страдалец скончавса мчнически <...> ⁹ вѣнцем страдания	Москва, родовая палатка Артамоновых у церкви Николы на Столпах	Клейн 1905: 6–7. № 26
1691 г.	Отрок Федор Гаврилов сын [...]	² убие ^[н] ра ^[б] бжїи ^[и]	Москва, храм Харитона Исповедника в Огородниках	Беркович, Егоров 2017: 369
1702 г., 29 мая	Полковник Феодосий Юрьевич Кавин	убиенъ рабъ Божїй <...> въ Тверскомъ уездѣ за рѣкою Волгою подъ селомъ Владомымъ отъ разбойниковъ, будучи по сыску и поимкѣ воровъ, и погребенъ на семь мѣстѣ	Москва, церковь Введения при бывш. Новинском монастыре	Мартынов 1895: 235

В одном случае мы имеем прямую аналогию формуле в эпитафии Петру Федорову сыну Бурцова – «преставился рабъ Божїй убиенный» (1606), что также говорит о стремлении представить факт убийства как случай благой кончины. При этом местонахождение надгробий убиенных в монастырских и церковных некрополях свидетельствует, что смерть от руки убийц не препятствовала их христианскому погребению.

Из таблицы видно, что в 70–80-е гг. XVII в. в эпитафиях лицам, погибшим насильственной смертью, появляется новый мотив – мученической смерти от рук «воров», а в начале следующего столетия – при исполнении служебного долга.

Другим типом памятников, связанных с насильственной смертью, являются белокаменные кресты, в XVI–XVII вв. устанавливавшиеся по обочинам дорог или в лесу, на местах, где произошло убийство. Структура формуляра в вырезанных на них надписях аналогична формулярам на приведенных выше эпитафиях.

Таблица 2

Поминальные кресты XVI–XVII вв.

Дата	Имя погибшего	Обстоятельства смерти	Местонахождение креста	Публикация
1521 г., 29 июля	Тимофей Шемяка Григорьев сын	убиенъ бысть рабъ Божїй от татар	На правой стороне Борисоглебской дороги на меже с. Новое Рождественно	АГР. Т. II: 542–543. № 154
1578 (?) г., 14 января	Строка сильно повреждена, имя не читается	³ уби ^[т] о ^[б] ра ^[б] боинико ^[б] ра ^[б] бжїи ^[и]	С. Резанцы, Московская обл., Сергиево-Посадский р-н	Николаева 1960: 190; табл. 91б
1623 г., 19 октября	Григорий Иванов сын Груздев	убиенъ бысть рабъ Божїй	Дорога из Шуи в Палех	С. А. 1846: 156.
1686 г., 1 марта	Стряпчий Семион Мокеевич Пустошкин	³ убие ^[б] о ^[б] ра ^[б] боин ^[и] ко ^[б] ⁴ ра ^[б] бжїи ^[и]	Лес близ с. Виноградово, Московский уезд, Московская губ.	Яганов 2011: 366

1693 г., 9 ноября	Зиновий?	⁴ убе ² ⁵ раб · бж	Урочище Полчиха, лес в 4 км к северо-западу от д. Ситня-Полчиха (Московская обл., Ступинский р-н)	Золотов 1960: 299
1693 г., 6 декабря	Крестьяне Филипп и др., работавшие на пустоши Овсяники	³ оубиени ⁴ рабы бжи	Ельник в урочище Абис близ д. Благовещенское, Сергиево-Посадский р-н, Московская обл.	Николаева 1960: 189; табл. 91а

В первой трети XVII в. традиция установки поминальных крестов дошла до Сибири. В частности, Г. Ф. Миллер сообщил о деревянном кресте, поставленном в 1633/34 г. в Удинском остроге, с именами красноярских служилых людей, которые, как полагал историк, погибли при объясачивании местных бурят (Миллер 2005: 102–103).

Ю. М. Золотов видел в подобных крестах пережиток языческих (!) верований, связанных с «заложными» покойниками, лишенными погребения на кладбище (Золотов 1960: 335). Т. В. Левина, напротив, сближает поминальные кресты с кенотафами, поставленными в напоминание о месте гибели людей, чьи тела были погребены на церковном кладбище. Целью их установки, помимо эмоциональных мотивов, по мнению исследовательницы, была потребность «очистить и оградить место пролитой крови» (Левина 2006: 181). Некорректность этой точки зрения очевидна: очистительные обряды на местах убийств скорее характерны для культов античной эпохи. Монументальное изображение Голгофского креста указывает не только на христианский характер кончины, но и может рассматриваться как символ мученической смерти с пролитием *христианской* крови (подробнее: Авдеев 2006: 202–215). Точка зрения А. В. Яганова, который полагает, что поминальные кресты устанавливались на местах гибели и захоронения лиц, не принесших перед смертью покаяния (Яганов 2011: 362), более соответствует источникам. Последнее обстоятельство патриарх Адриан считал единственным ограничением для христианского поминовения и погребения в случаях «напрасной» смерти, однако при условии, что человек не исповедовался в течение года до гибели.

Переломным событием для эпитафий служилым людям стала Ливонская война. В ее разгар появляются первые формулы, указывающие на гибель на *государевой службе*. «Почву» для появления таких эпитафий подготовило Соборное решение 1548 г. о введении общей памяти умершим, закрепив поминовение погибших «от иноплеменных на бранех и на всех побоищах избивенных» (Дергачева 2004: 159–160). Указания на причины смерти служилых людей появляются в писцовых книгах. Так, в писцовых книгах Бежецкой Пятины 1544/45 и 1550/51 гг. можно встретить следующие «избыточные» сведения об обстоятельствах кончины землевладельцев: «въ животѣ не стало лѣта 7052 у себя въ помѣстии», «въ животе не стало на цареve государеве службѣ въ Переславле въ Рязанскомъ лѣта 7058», «въ животе не стало на цареve государеве службѣ въ Володимере лѣта 7057» (Новгородские писцовые книги 1910: 57, 340, 344–347, 597, 599, 601). Начиная с Казанского похода (1551), по инициативе государства в синодики стали систематически включаться списки павших на поле брани (Николаева 2013: 118–119).

Один из наиболее ранних образцов формулы «убиенъ бысть на государевой службѣ» дает эпитафия А. Т. Борисова из с. Борисоглебского близ Мурома († 2 июля 1564 г.) ([Шереметевский В. В.] 1914: 96). По мнению Л. А. Беляева, появление таких эпитафий продиктовано стремлением показать, будто смерть не была «напрасной» и не является препятствием к христианскому погребению, а также эмоциональными мотивами (Беляев 1996: 255). Однако источники XV–XVI вв., как и поздняя народная традиция (Логинов 2010: 350), считают погибших «мечем <...> и ранами, и бранми» умершими «напрасной» смертью, но в случаях, не связанных с несением воинской службы. Гибель в бою ассоциировалась с «нужной», реже «злой» смертью, ибо человек «без всякаго исправления

христианского погубе» от рук иноверцев и иноплеменников (Власов 2010: 54–55). Такой пример мы видим в эпитафиях служилым людям, погибшим на полях Ливонской войны, на керамических плитах Псково-Печерского монастыря. Самые ранние из них датируются 1559–1560 гг. и содержат формулу, акцентирующую внимание на том, что человек пал в сражении от рук иноверцев – «убиен от немец» или «от магистра Ливонского» и т.п. (Плешанова 1966: 152–154. № 1–8). Формула же «убиен на государевой службе» появляется здесь в середине XVII в. – и только на белокаменных плитах (Плешанова 1978: 89. № 95). Вторым примером можно назвать эпитафию Федору Ивановичу Троекурову, умершему от ран после взятия Азова (1695), где подчеркнуто, что он «болѣзнуя въ полкахъ отъ раны тоя во благочестіи христіанскомъ и совершеніи церковныхъ таинствъ <...> сконча жизнь свою и отыде ко Господу» (Авдеев 2012: 209–222).

Приведенные примеры свидетельствуют, что эпитафии с указанием на гибель на государевой службе отражают перемены в менталитете служилого сословия, начавшиеся в правление Ивана Грозного. А. Е. Мусин связывает это с опричной «антикультурой» (Мусин 2005: 328–332). Эпиграфические памятники этого времени показывают, что в основу данной смены легла идея *службы государю*. В современной отечественной историографии сложилось мнение, основанное на анализе традиционных источников второй половины XV–XVII вв., что служилые люди, будучи православными христианами, считали себя рабами Божьими и, по аналогии, холопами земного государя – помазанника Божьего (Юрганов 1998: 264–266; Лукин 2000: 30; Курбатов 2017: 53). Эпитафии служилым людям, погибшим на полях сражений, наряду с формулой «раб Божий» дополненные новым информационным полем – убиен на государевой службе, являются независимым доказательством существования данной традиции и отражают одну из базовых ценностей служилого сословия, которая возникла в результате военной реформы Ивана Грозного, выделившей службу «по отечеству», и была подкреплена установлением общей памяти умершим и регулярным синодичным поминовением павших.

В последней четверти XVII в. формуляр эпитафий представителей княжеских и боярских родов, убитых во время боевых действий, расширяется за счет включения в формуляр подробностей об обстоятельствах гибели на поле брани. Наиболее яркий пример дает эпитафия окольному Ивану Ивановичу Ржевскому, погибшему во время осады турками Чигирина 3 августа 1677 г. и похороненному в Преображенской церкви г. Болхова. В ней подробно рассказывается, как воевода «на службе Великаго Государя Царя и Великаго Князя Феодора Алексеевича Всея Великия и Малыя и Белья России Самодержца в Малороссийском городе Чигирине <...> в нашествии и obleжании в осаде от безбожных Турецкаго султана людей от визиря и от пашей, от иных многих земель, которыя в том obleжании стояли, сидел в осаде со многими государскими ратными людьми четыре недели и убиен он, раб Божий, <...> гранатною стрельбою». В заключительной части эпитафии отмечается, что гибель И.И. Ржевского не была напрасной: «а по убиении его, околничего и воеводы, [сентября] в {5} день город Чигирин от турских людей взят» (Русский провинциальный некрополь 1996: 378).

Таким образом, наблюдения за структурой старорусских эпиграфических памятников во взаимосвязи с православной поминальной практикой и погребальной обрядностью позволяют считать «заложных» покойников историографическим фантомом, вряд ли имевшим повсеместное распространение в Московской Руси в XVI–XVII вв. Проанализированные надписи и развитие поминальной практики Русской Церкви скорее свидетельствуют о его постепенном вытеснении на периферию народного сознания.

Литература

Авдеев А. Г. 2006. К вопросу об иерусалимской символике древнерусских погребальных памятников // ВЭ. Вып. I, 202–215.

Авдеев А. Г. 2012. К истории старорусской эпитафии: Надгробие князя Федора Ивановича Троекурова // XIII Тихомировские краеведческие чтения. К 150-летию со дня рождения Илариона Александровича Тихомирова: Материалы научной конференции (21–22 октября 2011 г., г. Ярославль). Ярославль: ИПК «Конверсия», 209–222.

Акты, относящиеся до гражданской расправы Древней России / Собр. и изд. А. А. Федотов-Чеховский. Т. II. Киев: тип. И. и А. Давиденко, 1864.

Алексеев А. И. 1998. Установление «общей памяти» при митрополите Макарии. Исторический экскурс: церковное поминовение умерших «напрасною» смертью // Макарьевские чтения. Вып. VI: Канонизация святых на Руси: Материалы VI Российской научной конференции, посвященной Памяти Святителя Макария (10–12 июня 1998 г., г. Можайск). Можайск: Можайск-Терра, 102–122.

Беляев Л. А. 1996. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. М.: Модус Граффити.

Беркович В. А., Егоров К. А. 2017. Московское белокаменное надгробие. Каталог. М.: ООО «ТМ Продакш».

Булычев А. А. 2005. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М.: Знак. (Studia historica).

Велецкая Н. Н. 1978. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука.

Владимир, цером. 1913. Ярославский Спасо-Преображенский монастырь, что ныне архиерейский дом. Ярославль: Изд. типо-литография Н.Х. Николаевой.

Власов А. Н. 2010. Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб.: Изд-во Олега Абышко.

Дергачева И. В. 2004. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М.: Кругъ. (Памятники древнерусской книжности IX–XVII вв.: исследования и публикации).

Дергачева И. В. 2011. Древнерусский Синодик. Исследования и тексты. М.: Кругъ. (Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты. Вып. VI).

Добронравов В. Г. 1895. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Вып. 2: Переславский и Александровский уезды. Владимир: типо-лит. В. Паркова.

Добронравов В. Г. 1896. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Вып. 3: Суздальский и Юрьевский уезды. Владимир: типо-лит. В. Паркова.

Ерусалимский А. А. 2010. Между канонизированными и демонизированными: казни Ивана Грозного в культурно-символической интерпретации (размышления над книгой А. А. Булычева) // Чубарьян А. О. (гл. ред.). Одиссей: человек в истории. Т. 2009: Путешествие как историко-культурный феномен. М.: Наука, 361–390.

Зеленин Д. К. 1995. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик. (Традиционная духовная культура славян. Из истории изучения).

Золотов Ю. М. 1960. Каменный крест XVII в. со станции Жилево // СА. 3, 333–335.

Калайдович К. 1823. Письма к Алексею Федоровичу Малиновскому об археологических исследованиях в Рязанской губернии с рисунками найденных там в 1822 году древностей. М.: в Университетской тип.

Клейн В. К. 1905. Надписи на гробницах в церкви Николая на Столпах. М.: печ. А.И. Снегиревой.

Курбатов О. А. 2017. Военные реформы в России второй половины XVII века. Конница. М.: Квадрига. (Исторические исследования).

Мартынов А. А. 1895. Надгробная летопись Москвы // Русский архив. Историко-литературный сборник. М.: в Университетской тип. на Страстном бульваре. Кн. 2, 97–109, 219–240, 383–395, 521–528.

Лебедев А. Е., свящ. 1895. Историко-статистический очерк Псковоградской Варлаамовской церкви. Псков: тип. Псковского губернского правления.

Левина Т. В. 2006. Белокаменное надгробие XV – начала XVIII века. Собрание музея-заповедника «Коломенское» // Русское средневековое надгробие. Материалы к своду. Вып. 1. М.: Наука, 82–123.

Левкиевская Е. Е. 2009. Покойник «заложный» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4: Переправа через реку – Сито. М.: Международные отношения, 118–124.

Логинов К. К. 2010. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М.; Петрозаводск: Ун-т Дмитрия Пожарского.

Лукин П. В. 2000. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М.: Наука.

[Максим Грек] 1897. Инока Максима Грека послание на безумную прелесть и богомерскую мудрствующих, яко погребания для утопленного убитаго бывають плодотлительны стужы земных прозябений // Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. III. Казань: тип. Императорского ун-та, 138–145.

Миллер Г. Ф. 2005. История Сибири. Т. III. М.: Восточная литература.

Мусин А. Е. 2005. Milites Christi Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб.: Петербургское востоковедение. (Militaria Antiqua, VIII).

- Николаева С. В.* 2013. Поминания воинов, жертв военных действий и репрессий как отражение социальной функции монастырей (на примере синодиков Троице-Сергиева монастыря) // Софійські читання. Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції «Християнські святині – скрижалі Вічності, Мудрості й Краси: нові грані пізнання» (м. Київ, 26–27 травня 2011 р.). Київ: ВД «АДЕФ-Україна», 117–127.
- Николаева Т. В.* 1960. К изучению некрополя Троице-Сергиевой лавры // СЗГИХМЗ. Вып. 3, 181–190.
- Новгородские писцовые книги. 1910. Т. VI. Книги Бежецкой Пятины 1501, 1545, 1551, 1564 г. СПб.: Сенатская типография.
- Паперно И.* 1999. Самоубийство как культурный институт. М.: Новое литературное обозрение. (Новое литературное обозрение. Научное приложение. Вып. XV).
- Плещанова И. И.* 1966. Керамические надгробные плиты Псково-Печерского монастыря // НЭ. Вып. VI, 149–206.
- Плещанова И. И.* 1978. Каменные надгробные плиты Псково-Печерского монастыря // НЭ. Т. XII, 63–185.
- Река Времен: Книга истории и культуры. 1996. Кн. 4: Русский Провинциальный Некрополь: Картотека Н. П. Чулкова из собрания Государственного Литературного музея. М.: Эллис Лак.
- С. А.* 1846. Древний каменный крест (близ г. Шуи) // Владимирские губернские ведомости. 34. Часть неоф., 156.
- Седакова О. А.* 2004. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
- Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479–1510-е годы). 2004. СПб.: Дмитрий Буланин. (Святые и святини Русской земли).
- Слова и Поучения Серапиона Владимирского. 1997 // БЛДР. Т. 5: XIII век. СПб.: Наука, 370–375.
- Топорков А. Л.* 2008. Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII–XVIII вв. // Чубарьян А.О. (гл. ред.). Одиссей: Человек в истории – 2008: Script / Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М.: Наука, 13–28.
- Уставная грамота (1698 г.) патриарха Адриана, данная архимандриту Троицкого Сергиева монастыря Евфимию / Сообщ. А. Н. Попов. 1851 // Временник ОИДР. Кн. 11. Смесь, 30–46.
- [*Шереметевский В. Н.*]. 1914. Русский провинциальный некрополь. Т. 1: Губернии Архангельская, Владимирская, Вологодская, Костромская, Московская, Новгородская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская, Тверская, Ярославская и Выборгской губернии монастыри Валаамский и Коневский. М.: изд-во Т-ва И. И. Кушнерев и К^о.
- Штырков С. А.* 2012. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука. (Kunstkamera Petropolitana).
- Юрганов А. Л.* 1998. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС.
- Яганов А. В.* 2011. По поводу происхождения памятного креста по стряпчему С.М. Пустошкину // ВЭ V, 362–369.

Список сокращений

- АГР** – Акты, относящиеся до гражданской расправы Древней России. Собр. и изд. А. А. Федотов-Чеховский
- АИ** – Акты исторические, собранные и изданные Императорскою Археологическою комиссиею
- БЛДР** – Библиотека литературы Древней Руси
- ВЭ** – Вопросы эпиграфики
- НЭ** – Нумизматика и эпиграфика
- ОИДР** – Общество истории и древностей Российских
- ОР** – Отдел рукописей
- ПСРЛ** – Полное собрание русских летописей
- РГАДА** – Российский государственный архив древних актов
- РГБ** – Российская государственная библиотека
- СА** – Советская археология
- СЗГИХМЗ** – Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника

*A. G. Avdeev
Moscow, Russia*

FUNERAL-COMMEMORATION CULTURE, SUPERSTITIONS ANDEPIGRAPHY OF THE MOSCOW RUSSIA

Abstract. In the paper are analyzed the narrative sources and monuments of epigraphy of the Moscow Russia, testifying of the different cases of violent («vain») death (drowning, murder, death in fight), which traditionally

were considered as an obstacle for burial in a Christian cemetery and the subsequent church commemoration are considered. The data recorded by ethnographers in the second half of 19th–20th century gave a reason to connect these representations with paganism remnants. In article the conclusion about emergence of these superstitions during a Christian era and about their gradual overcoming in funeral-commemoration culture for 16th–17th centuries is drawn.

Keywords: epigraphy of the Moscow Russia; funeral ceremonialism; violent death; «zalozhny» dead men; funeral-commemoration culture; paganism; Christian superstitions.

About the author: Avdeev Alexander Grigoryevich, candidate of historical Sciences, research fellow at the University of Dmitry Pozharsky, associate professor of the Department of History St. Tikhon's Orthodox University of Humanities; history teacher, Intellectual school.

**СУРГУТСКИЙ БЛАГОЧИННЫЙ – ИЗ ИСТОРИИ УПРАВЛЕНИЯ
СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫМИ ПРИХОДАМИ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ
В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Аннотация. В статье рассматривается роль благочинного в системе управления духовенством на севере Тобольской епархии. Отмечается, что значительные размеры епархии, отсутствие регулярного транспортного сообщения приводили к объемной переписке, а отдаленность региона – к затягиванию в решении дел.

Ключевые слова: Тобольский Север; духовенство; благочинный; церковные учреждения; Тобольская епархия.

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

Контактная информация: 628605, Тюменская обл., Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, ул. Ленина, д. 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

Благочинный – административно-судебное должностное лицо, «главнейший надзор епархиального начальства» для «ближайшего и бдительного наблюдения за священнослужителями» (Руководственные 1879: 29; Полное № 29711). Указом Св. Синода от 2 июля 1838 г. архиереи «по местному усмотрению» должны были представить сведения о том, сколько будет в каждой епархии благочинных округов, принимая во внимание «пространство епархии, количество в ней церквей и причтов, также расстояние одних церквей от других, полагая для составления округа от 20 до 30 церквей, а в тех местах, где образованию округа из многих церквей препятствует большое расстояние их, или неудобство сообщений, от 10 до 20 церквей, не допуская без нужды малочисленных округов» (Сборник 1885: 163; Руководственные 1879: 29; Полное № 29711).

Территория благочиния включала несколько волостей, но в то же время для Сибири было совсем не обязательно, что «на уезд приходилось по несколько благочинных округов» (Цыпин 2002: 338), как это наблюдалось в епархиях Европейской России (Скутнев 2011: 180). Тем более это не было характерно для малонаселенного Тобольского Севера. В Березовском округе в середине 1850–70-х гг. наблюдалось разделение управления между благочинным – протоиереем березовских церквей и тремя подчиненными ему священниками окружных благочиний с центрами в Сургуте, селах Обдорском и Чемашевском (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 25. Л. 1). В последующем от такого дробного двухступенчатого деления отказались, вернувшись к прежней системе административного деления на два благочиния – Березовское и Сургутское (Памятная 1913: 109–110), тогда как в многолюдных южных уездах Тобольской епархии управление городом и уездом, как правило, относилось к разным церковным округам.

Вопрос о положении благочинного во властной вертикали церковного управления регулировался синодальной инструкцией и указом Св. Синода от 5 апреля 1881 г. (Инструкция... Приложение 1885: С. XLVIII–LXI; Сборник... Приложение 1885: 21). Документы определяли его как «посредствующее звено» в служебных отношениях между приходским духовенством и епархиальной властью (Права 1900: 20).

На протяжении многих десятилетий сургутскими благочинными являлись исключительно представители двух священнических родов, издавна служивших на Тобольском Севере, – Кайдаловых и Вергуновых: Иоанн Иоаннович Вергунов (1811–1829

гг.), Андрей Яковлевич Кайдалов (1829–1830 гг.), Николай Яковлевич Кайдалов (1830–1832 гг.), после долгого перерыва – Василий Александрович Кайдалов (1849–1872 гг.).

До 1869 г. Сургутское благочиние подчинялось Березовскому духовному правлению, которое возглавлялось березовским благочинным – «первоприсутствующим над градскими и уездными церквями» (Памятная 1864: 58). Общее окружное управление в духовном ведомстве заключалось в основном в функциях контроля и надзора за деятельностью священнослужителей русских и инородческих волостей Березовского округа, исполнением ими распоряжений духовных властей. На практике оно явилось промежуточной инстанцией между канцелярией ТДК и сургутским благочинным, который сохранил номинально свой административный статус, но получал теперь чаще предписания через г. Березов.

С 1867 г. в гражданском управлении Березовского округа происходят заметные перемены. Сургутское отделение получает ранг самостоятельного округа. Создается полицейское управление, заведовавшее правоохранными, хозяйственными и финансовыми делами. Реформы затронули и систему церковной администрации – в декабре 1869 г. упраздняются духовные правления, формируется самостоятельное сургутское благочиние.

В пореформенный период на должности благочинных утверждали кандидатов не только из местных священнических династий, но и из духовенства юга Западной Сибири или других регионов. Среди сургутских благочинных известны священники Алексей Андреевич Силин (1873–1876 гг.), Виктор Калугин (1877–1884 гг.), Стефан Тверитин (1884–1896 гг.), Александр Иванович Сивиллов (1896–1906 гг.), Федор Орловский (1906–1907 гг.), Иоанн Александрович Селихов (1907–1915 гг.), Петр Невский (1915–1916 гг.).

Таким образом, в Сургутском благочинии средний срок пребывания в должности благочинного в течение XIX – начала XX вв. составлял около 9 лет: время вполне достаточное для того, чтобы приобрести опыт и квалификацию по управлению вверенными приходами. Эти сроки колебались от года до нескольких десятков лет и зависели от деловых и личностных качеств священнослужителя, умения наладить взаимоотношения как с непосредственным начальством, так и с прихожанами.

Первоначально решающее слово при выборе кандидатов на должность благочинного оставалось за епархиальным архиереем. Св. Синод предписывал назначать их «по личному внимательному архипастырскому своему выбору из беспорочных, опытных, усердных и наиболее деятельных священнослужителей» (Сборник 1885: 163).

В конце 1860-х – начале 1870-х гг., как отмечалось в отчете обер-прокурора Св. Синода, преосвященные предоставили право духовенству самому выбирать благочинных на епархиальных съездах, что расценивалось как доказательство доверия со стороны епархиальной власти. Избранные оказывались «лучшими деятелями в пользу церковноприходского благоустройства» (Извлечение 1871: 119) и, как отмечал И. К. Смолич, «рассматривались не столько как начальство, сколько как доверенные лица священников при епископе» (Смолич 1996: 355).

В Тобольской епархии выборное начало вводится лишь десять лет спустя. В феврале 1881 г. общепархиальный съезд духовенства постановил, что «пользуясь предоставленным духовенству правом выборного начала, перебаллотировать всех Благочинных епархии, из коих достойные должны быть оставлены на тех же должностях, а вместо забаллотированных должны быть представлены на утверждение епархиального начальства два кандидата... Срок служения выборных благочинных назначить четырехгодичный...» (ГУТО ГА. Ф. И-704. Оп. 1. Д. 96. Л. 415).

С этой же целью создавались благочиннические советы «как органы самоуправления, основанные на выборном начале», включавшие самого благочинного и двух священников, по «избранию самого духовенства» (Указ 1890: 291–292). Данная система церковного

управления в Тобольской епархии стала вводиться епископом Иустином (Полянским) с июня 1890 г., когда в консистории был утвержден проект «Правил для благочиннических Советов Тобольской епархии» и разослано предписание «сделать, согласно правилам, выбор членов Совета» (Проект 1890). Архиереи, желая избавить консисторское делопроизводство от таких дел, которые «удобно и скорее могли бы решаться на местах» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2362. Л. 4–4 об.), передавали в ведение советов следующие вопросы: рассмотрение жалоб прихожан на членов причта, споры между членами причта по неправильному разделу братских доходов, жалобы на соседние причты «за вмешательство их в приходские дела», семейные несогласия, предоставление сведений епархиальному начальству и т. д. (Проект 1890: 295–296).

Однако впоследствии вновь вернулись к назначению благочинных епархиальным архиереем. Как отмечалось в п. 51. «Инструкции благочинному церквей», он «избирается ... из достойнейших священников и определяется Преосвященным Архиереем (по своему личному и внимательному выбору)...» (Сборник... Приложение 1885: 20). Вывод О. Н. Устьянцевой о сворачивании демократических начал в системе управления Томской епархией, оформившихся в эпоху либеральных реформ 60–70-х гг. XIX в. (Устьянцева 2007: 10–11), подтверждается и материалами Тобольской епархии. Такое положение сохранялось вплоть до конца синодального периода.

По той же причине на Тобольском Севере не создавались благочиннические советы. Этого и не требовало епархиальное начальство: «обязательное учреждение таковых ... не возможно... по местным условиям в Сургутском, Березовском, Туринском и Тарском уездах, – отмечалось в решении консистории, – так как большие пространства между приходами и вообще разбросанность их представляет такую преграду, какая немыслима в срединных губерниях России» (Указ 1890: 292).

Должность благочинного оплачивалась. Причты несли расходы по их содержанию, в том числе и на служебные поездки. Тобольский епархиальный съезд духовенства 1881 г. рассматривал вопрос о назначении постоянного жалования благочинным, в результате которого принимается следующее постановление: «Назначить содержание не менее 120 рублей в год, предоставив благочинническим съездам, смотря по местным условиям и увеличивать оное. Расходы на содержание благочинных отнести одну половину на церковные суммы, а другую на духовенство и назначенное содержание оо. благочинным получать два раза в год, по истечении каждого полугодия» (ГУТО ГА. Ф. И-704. Оп. 1. Д. 96. Л. 415). С подчиненного духовенства налог на жалование благочинному составлял в начале XX в. по 5 руб. на штат (Вопросы 1916: 185).

Церковные учреждения, которые вели переписку с благочинным, можно разделить на выше- и нижестоящие. К первым следует отнести епархиальные, располагавшиеся в г. Тобольске, и окружные – в г. Березове. К подчиненным принадлежали приходы Сургутского уезда, которые при необходимости именно через благочиние обменивались информацией с епархиальной администрацией.

Материалы фонда Сургутского благочиния позволяют выявить объем направлявшейся из консистории корреспонденции, а также дать ей содержательную характеристику. Общее число документов, поступавших в церковный округ, составило в 1856 г. – 139, в 1870 г. – 253, в 1895 г. – 300, 1903 г. – в 323 (Здесь и далее подсчитано по: ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 1, 13, 20, 25), в том числе из ТДК в виде циркуляров и распоряжений в 1856 г. – 89 (включая Березовское духовное правление), в 1870 г. – 99, в 1895 г. – 74, в 1903 г. – 144. *Большая их часть* – указы, предписания, распоряжения ТДК, чаще всего дублирующие соответствующие документы Св. Синода и касающиеся общих вопросов церковной жизни. На *втором* месте находились рапорты, ведомости, уведомления, прошения, акты, поступавшие от причтов: в 1856 г. – 37, 1870 г. – 61, 1895 г. – 178, 1903 г. – 127.

Следует отметить, что в большинстве случаев приходскому духовенству приходилось вести переписку с епархиальными учреждениями не напрямую, а через благочинного.

Если указы ТДК поступали относительно равномерно в течение всего года, то наибольшее количество рапортов от причтов поступало в январе, июне и декабре. Это связано с необходимостью предоставления годовой и полугодовой отчетности (финансовой, статистической). Январские рапорты содержат сведения об остаточных капиталах церквей, кружечных и кошельковых сборах, свечном приходе и расходе², пожертвованиях, рожденьях, браках и смертях в приходе за прошедший год. Аналогичные данные только за первую половину года поступали в июне – августе: исповедные росписи (о бывших и не бывших у исповеди и св. Причастия), рапорты о количестве вновь родившихся, бракосочетавшихся и умерших, уехавших из прихода за первую половину года, о епитимщиках и др. Однако в начале XX в. полугодовая отчетность по приходам уже не прослеживается.

Третья группа – переписка по различным вопросам со светскими учреждениями: мещанскими обществами, инородными управами, уездными исправниками, казачьим батальоном, окружным (уездным) казначейством, отделениями государственного банка, губернским статистическим комитетом, губернатором, участковыми заседателями и др. Они направляли сообщения, прошения, квитанции о получении денег. Здесь динамика поступлений входящей документации выглядит следующим образом: 1856 г. – 4, 1895 г. – 38, 1903 г. – 15.

Еще одна группа – документы, поступавшие от подведомственных епархиальному управлению учреждений. Если в середине XIX в. напрямую к благочинному адресовало свою корреспонденцию только Попечительство о бедных духовного звания, то в 1880-е гг. круг учреждений значительно расширился за счет епархиальных духовных училищ и семинарии, общественно-религиозных организаций (Братство св. вмч. Дмитрия Солунского, Комитет Русского Православного миссионерского общества, Тобольский отдел Императорского Православного Палестинского общества, попечительство Тобольского кафедрального собора), монастырей, Березовского благочиния и т. п.: в 1856 г. – 9, 1895 г. – 33, 1903 г. – 37 (См., напр.: ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 1. Л. 44, 149–150; Д. 20. Л. 47, 49–50, 108, 121; Д. 25. Л. 78–79, 102, 115, 136, 141, 151, 177). Таким образом, наблюдается постепенный рост объемов входящей документации на протяжении всего рассматриваемого периода, особенно заметный в отношении внутрицерковной переписки.

Каковы были функции благочинного? Данный вопрос находил отражение в синодальной инструкции и указаниях епархиального начальства (Права 1900) и практически преломлялся в текущей деятельности руководителя церковного округа.

Первой следует признать финансовую. Через него передавались в ТДК для рассмотрения и утверждения все финансовые ведомости, сметы, а именно: о начислении жалования причтам по полугодиям; о доходе от продажи свеч; венчиковом, кружечном и кошельковом сборах, различных пожертвованиях; о суммах церковных капиталов, размещенных в Московской сохранный казне, отделениях государственного банка в Тобольске, Екатеринбурге; всех видов доходов и расходов церквей и т. п. (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 25. Л. 4, 10, 28, 34, 40, 78, 80, 132, 188–191, 341–352; Д. 22. Л. 191–192). Из консистории направлялись обращения благочинным о взыскании пеней и штрафов с духовенства по решению епархиального начальства. Благочинный два раза в год (декабрь – январь, июнь – июль) составлял требовательные ведомости на выписку свеч для состоящих в его ведении церквей (Журналы 1902: 47).

² Благочинные обязаны предоставлять реестры о количестве проданных свеч в каждой церкви, что служило основой для консистории к проверке представляемого трехрублевого сбора с каждого проданного пуда свеч в пользу епархиального женского училища.

Наблюдается рост числа сборов на епархиальные нужды и в пользу различных благотворительных организаций. Так, если в 1856 г. были отправлены лишь два напоминания от ТДК о кружечных сборах в пользу Попечительства о бедных духовного звания (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 1. Л. 11 об., 149–150), то в 1903 и 1906 гг. «приглашений к пожертвованиям», высланных через ТДК, насчитывалось уже более 20 за год (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 20. Л. 16–16 об.; Д. 25. Л. 5, 7, 10, 36, 40–41, 93, 98–98 об.; Д. 26. Л. 20, 23–23 об., 63, 85, 123–130). Многие общецерковные сборы (тарелочные и кружечные: на духовно-учебные заведения, миссионерские нужды, в пользу Иерусалимской церкви Гроба Господня, на содержание беднейших православных церквей в империи и др.) были ежегодными и проводились в определенные дни церковного календаря, о чем епархиальные власти заранее напоминали благочинному.

Согласно «Инструкции Благочинному...», он избирался «для сохранения порядка в церкви и исправности в ее служителях, на пользу христиан и во славу Божию» (Права 1900: 18). Поэтому его *второй* обязанностью было наблюдение за богослужбной деятельностью духовенства, исправным и своевременным ведением исповедных, метрических, обыскных книг, описей церковного имущества и других бумаг церковного архива по отчетной документации и во время полугодовых объездов вверенной территории (ГУТО ГА. Ф. И-704. Оп. 1. Д. 96. Л. 454–454 об.). Благочинный проверял метрические книги, венчиковые ведомости и др. (Устав 1883: 36). Как отмечалось в одном из указов ТДК, «окружные благочинные обязаны следить за своевременным ведением церковных документов в подведомственных им церквях и побуждать нерадивых» (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 10. Л. 251).

К этой же функции благочинного примыкает рассылка богослужбной, религиозно-нравственной литературы, периодических изданий, использование которых могло помочь приходскому духовенству в исполнении повседневных обязанностей. Через благочинного поступали «Тобольские епархиальные ведомости», «Тобольский епархиальный адрес-календарь». В 1895 г. была отправлена брошюра Григоровского «О родстве и свойстве», предназначенная для определения степеней родства при решении вопроса о допустимости заключения браков между родственниками. В этом же году рассылается выпущенная синодальной типографией книга «Обиход нотного пения» (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. Д. 10. Л. 28, 48, 88, 90, 103, 110–102, 112–113, 143).

На протяжении второй половины XIX – начала XX вв. развитие государственных и общественных институтов приводило к усложнению связей между ними, увеличению объема информационных потоков. Архив бумаг (канцелярии благочинного) хранился в соборах, «частью в квартире» благочинного и был необходим для составления справок.

Благочинному также следовало, надзирая за церковными старостами, обращать внимание на ведение тетради прихода и расхода церковных и свечных сумм, собранных добровольных пожертвований (Ливанов 1871: 416).

В-третьих, следует выделить функции благочинного, связанные с кадровыми вопросами: назначения, перемещения, отпуска, аттестации, поощрения и наказания приходского духовенства, церковных старост и просфорней. Его обязанности ограничивались преимущественно оформлением документов о прохождении службы, составлением ходатайств о награждении подчиненного ему духовенства, информированием священно- и церковнослужителей о принятых ТДК решениях.

К функциям благочинного относилась и выписка билетов для священно- и церковнослужителей, выразивших намерение отлучиться из своего прихода по различным надобностям (покупка жизненно необходимых товаров, лечение, сдача экзаменов и др.) с объяснением причин и сроков отъезда (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 20. Л. 33, 256–258, 272). Как показывает анализ документов, часть священников не воспринимала Тобольский Север в качестве благоприятного для службы места, в отличие от других территорий,

предпочитая быть переведенной на юг епархии иногда даже с понижением в должности (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 20. Л. 269; Д. 22. Л. 205, 334; Д. 25. Л. 137). Однако благочинный в минимальной степени принимал участие в решении кадровых проблем.

Согласно «Инструкции благочинного приходских церквей» (п. 34–35), ему следовало «отбирать все должностные документы от тех священно- церковнослужителей, кои попадут под следствие...». Он также должен, «получив уведомление о смерти, удалении или перемещении священника», немедленно отправиться «в тот приход и, поверив церковное имущество, суммы по документам и дела церковные», передать их «новоопределенному священнику, или же до определения его наличному причту и церковному старосте» (Права 1900: 12).

Благочинному следовало заботиться о том, чтобы места настоятеля приходов не оставались надолго вакантными. В противном случае эти обязанности требовалось выполнять священникам соседних приходов, на Тобольском Севере отдаленных друг от друга иногда на сотни верст. Вот как об этом сообщал сургутский благочинный В. Кайдалов в рапорте на имя преосвященного Варлаама II: «По причине перемещения с. Ларьякского священника Сосунова в с. Романово, Тобольского округа и увольнения за штат село Юганского священника Тверитина, приходы эти, особенно Ларьякский, весьма затруднителен в заведывании ими священниками других приходов. А) по чрезвычайной отдаленности одного от другого; Б) по трудному с этими сообщения, за неимением скотоводства у ясашных, как коней и оленей, так и собак, на которых зачастую приходится священникам проезжать по улусам инородцев. А потому прошу Ваше Высокопреосвященство определить к назначенным приходам местных священников, дабы дело Божие не останавливалось, в противном случае могут умирать без крещения младенцы...» (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 13. Л. 102–102 об.).

По указу ТДК в Ларьяк был назначен «епитимийный» священник из с. Шатровского Ялуторовского уезда К. Тверитин. В Югане оставили прежнего настоятеля И. Тверитина, до этого отрешенного от должности «за повенчание малолетней девочки на ясашном» (ГУТОГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 13. Л. 102–102 об., 147, 170). Данный выбор свидетельствует о «кадровом голоде», наблюдавшемся на севере Западной Сибири. Рассчитывать на присылку образованных, получивших полное семинарское образование духовных лиц не было оснований. На наш взгляд, сами благочинные подобную ситуацию понимали и, судя по рапортам, констатировали, что от таких пастырей «много нельзя требовать», особо не порицали причты, не настаивали на жесткости со стороны епархиальных властей по отношению к ним.

Аналогичная ситуация, кстати, наблюдалась на низшем уровне светских органов власти. При назначении кандидата в волостное правление на должность писаря в малолюдных волостях, по замечанию земского заседателя Кондинского участка Березовского округа А. Титова, «всегда является затруднение в приискании кандидата, и за неимением лучшего необходимость заставляет замещать эту вакансию малограмотным, не знающим дело лицом, а в противном случае пришлось бы запереть на замок канцелярию волостного правления» (Титов 2005: 87–88).

К *четвертой* функции благочинного можно отнести выполнение предписаний духовного начальства в отношении хозяйственных дел прихода. То же можно сказать и о документах, отправленных из ТДК, по общему надзору за благоустройством церквей, порядком в церковном хозяйстве.

Через благочинного консистория контролировала обновление или улучшение церковных построек, утверждение строительных комитетов, согласование проектов церквей, уход за кладбищами, составление описей имущества церкви. Данная задача в определенной степени перекликается с вышеупомянутой финансовой, поскольку содержание храма «в благолепном виде» требовало денежных «вливаний» со стороны

прихожан. Согласованию подлежали не только финансовые сметы и отчеты, но и выбор подрядчиков, составление приговора жителями на проведение строительных работ, заготовка материала. Поток переписки по этому вопросу между консисторией – благочинным – приходами идет во все возрастающем количестве, достигая в 1903 г. 9,3% от общего объема входящей документации. Возможно, данное явление связано с активизацией храмового строительства в крае, что в свою очередь объясняется притоком переселенцев на Тобольский Север в начале XX в., а также повышением требований со стороны епархиального начальства к качеству церковных построек.

Благочинный должен был регулярно информировать Тобольск обо всех этапах строительных или ремонтных работ – от первоначального замысла до составления акта приемки. В частности, переписка о строительстве ваховской Богоявленской церкви велась целый год. ТДК требовала от благочинного предоставлять разнообразные сведения: о составе строительного комитета, какие материалы используются, кто будет их заготавливать (сельское общество или подрядчик), достаточно ли будет собранных наличных средств на постройку, удобно ли место для храма и мн. др. В конце года грамота на сооружение здания была получена (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 25. Л. 14, 16, 19, 94–94 об., 152, 308–308 об.).

Местная особенность заключалась в использовании в качестве необходимого средства передвижения по приходу водного транспорта. В частности, в 1898 г. от причта Христорождественской церкви с. Верхне-Лумпокольского поступил рапорт «об исходотайствовании» у гражданского начальства о приобретении им крытой лодки для поездок по приходу. В ответе консистории благочинному предписывалось поговорить с прихожанами, убедить их, «что расход будет не обременительным по 20 коп. с души».

Пятая обязанность благочинного – наблюдение за морально-нравственным состоянием прихожан и причта, их семейной жизнью, материальным положением. Благочинный в своих рапортах указывал, были ли совершаемы духовенством какие-либо проступки – злоупотребление алкоголем, несвоевременное отправление треб (на какой день был отпет покойник) и церковных служб, самовольные отлучки из прихода, недочеты в ведении приходской документации.

Однако подобных документов встречается немного. Так, благочинному предписывалось принять меры по увещанию жены березовского мещанина «о прекращении супружеского несогласия», т. к. женщина проживает в г. Сургуте вдали от мужа. О результатах увещания следовало донести в консисторию (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 22. Л. 3–4, 9–10).

Еще один пример – рапорт священника ларьякской церкви Е. Словцова от 1 апреля 1885 г. о бедственном положении псаломщика В. Вергунова, который, имея семерых детей и скудное содержание, лишен возможности получить в кредит хлеб и от инородной управы, и от русских торговцев. Поэтому настоятель просил выдать своему подчиненному 20 руб. из церковных сумм в счет будущего жалованья (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 16. Л. 80–80 об.).

Через благочинного передавалась родителям аттестация учеников от смотрителей духовных учебных заведений – семинарии и епархиальных училищ. Благочинные также обязывались наблюдать за поведением учащихся во время их пребывания в доме родителей, «доносить о всяком знакомстве воспитанников с ссыльными и политически неблагонадежными» (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 20. Л. 25, 164, 343–344; Д. 25. Л. 228, 320).

От благочинного запрашивались сведения о состоянии народного образования в крае и мерах, необходимых для его развития. В частности, 28 июня 1885 г. Тобольский епархиальный комитет Русского Православного миссионерского общества предложил доставить сведения о том, при каких церквях можно открыть начальные миссионерские

школы, кто в них будет обучаться, какие нужны учебные принадлежности. В свою очередь комитет обещал по мере возможности помогать денежными пособиями на приобретение учебников и на выплату жалования лицам, ведущим обучение.

Согласно указу ТДК, настоятель уездного собора должен был проводить предварительную цензуру проповедей, произносимых приходскими священниками в городских церквях в воскресные, праздничные и высокаторжественные дни. Однако на Тобольском Севере в каждом из двух городов имелось лишь по 2–3 священника. Поэтому вряд ли эта функция была для благочинного слишком обременительна.

Задачи благочинного не ограничивались делами, связанными с церковью. На него, как и на приходских священников, возлагалась обязанность информировать население о важнейших событиях, произошедших в стране (ГУТО ГА. Ф. И-189. Оп. 1. Д. 52. Л. 70–70 об.). К их числу относились объявления о начале войны и заключении мира, бракосочетании царствующих особ, рождении членов императорской семьи, «покушении на священную жизнь его величества», проведении общественно-политических реформ и др. В годы Первой мировой войны задача благочинных состояла в том, чтобы убедить население «выполнить патриотический долг» и принять участие в подписке на облигации военного займа для нужд обороны страны (Второй 1916: 442; Война 1916: 866; От Тобольской 1916: 559–560).

На благочинного могли возлагаться и своего рода «экстраординарные» обязанности, не упоминавшиеся в синодальной инструкции. Например, в 1892 г. ему было поручено предоставить географические карты приходов «с указанием рек, болот, лугов и лесов», числа жителей. В 1850-х гг. сургутский благочинный В. А. Кайдалов производил опыты по посеву хлебов, собирал информацию о сельскохозяйственных экспериментах местного населения (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 18. Л. 7–7 об., 126; Д. 1. Л. 10 об.; Цысь 2013: 315–316). К этой же группе обязанностей благочинного может быть отнесено и разрешение (относящееся, в большей степени, к приходам) оповещать население о пожарах и наводнениях с помощью церковных колоколов.

Благочинный обязан был дважды в течение года обзирать церкви и причты, «примечая и наведываясь, все ли так делается, как в инструкции предписано». Обезжая свой округ, окружной священник проверял состояние церковных документов, «свидетельствовал об исправности и неисправности их», следил за выполнением служебных обязанностей причтами, «увещевал» прихожан, чтобы они «жили честно по евангельским законам» и др. (Инструкция 1885 Приложение: LIX).

Значение подобных инспекций определялось еще и тем, что позволяло благочинному объективно оценить деловые качества своих непосредственных подчиненных – приходских священников.

Разбросанность церквей и удаленность от местожительства благочинного существенно увеличивали продолжительность этих поездок. Судя по рапортам, благочинным «низового края» приходилось употреблять на каждое обозрение церквей две, три, а иногда и четыре недели. В одном из годовых отчетов епископ Антоний, отмечая все тяготы поездок благочинных Березовского, Сургутского уездов, пришел к выводу, что «если бы о.о. [отцы] благочинные этих уездов точно исполняли требование Инструкции³ о двухкратности в год посещения всех приходов, то им почти все время пришлось бы быть в разъезде» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2361. Л. 4). Поэтому преосвященный ограничил обязанности благочинного одной поездкой.

На основании синодальной, а также специально разрабатываемых епархиальных инструкций и форм окружные священники составляли подробные годовые отчеты и полугодовые «обозрительные» рапорты (См., напр.: ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 11. Д. 1523.

³ Инструкция благочинным Тобольской епархии, составленная консисторией в 1888 г., состояла из 22 пунктов.

Л. 333–336 об.) о религиозно-нравственном и материальном состоянии благочиния, а также «метрический экстракт», клировые и прочие ведомости. В июле и январе каждого года благочинные «доносили Преосвященному» о состоянии вверенных их попечению общин. Тобольские архиереи были заинтересованы в своевременной и обстоятельной информации от благочинных округов, по которой формировалось определенное представление об их нуждах, «потребностях и недостатках», что впоследствии находило отражение в «годовом донесении Преосвященного о состоянии епархии» Св. Синоду (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1698; Циркулярные 1913: 74–79). Через официальный отдел ТЕВ консистория напоминала благочинным о скорейшем предоставлении отчетных сведений (От Тобольской 1916: 27).

С конца 1880-х гг. на благочинного возлагались обязанности по руководству церковными школами. В 1888 г. были утверждены правила, разрешающие учреждение уездных отделений Тобольского епархиального училищного совета (создан 30 ноября 1884 г.), а также регламентирующие их деятельность. Такие отделения возникли в 12 городах Тобольской епархии, в том числе в Березове и Сургуте. Задачи наблюдателя церковных школ (он же – председатель училищного совета) заключались в инспектировании заведующих школ и учителей, выполнении цензорских обязанностей по отношению к содержанию образования. Наблюдатель должен был способствовать материальному обеспечению школ: рассылать жалованье преподавателям, деньги на постройку школьных помещений, содействовать приобретению учебных пособий и др. Он же заведовал книжными складами, собирал сведения о числе необходимых каждой школе учебников, распределял их в пределах своего округа, председательствовал в комиссии по испытанию учеников на получение ими льготных свидетельств по воинской повинности, выпускных экзаменов, нередко вел переговоры с сельскими властями, обществами на предмет помощи школьному делу, составлял итоговый отчет о работе школ на территории благочиния. На благочинных возлагалось наблюдение за преподаванием таких предметов, как Закон Божий, церковно-славянская грамота, церковное пение в начальных учебных заведениях всех типов. В полугодовых отчетах благочинные были обязаны сообщать о результатах своих наблюдений.

В частности, в 1913/1914 уч. г. сургутский благочинный пробыл в пути 30 дней, преодолев в общей сложности 1714 верст и посетив 6 школ по одному разу и 7 по два раза. В двух школах он присутствовал на выпускных экзаменах (Школьный 1915). Задача заключалась не только в том, чтобы указать на выявленные недостатки и потребовать их устранения, но в том, чтобы помочь в организации школьного дела. При необходимости наблюдатели могли даже проводить «образцовые» уроки для неопытных педагогов.

В целом, проведенное исследование подтверждает ранее высказанную мысль об усложнении обязанностей благочинного в течение второй половины XIX – начала XX вв., возрастании объемов получаемой и необходимой для исполнения документации. Следует согласиться с мнением анонимного автора «Православного собеседника», в 1905 г. вполне однозначно охарактеризовавшего те трудности, с которыми приходилось сталкиваться как благочинному, так и приходскому священнику в начале XX в.: «Он, как и сельский учитель, давно уже является для казны дешевым сельским чиновником, которому можно поручить и заведование школой, и регистрацию прихожан, и даже фельдшерские и агрономические обязанности. Загляните в журналы входящих и исходящих бумаг любого сельского батюшки и вы удивитесь, откуда набираются эти сотни номеров. Указы, циркуляры, предписания и отношения.., в результате – ежедневные отчеты, ведомости, выписи и журналы...» (Цит. по: Бернштам 2005: 377).

Благочинный выступал в качестве контролирующей инстанции, обязанной следить за исполнением поступающих от епархиального начальства распоряжений, наблюдать за исправным совершением приходскими причтами богослужения, треб, проповедованием

слова Божия. Он собирал сведения для различных отчетов, необходимых Св. Синоду и статистическим комиссиям. Кроме того, благочинный выполнял и ряд функций, характерных для светского чиновника.

Литература

Бернштам Т. А. 2005. Приходская жизнь русской деревни: Очерк по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение.

Война и государственный заем. 1916 // ТЕВ 42. Отд. неофиц., 866–867.

Вопросы, подлежащие обсуждению и решению очередного (1916 г.) общепархиального съезда депутатов духовенства и церковных старост Тобольской епархии. 1916 // ТЕВ 16. Отд. офиц., 182.

Второй Военный 5½-процентный заем 1916 г. 1916 // ТЕВ 42. Отд. офиц., 441–442.

Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске».

Журналы общепархиального съезда духовенства 1901 года. 1902 // ТЕВ 4. Отд. офиц., 41–75.

Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1870 год. 1871. СПб.: в Синодальной типографии.

Инструкция благочинному церковей // Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. 1885 / Сост. Т. Барсов. Т. 1. СПб.: в Синодальной типографии. Приложение к ст. 653., XLVIII–LXI.

Ливанов Ф. В. 1871. Устав духовных консисторий, изъясненный 1. Полным собранием свода законов Российской империи. 2. Статьями духовного регламента. 3. Указами святейшего Синода...: С прил. Подлинного текста. 1. Инструкция благочинным белого духовенства. 2. Инструкции благочинным монастырей...: Первый полный с объясн. сборник действующих по Духовному ведомству узаконений: Настольная книга / Изд. Юристов под ред. Адвоката Ф. В. Ливанова. СПб.: тип. М. Хана.

От Тобольской духовной консистории. 1916 // ТЕВ 3. Отд. офиц., 27–28.

От Тобольской духовной консистории. 1916 // ТЕВ 44. Отд. офиц., 559–560.

Памятная книжка для Тобольской губернии на 1864 год. 1864 // сост. В. Ильин. Тобол. губ. стат. комитет. Тобольск: Тип. Тобольского Губернского правления.

Памятная книжка Тобольской губернии на 1913 год / Тобол. стат. комитет. 1913. Тобольск: Губ. тип.

Права и обязанности благочинного приходских церковей: По действующим церковно-гражданским законоположениям, руководственным указам Святейшего Синода и распоряжениям Епархиального Начальства. 1900. М.: Унив. тип.

Проект правил для благочиннических Советов Тобольской епархии. 1890 // ТЕВ 13–14, 293–299.

Полное собрание законов Российской империи 1-е. Т. XXXVIII. № 29711.

Российский государственный исторический архив.

Руководственные для православного духовенства указы Святейшего Правительствующего Синода: 1721–1878. 1879. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К.

Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания. 1885 / Сост. Т. Барсов. Т. 1. СПб.: в Синодальной типографии.

Скутнев А. В. 2011. Институт благочинного в системе управления Русской православной церкви в пореформенную эпоху // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2(8), 180–182.

Смолич И. К. 1997. История Русской Церкви. 1700–1917. Кн. VIII. Ч. I. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.

Титов А. В. 2005. Где тонко – тут и рвется: заметка о Березовском крае // Подорожник: Краеведческий альманах / Ред.-сост. В. К. Белобородов. Тюмень: Мандр и Ка. Вып. 1, 87–98.

Указ Его императорского величества, самодержца всероссийского, из Тобольской духовной консистории, благочинным и причтам церковей Тобольской епархии. 1890 // ТЕВ 13–14. Отд. офиц., 291–293.

Устав духовных консисторий. 1883. СПб.: Синодальная типография.

Устьянцева О. Н. 2007. Система управления Томской епархией в XIX – начале XX в. // Русская Православная Церковь юга Западной Сибири (XIX–XX вв.): исторические очерки. Кемерово: Кузбассвузиздат, 3–26.

Циркулярные указы и распоряжения, собранные П. С. Антоновым и изданные под ред. секретаря Томской Духовной Консистории за 16 лет (с 1898 по 1 ноября 1913 г.). 1913. Томск: Т-во «Печатня С. П. Яковлева».

Цытин Владислав, прот. 2002. Благочиннический округ // Православная энциклопедия. Т. 5, 338–339.

Цысь О. П. 2013. Научная деятельность православного духовенства Тобольского Севера в XIX – начале XX вв. // Актуализация исторического знания и исторического образования в современном обществе. Ежегодник. XVII всероссийские историко-педагогические чтения: Сб. науч. статей. Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т. Ч. 2, 314–324.

Список сокращений

ГУТО ГА – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске»

ТДК – Тобольская духовная консистория

ТЕВ – Тобольские епархиальные ведомости

*O. P. Tsys'
Nizhnevartovsk, Russia*

**SURGUTSKY BLESSING - FROM THE HISTORY OF MANAGEMENT OF NORTH-EASTERN
PARTS OF THE TOBOLIAN DIOCESE IN THE XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURIES**

Abstract. The article examines the role of the dean in the administration of the clergy in the north of the Tobolsk diocese. It is noted that the significant size of the diocese, the lack of regular transport communication led to a voluminous correspondence, and the remoteness of the region – to procrastination in solving cases.

Keywords: Tobolsk North; clergy; deanery, church institutions, Tobolsk diocese.

About the author: Tsys' Olga Petrovna, candidate of historical sciences, associate Professor of chair of history of Russia, Nizhnevartovsk State University.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ НАСТОЯТЕЛЕЙ ЛАРЬЯКСКОЙ ЗНАМЕНСКОЙ ЦЕРКВИ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ (XVIII – ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX вв.)

Аннотация. В статье приводятся характеристика, краткие биографические данные настоятелей старейшего храма Нижевартовского района – ларьякской Знаменской церкви с момента его постройки в начале 1770-х гг. до закрытия в 1930-е гг. Отмечается, что первоначально настоятелями являлись представители местных священнослужительских династий: Кайдаловы, Вергуновы. С середины XIX в. в ларьякский приход назначаются также выходцы с юга епархии или из Европейской России.

Ключевые слова: Сибирь; Русская Православная церковь; Тобольская епархия; приход; священники.

Сведения об авторе: Цысь Валерий Валентинович¹, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет»; Цысь Ольга Петровна², кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

Контактная информация: 628602, Тюменская обл., Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, ул. Ленина, 56, тел.: (3466) 27-35-10; e-mail: roshist@mail.ru^{1,2}

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

История ларьякской Знаменской церкви – старейшего храма на территории Нижевартовского района – привлекала внимание ряда современных исследователей как в обобщающих, так и в специальных работах (Солодкин 2002; Шашков 2003; Цысь 2017). Однако комплексного анализа процесса создания и начала функционирования храма и его прихода до настоящего времени не проводилось. Ее изучение поможет понять особенности вовлечения ваховского края в социокультурную сферу российского государства.

До начала XVIII в. основная масса местного населения не была затронута христианизацией. В эпоху Петра I процесс укрепления властной вертикали требовал, в том числе, и унификации государственной идеологии. Вопрос о массовом крещении аборигенов был впервые поставлен еще в 1700 г. Для реализации данного намерения выбор пал на воспитанника Киево-Могилянской академии, эконома Киево-Печерской лавры и наместника брянского Свенского Успенского монастыря Филофея Лещинского, который был хиротонисан в сан митрополита Тобольского и Сибирского в январе 1702 г. Прибыв в Тобольск, преосвященный с рвением взялся за порученное ему дело. С 1712 г. сам Филофей совершал миссионерские поездки на Тобольский Север, где в течение следующих полутора десятилетий были крещены тысячи язычников. В 1716 г. преосвященный посетил территорию ваховского края, где крестил основную массу местного населения.

Долгое время на Вахе собственного храма или хотя бы часовни не было. Жители окормлялись священниками, приезжавшими из Тазовского, Нижне-Лумпокольского или Верхне-Лумпокольского приходов. Строительству церкви предшествовала подача в июле 1770 г. прошения от имени князцов Михаила Лейтина, Никиты Прасина и «лучших людей ... с товарищи». Священник Яков Яковлевич Кайдалов был поставлен ко вновь возводимому храму в этом же году. Ему же было предписано иметь в строении «рачительное старание». В январе 1771 г. рассматривался вопрос о назначении ему в помощь дьячка сургутской Троицкой церкви Алексея Кайдалова (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 2. Д. 2833. Л. 2).

Весной 1771 г. сургутский заказчик Никифор Кайдалов (он был братом Я. Я. Кайдалова) привез в Ларьякские юрты шесть плотников, подряженных для строительства, во главе с сургутским крестьянином Иваном Тетюцким. Наблюдал за ходом работ сам

настоятель. К осени 1771 г. работы в целом были завершены. Ларьякская Знаменская церковь была освящена 19 сентября 1772 г. сургутским заказчиком Н. Я. Кайдаловым.

Приход не может существовать без причта: священно- и церковнослужителей, на которых возлагается исполнение богослужений и треб. Среди местного духовенства встречалось немало выходцев из среды служилых людей. В Сургутском крае одним из наиболее многочисленных являлся род Кайдаловых. Сургутский казак, затем священник, духовный заказчик А. Д. Кайдалов был одним из сподвижников Филофея Лещинского. В 1761 г. его внук протопоп Иван Кайдалов писал: «...дед мой покойной, бывшей сургуцкой заказчик священник Алексей Данилов сын Кайдалов по указу Петра Великого ... просветил святым крещением северной страны идолопоклоннических народов сот до семи человек...» (Шашков 2003: 29). Один из сыновей Алексея – Яков – в середине XVIII в. являлся протопопом сургутского Троицкого собора и сургутским заказчиком. В свою очередь сын последнего, тоже Яков, был назначен первым настоятелем вновь построенной ларьякской Знаменской церкви. Всего же в конце XVIII в. в четырех из шести церквей Сургутского заказа служили представители этого многочисленного рода.

На протяжении примерно столетия с момента основания ларьякского прихода в нем, как и в других на Тобольском Севере, состояло в штате три священно- и церковнослужителя: священник, дьячок и пономарь (причетник). С 1877 г. по новому, Высочайше утвержденному расписанию приходов и причтов, в штате оставили только священника и пономаря (ГУТОГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 30. Л. 69–69 об.).

Должности священно- и церковнослужителей занимали обычно сыновья представителей духовенства, чьи предки достаточно давно уже поселились на Тобольском Севере, – Вергуновы, Тверитины, Кайдаловы. С последней четверти XIX в. в Ларьяк стали назначаться также и выходцы из других, в том числе европейских районов страны (см. табл. 1).

Таблица 1

Настоятели Ларьякской Знаменской церкви

Годы	ФИО	Примечания
1770–1804	Кайдалов Яков Яковлевич	Род. ок. 1743 г. Служил дьячком в Сургутской Троицкой церкви. Произведен в дьяконы в августе, в священники – в сентябре 1770 г. и определен настоятелем Ларьякской Знаменской церкви. Похоронен в селе Ларьякском в 1804 г.
1804–1850	Вергунов Василий Иванович	Род. ок. 1777 г. Дьяческий сын. Обучался в низшем отделении Тобольской духовной семинарии. В Ларьякской церкви с 10 июля 1804 г.
1852–1854	Николаевский Ксенофонт	Сведений нет.
1855–1860-е	Вергунов Александр Васильевич	Сын В.И. Вергунова. С 1836 г. по 1839 г. был дьяконом в этой же церкви. С 1850 г. служил священником Нижне-Лумпокольской церкви.
1866–1869	Сосунов Александр	Род. ок. 1842 г. Дьяческий сын. Обучался в Тобольской духовной семинарии. 27 февраля 1866 г. рукоположен в св. Ларьякской церкви. Переведен в с. Романовское Тобольского уезда. С 1903 г. протоиерей. Умер не ранее 1913 г.
1870–1873	Тверитин Каллистрат Петрович	Род. ок. 1842 г. Дьяческий сын. Обучался в Тобольской духовной семинарии. Переведен из с. Шатровского Ялуторовского уезда.
1875–1882	Добромыслов Афиноген Федорович	Род. ок. 1835 г. в Рязанской губ. Дьяческий сын. Обучался в Тобольской духовной семинарии в низшем отделении. С 1853 г. пономарь в Тарском, затем Курганском округах. С 1866 г. дьячок в Ишимском Богоявленском соборе, в 1867 г. рукоположен в дьяконы. 16 марта 1875 г. рукоположен к Ларьякской церкви священником.

1882–1887	Словцов Евгений Михайлович	Род. ок. 1855 г. Сын пономаря. Обучался в низшем отделении Тобольской духовной семинарии. Затем состоял в штате Тобольской духовной консистории. Посвящен в стихарь и определен и. д. псаломщика в Троицкую церковь с. Викуловского Тарского округа. Рукоположен в священники Ларьякской Знаменской церкви в июне 1882 г. Переведен в с. Карасульское Ишимского округа. Умер в 1901 г.
1888–1895	Силин Николай Алексеевич	Род. ок. 1843 г. Дьяческий сын. Уволен из среднего отделения Тобольской духовной семинарии, определен дьяконом с посвящением в стихарь 13 февраля 1863 г., 6 января 1874 г. рукоположен в диакона. Служил в Сургутской миссии. 24 января 1888 г. рукоположен в сан священника к Ларьякской церкви. Переведен в Знаменскую церковь с. Шабурово Туринского уезда. Умер в 1900 г.
1895–1905	Самодуров Антоний Лукьянович	Род. в 1849 г. или 1850 г. Обучался в Соловецком братском училище. В 1878 г. определен послушником в Кондинский Свято-Троицкий монастырь. С 1887 г. служил в различных церквях Тобольской епархии. Рукоположен в дьяконы в 1892 г., в священники в 1895 г. Переведен в Мало-Атлымскую церковь Березовского уезда. В 1915 г. награжден набедренником. Умер между 1915 и 1917 гг.
1905–1910	Майзаков Александр Николаевич	Род. в 1874 г. в Ишимском округе Тобольской губ. Из семьи чиновника. Обучался в Тобольской духовной семинарии. Рукоположен в дьяконы в 1896 г., в священники в 1898 г. Служил в Кондинском Свято-Троицком монастыре в 1898–1901 гг. В 1911 г. запрещен в священнослужении, переведен псаломщиком в Кугаевскую церковь Тобольского уезда.
1911	Собрин Афиноген Васильевич	Священник Нижне-Вартовской Сергиевской церкви в 1908–1911 гг. И. о. Ларьякского священника после того, как Нижне-Вартовская церковь сгорела в январе 1911 г.
1912–1914	Цветаев Петр Гаврилович	Род. в 1870 г. Сын священника. Обучался в духовном училище. Рукоположен в дьяконы в 1905 г. В 1912 г. рукоположен в священники Ларьякской церкви. В феврале 1914 г. переведен в с. Шадринское Ялуторовского уезда. В июле 1929 г. приговорен к 3-м годам лишения свободы по 58 ст. УК. Дальнейшая судьба неизвестна.
1914–1916	Коледа Петр Игнатьевич	Род. в 1861 г. Сын священника. Образование домашнее. Псаломщик с 1889 г. Рукоположен в дьяконы в 1892 г.
1916–1931	Вергунов Арсений Гордиевич	Род. в 1863 г. в с. Верхне-Лумпокольском. Сын священника. Правнук В.И. Вергунова. Обучался в подготовительном классе Тобольской духовной семинарии. Определен в 1882 г. послушником в Абалакский монастырь. С 1889 г. служил в Нижне-Лумпокольской, Юганской, градо-Сургутской, Нижне-Вартовской, Покурской церквях. В 1915 г. рукоположен в дьяконы, затем в священники. В Ларьяке с сентября 1916 г. Расстрелян как участник антисоветского «заговора» в 1937 г.

Дети священников, как правило, продолжали дело отцов. Так, у первого настоятеля ларьякской церкви сын Михаил стал дьячком, а другой сын – Андрей – священником (в 1829–1832 гг. служил в сургутской Троицкой церкви). Старший сын второго настоятеля – В.И. Вергунова – Иван был определен в причетники ниже-лумпокольской церкви в возрасте 11 лет! (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 7. Д. 1675. Л. 1а). Другой сын – Михаил в 1821 г. в возрасте 15 лет определен в причетники к градо-березовской Воскресенской церкви (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 9. Д. 127. Л. 2).

Ларьякский приход из-за удаленности, разбросанности селений, сложных природно-климатических условий не считался особо привлекательным местом прохождения службы для большинства духовенства. Предпочтение долгое время отдавалось местным уроженцам.

Священники – выходцы из других регионов – могли оказаться на севере, как правило, по трем причинам.

Во-первых, перевод сюда в некоторых случаях являлся наказанием для провинившихся. Так, по указу ТДК в Ларьяк был назначен «епитимийный» (т. е. совершивший какой-то проступок) священник из с. Шатровского Ялуторовского уезда К. П. Тверитин (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 13. Л. 147–147 об.). Определением Тобольской духовной консистории от 5 октября 1894 г. «отрешен от должности» и низведен в причетники Н. А. Силин за «нетрезвость, буйство и вообще неблаговидное поведение» (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 20. Л. 186–186 об.).

Среди проступков, помимо «нетрезвости», которые вменялись в вину местному духовенству, называются еще частые отлучки из Ларьяка в Сургут. Некоторые священники, в частности Н. А. Силин, использовали любую возможность, чтобы побывать в окружном центре (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 17. Л. 10–10 об.). Для приезжего человека, не являвшегося уроженцем Тобольского Севера, жизнь в замкнутом тесном мире небольшого инородческого селения могла показаться крайне тяжелой.

Второй причиной могло быть стремление продвинуться по службе. Дьякон или псаломщик из прихода юга Западной Сибири досрочно рукополагался в священники с условием, что он продолжит службу на севере епархии. Здесь он должен был проработать какое-то, иногда весьма продолжительное время, прежде чем просить об обратном переводе. В качестве примера можно привести следующий случай. В сентябре 1884 г. Тобольская духовная консистория отказала ларьякскому священнику Е. М. Словцову в назначении в другой приход. На прошении была наложена резолюция архипастыря: «Словцов рукоположен во священники, только по тому, что пожелал служить в ларьякском приходе. Почему другого места в епархии ему не будет дано» (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 15. Л. 184).

Это было характерно в целом для Тобольского Севера в данный период. Вот что писал преосвященный Антоний после обозрения приходов Сургутского и Березовского уездов в 1898 г.: «Многие из священников низового края смотрят на свои приходы как на временные, переходные станции к получению приходов с русским населением, почему и не стараются изучить язык инородцев, ни ознакомиться ближе с их бытом, верованиями. Известно, например, что многие из клира, не получившие достаточного образования и не надеющиеся достичь священного сана, с посылкою их в приходы центральной местности епархии, видя затруднения Епархиального начальства, изъявляют желание служить священниками в низовом крае, получают желаемое, и затем, прослужив год-два, под разными благовидными, часто вымышленными предлогами, стараются перепроситься в другие округа. Вследствие этого, от всех таковых лиц Консистория полагает требовать обязательства прослужить в низовых инородческих приходах не менее пяти-шести лет, с обязательством изучить язык инородцев» (ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 22. Л. 138 об.).

Третьей причиной следует признать искреннее стремление священно- и церковнослужителей принести пользу в отдаленном, слабоосвоенном крае, где имелись возможности проявить свои качества проповедника и духовного наставника среди «простодушных детей природы» – инородцев (во всяком случае, такое восприятие коренного населения господствовало тогда в сознании интеллигенции). Последние причины стали заметным фактором в пореформенную эпоху и в начале XX в.

Уровень подготовки северного духовенства первоначально был невысок, о чем сохранились свидетельства в документах XVIII в. Еще Филофей Лещинский сокрушался по этому поводу. За несколько десятилетий после него на Тобольском Севере ситуация принципиально не поменялась.

Так, по доношению Сургутского духовного правления за 1788 г. «Уездные священники в г. Сургут приезжают редко и не ежегодно, а паче в Святую

Четырдесятницу никогда и не бывали, а закашик хотя и бывает в уездных церквях для осмотра церквей летним временем, но только проездом, ездит своим коштом. По слухам помянутых волостей [Лумпокольской и Ларьякской] священники в церквях в святую четырдесятницу преосвященных литургий не проводят и установлено, что священники тех церквей не умеют совершать службу и прибывают по домам и от того не бывают в Четырдесятницу и в г. Сургуте, хотя и вызываются правлением» (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 4. Д. 240. Л. 2).

Со стремлением повысить качество обучения духовенства связаны и попытки организации латинских и славяно-русских школ на Тобольском Севере в конце XVIII в. Законом от 6 декабря 1829 г. было разрешено епархиальным архиереям в случае затруднения в некоторых епархиях «в замещении священно-служительских вакансий в церковных причтах по недостатку кандидатов священства, окончивших курс богословских наук в семинариях» рукополагать в священники «благонадежных дьяконов», не закончивших семинарию (О разрешении 1882: 159–160).

Лишь становление и развитие системы начального и духовного образования позволило улучшить ситуацию, по крайней мере, в отношении священников, которые хоть какое-то время (от одного года и более) находились в стенах семинарии или духовного училища. Уже с середины XIX в. должности настоятелей приходов занимали люди, имеющие соответствующее образование и подготовку.

Среди наиболее известных членов ларьякского причта следует остановиться на нескольких, наиболее известных фигурах.

О первом ларьякском священнике биографических сведений сохранилось мало. Известно, что его супруга Евдокия Петровна родилась около 1754 г. Его сын Михаил продолжил службу в приходе дьячком. Назначен он был в ларьякские священники еще до окончания строительства храма в 1770 г. по просьбе будущих прихожан. Возможно, на такой выбор повлиял тот факт, что сургутским заказчиком состоял его брат – Никифор, который и мог во время инспекционной поездки подсказать местным жителям его кандидатуру. Настоятель, как следует из его аттестата, «в чтении и пении изряден и несомнителен», в неблагоприятных поступках не был замечен (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 2. Д. 2412. Л. 16).

Второй священник – Василий Иванович Вергунов – начинал службу в сургутской Богородице-Рождественской церкви в 1791 г. пономарем, в 1799 г. переводится в ваховскую (с. Локосово) церковь пономарем, а в 1804 г. – священником к ларьякской Знаменской церкви. В этом же году утверждается депутатом Сургутского уезда. В 1828–1829 гг. исполнял обязанности благочинного. В 1818 г. был награжден бронзовым крестом (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 17. Л. 53–54), в 1848 г. – фиолетовой скуфьей. Василий Иванович сыграл большую роль в строительстве здания новой церкви в Ларьяке, в открытии первой на Тобольском Севере сельской школы для инородческих детей.

Сын В. И. Вергунова Михаил служил некоторое время в г. Березове в Воскресенской церкви. Другой сын Петр родился в 1811 г., служил в этой же церкви дьяконом с 1840 г. (ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 19. Л. 48 об.–49), в 1862 г. был уволен по болезни, жил на попечении своего сына Василия (родился около 1844 г.). Василий Петрович Вергунов служил псаломщиком в ларьякской Знаменской церкви с того же года. Эту должность он исполнял около 30 лет. Священником стал сын В. П. Вергунова Петр (родился в 1883 г.). Он служил в различных приходах Тобольской епархии как до революции, так и в советское время. В 1937 г. был арестован и по приговору тройки Омской УНКВД расстрелян в Тюмени.

Таким образом, на протяжении шести поколений представители рода Вергуновых служили в храмах Тобольского Севера, составляя династию священно- и церковнослужителей. К этому же роду принадлежал и последний из священников ларьякской церкви – Арсений Гордиевич Вергунов. Он был внуком старшего из сыновей

Василия Ивановича – Ивана Васильевича. У последнего один из сыновей – Гордий Иванович (1837–1910 гг.) – служил дьяконом в различных церквях Тобольского Севера, с 1872 г. по 1896 г. занимал должность сотрудника Сургутской православной миссии. Брат Гордия и дядя Арсения – Нестор Иванович Вергунов (ок. 1834–1910 гг.) – несколько десятилетий был настоятелем самаровской Покровской церкви, другом семьи Лопаревых.

Судьба последнего ларьякского священника сложилась трагически. По сведениям секретаря Ларьякского райисполкома И. В. Борщева, в июне 1928 г. А. Г. Вергунов обещал отказаться от сана и даже отречься от Бога. На этот счет в томской газете «Красное знамя» даже была напечатана его статья. Однако священник отказался переводить ее на хантыйский язык и выступать перед коренными жителями с призывом последовать его примеру. А. Г. Вергунов уехал в Александровский район в с. Криволуцкое (ранее – Верхне-Лумпокольское), где жил с сыном и занимался сапожным ремеслом. 18 августа 1937 г. его арестовали. Вероятно, А. Г. Вергунов проходил по известному делу РОВС – контрреволюционной повстанческой организации, якобы существовавшей в Сибири. По этому делу осудили и других представителей духовенства, в частности, архиепископа Иннокентия (Летяева). 10 сентября Арсений Вергунов приговаривается к расстрелу, а 6 октября 1937 г. приговор приводится в исполнение. В августе 1989 г. А. Г. Вергунов был реабилитирован (Жертвы политического террора).

Литература

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 2. Д. 2412.

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 2. Д. 2833.

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 4. Д. 240.

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 7. Д. 1675.

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 9. Д. 127.

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 17.

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 19.

ГУТО ГА. Ф. И-156. Оп. 19. Д. 30.

ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 15.

ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 17.

ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 20.

ГУТО ГА. Ф. И-191. Оп. 1. Д. 22.

Жертвы политического террора в СССР: <http://lists.memo.ru/index3.htm> (2018. 5 мая).

О разрешении Св. Синодом рукоположения в священники не окончивших курс в духовных семинариях. 1882 // ТЕВ 14, 159–160.

Солодкин Я. Г. 2002. Из истории церкви Знамения Пресвятой Богородицы в селе Ларьякском (Ларьяке) // От Ваха до Агана: Эколого-краеведческий альманах. Тюмень: Изд-во Юрия Мандрики.

Цысь О. П. 2017. Организация управления институтами Русской Православной церкви на Тобольском Севере в XIX – начале XX вв.: очерки истории. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та.

Шашков А. Т. 2003. Церкви и монастыри Северо-Западной Сибири и их библиотеки // Книжные сокровища Югры: Рукописные и старопечатные книги из собраний города Ханты-Мансийска. Екатеринбург: НПМП «Волот».

Список сокращений

ГУТО ГА – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске»

РГИА – Российский государственный исторический архив

*O. P. Tsys', V. V. Tsys'
Nizhnevartovsk, Russia*

TO THE CHARACTERISTIC OF THE STATES OF THE LARYAKAK ZNAMENSKIY CHURCH OF THE TOBOLIAN DIOCESE (XVIII - FIRST THIRTEENTH CENTURY)

Abstract. In the article, the characteristic, brief biographical data of the presenters of the oldest temple in the Nizhnevartovsk region – the Laryak Znamensky church from the moment of its construction in the early 1770s are given. before the closure in the 1930s. It is noted that initially the abbots were representatives of local clergymen dynasties: the Kaidalovs, the Vergunovs. From the middle of the XIX century. The Lariak parish also appoints natives from the south of the diocese or from European Russia.

Keywords: Siberia; Russian Orthodox Church; Tobolsk diocese; parish; priests.

About the author: Valery Valentinovich Tsys', doctor of historical Sciences, Professor of chair of history of Russia, Nizhnevartovsk State University; Olga Petrovna Tsys', candidate of historical sciences, associate Professor of chair of history of Russia, Nizhnevartovsk State University.

1. Ларьякская Знаменская церковь. Фото начала XX в.



2. Ларьякская Знаменская церковь. Внутреннее убранство. (Слева на фото – священник П. Г. Цветаев и псаломщик Н. И. Покровский). Фото 1913 г.



К ВОПРОСУ О СИМВОЛИЧЕСКОЙ НАПОЛНЕННОСТИ МЕДНОЛИТЫХ ИКОН (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНОГО РАСПЯТИЯ)

Аннотация. В статье на примере православного распятия образца XVII в. исследуются содержащиеся в нем символы и элементы. Солнце и луна, «Образ нерукотворенный», копьё и трость с губкой, ангелы, гора Голгофа, череп Адама и другие символы раскрывают смысл и значение православного распятия, являющегося своеобразным катехизисом для своего времени и раскрывающего перед исследователем основы христианского вероучения.

Ключевые слова: распятие; православие; старообрядчество; символы; догматы; Музей реки Обь.

Сведения об авторе: Белоус Павел Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НГ МАУК «Историко-художественный музейный комплекс».

Контактная информация: 628307, Тюменская обл., Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Нефтеюганск, ул. Жилая, 10, тел.: 8(904)8860630; e-mail: ThinkerTGS@gmail.com

Современный человек в эпоху конфессионального плюрализма и мировоззренческой нестабильности все чаще обращает свой взор на традиционное российское православие. Особенно вдохновляюще и таинственно смотрятся старинные книги, документы, писанные иконы и меднолитые изображения. Одним из самых распространенных изделий меднолитой пластики является православное распятие.

Человек нередко видит крест с распятием или без оногo – на куполах храмов, в книгах, на иконах, на нательных крестах. Но чаще всего нам неизвестны значения символов и элементов, содержащихся в православном распятии. Оно предстает перед нами в загадочном и интересном, но малопонятном символизме. Существует немало видов распятия, отличающихся по сложности и разнообразности входящих в него элементов. Одному из таких, наиболее символически наполненных видов распятия, посвящена настоящая статья-экскурсия. Находящееся в фондах музейного комплекса г. Нефтеюганска распятие XIX в. впервые представлено во всей полноте своей символической наполненности (рис. 1).

Первоначально для стороннего взгляда обилие деталей на распятии может вызвать удивление. Православные богослужение, икона, архитектура очень символичны. Символ на распятии относит исследователя к первоначальному замыслу автора, желающего поведать нам о чем-то сокровенном и, не имея возможности для изображения полноценного сюжета, дает нам напоминание, «гиперссылку», пройдя по которой пытливый ум раскроет перед собой первоначальный замысел творца произведения искусства.

Каждое действие православного богослужения и каждая деталь храма, облачения священнослужителя, иконы или креста имеет свой глубокий смысл. Суточный круг православного богослужения раскрывает перед нами всю библейскую историю – от сотворения мира до вознесения, а икону не без оснований называют «богословием в красках». По аналогии, медное распятие можно назвать «богословием в металле». В статье мы предпримем попытку рассказать о смысле содержащихся в распятии элементов в русле традиционного православного вероучения, реконструировав содержание, которое вкладывали в символы его создатели.

Представленное на выставке в Музее реки Обь распятие содержит 18 символических элементов, включая солнце и луну, Нерукотворный образ, фигуры Богородицы, Иоанна Богослова, Марфы и Корнилия сотника. В представленном экспонате изображение креста с распятым на нем Спасителем обрамлено таким же по форме крестом, что дает

необходимую площадь для размещения символических деталей, которые со временем определило православное учение и традиции.

В верхней части распятия мы видим плат с изображением лика Иисуса Христа, а также двух ангелов, склоненных и устремленных к распятому Спасителю.

«Образ нерукотворенный» – изображение лика Христа на плате (убрусе). Символически образ обозначает победу (по аналогии с надписью «НИ КА» в нижней трети распятия). По преданию, правитель небольшого Эдесского царства, расположенного между Тигром и Евфратом, царь Авгарь V Ухама (годы правления – с 13 по 50 гг. от Р.Х.), послал ко Христу своего архивария Ханнана (Ананию) с письмом, содержащим просьбу прийти и исцелить царя от проказы. В случае невозможности посетить царя он приказал написать портрет Спасителя. Видя Христа окруженным толпами людей, Ханнан встал на камень и попытался изобразить Христа. Увидев, что художник желает написать Его портрет, Спаситель потребовал воды, умылся и на плате чудесным образом отпечатался Его лик. Христос повелел отнести плат к царю, говоря, что Он должен исполнить Свою миссию, после чего пошлет к правителю одного из своих учеников. Евсевий Кесарийский даже указывает на наличие царю Авгарю ответного письма от Христа (Богословские 1982: 134). По одной версии, царь, приняв плат, исцелился от недуга, но лицо его оставалось поврежденным; по другой – само исцеление произошло позднее. После Пятидесятницы – схождения Святого Духа на апостолов – апостол Фаддей, один из 70-ти, пришел в Едессу и завершил исцеление царя, обратив его в христианство. Авгарь прикрепил чудесный образ к доске и поместил его в нише над городскими воротами. В конце II – начале III в., при царе Авгаре IX, Осроена (Эдесское царство) стало первым в истории христианским государством.

Однако один из правнуков Авгаря впал в идолопоклонство и хотел уничтожить Нерукотворный образ. Тогда епископ города замуровал икону в городской стене. В этом состоянии чудесный убрус находился до середины VI в., когда, по повелению Божией Матери, он был извлечен из стены для избавления города от нашествия персов. Именно это событие придало Нерукотворному образу значение символа победы. В 944 г. образ был торжественно перенесен в Константинополь.

Дальнейшая судьба Спаса Нерукотворного неизвестна. По одному из преданий, он был похищен крестоносцами во времена Латинской империи (1204–1261 гг.) и утонул в Мраморном море. По другим данным, образ был передан в Геную, где хранится в монастыре в честь апостола Варфоломея.

«Ангели Господни». Изображенные в верхней части распятия ангелы свидетельствуют о Божественной славе распятого Бога, Который является владыкой небесных сил и Которому служат ангелы (Словарь 1990: 19–20). В Библии неоднократно упоминается, что Господь находится в окружении ангелов, сидит на престоле небесных сил (Ис. 6: 2–3; 1 Цар. 4: 4; 2 Цар. 6: 2). Таким образом, ангелы, как служебные Богу духи, обозначают служение и через это – могущество и славу Божества.

Тему величия Божия продолжает находящаяся под фигурами ангелов надпись **«Царь славы»** – аналогичная аббревиатуре ИИЦІ (Иисус Назорей Царь Иудейский) фраза на табличке над головой Христа, либо, как в данном случае, сверху на кресте. Традиция подобного надписания восходит к России XVII в. Фраза «Царь славы» перекликается с библейским выражением «Господь Саваоф» – «Господь ангельских воинств».

Табличка над головой Христа, которая была прибита по приказанию Пилата, содержит традиционную аббревиатуру слов «Иисус Христос» – «IC» «XC». «Иисус» означает «Спаситель», т.к. Он спас человечество от власти греха и вечной смерти, а «Христос» – «Помазанник» – вновь указывает на царственное достоинство. Тема величия Христа, таким образом, объединяет текстовой и фигурный элементы верхней части распятия.

Следующие две надписи подводят исследователя к христианскому учению, повествующему о самой природе Божества. По обеим сторонам нимба помещена надпись «**Сын Божий**». На первый взгляд, особого символического или мистического смысла по отношению ко Христу фраза не содержит. Еще псалмопевец Давид в начале I тыс. до Р.Х. писал: «*Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы*» (Пс. 81: 6). Но здесь идет указание именно на природу Божества, на «единосущие» (ὁμοούσιος) Сына – Отцу (Давыденков 2013: 170). Поскольку Отец по природе есть Бог, то и Сын Его – также Бог, ибо от одной природы не может произойти существо другой природы: «*не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника*» (Лк. 6: 44).

Во время суда над Христом перед иудейскими лидерами первосвященник потребовал от Иисуса: «*Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?*» (Мф. 26: 63). Иисус ответил: «*Ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных*» (стих 64). В ответ иудейские лидеры обвинили Христа в богохульстве (65–66). Позже, перед Понтием Пилатом, «*Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим*» (Иоанн 19: 7). Иудейские старейшины точно понимали, что Иисус подразумевал под этой фразой. Быть «Сыном Божиим» означает быть одинаковым по природе с Богом. Говорить о себе как о «Сыне Божьем», т. е. фактически как о «Богe», было богохульством для иудеев; таким образом, они потребовали для Христа смертного приговора (Что значит: Иисус...).

Далее задумка меднолитого катехизиса раскрывается еще шире. После того как распятие повествует о том, что Христос – Сын Божий (единый по природе с Богом), авторы этого уникального символизма продолжают следующее. Они называют Христа не прикровенно – Сыном Божиим, а Самим Богом, «от начала **Сущим**»: изображенные на крестчатом нимбе традиционные буквы «т»(заменяющая греческую букву «омега»), «о» и «н» указывают на Божество Христа – «[Аз есмь] Сущий» – слова, которые сказал Бог Моисею при неопалимой купине (Исх. 3: 14) (Символика распятия). Как возможный вариант перевода можно указать на выражение «Я есть Тот, Кто Я есть», более полно отражающее суть слова. Также по аналогии можно привести слова «*Я есмь Альфа и Омега, начало и конец*» (Откр. 1: 8). Таким образом, теме величия Божия, Его царственной славы и власти посвящены все символические элементы верхней части распятия.

Средняя часть памятника старообрядческой культуры смещает акцент от величия Божества, когда человек многократно и разнообразно удостоверился в абсолютном и несомненном божественном достоинстве и величии Христа, Который также есть Бог, символизм распятия относит наше внимание к тому, что «Творец – страждет».

Изображения **солнца и луны** приведены как символы сотворения мира, Творец которого – распят. Это указание на Божественное смирение, уничтожение Творца, пример абсолютной жертвенности Бога, Абсолюта – перед творением.

Солнце и луна относят к евангельскому отрывку из описания распятия Христа: «*Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце, и завеса в храме раздралась по середине*» (Лк. 23: 45) – и одновременно к отрывку о конце времен: «*солнце померкнет и луна не даст света своего*» (Мф. 24: 29; Мк. 13: 24), или «*солнце превратится во тьму и луна – в кровь*» (Деян. 2: 20).

Страждущий Творец и знамения на небе, к которым отсылают символы на распятии, вызывают благоговейный трепет и смиренное почитание Божественного кенозиса («Образ Бога» 1972: 172–174) и животворящего креста: «*Кресту Твоему поклоняемся, Владыко и святое воскресение Твое славим*» – повествует надпись, расположенная под горизонтальной перекладиной. Отметим, что прославляя крестный подвиг Христа, Церковь одновременно говорит и о Его воскресении. Православию, в отличие от католицизма, не свойственна акцентуация на распятии и страданиях, поэтому церковные

службы и предание в целом (как и Писание – в Евангелии события распятия изложены удивительно кратко), говоря о кресте, распятии и страданиях, на деле большее внимание уделяют воскресению Христову.

По сторонам от креста, в непосредственной близости от распятого Христа, изображены вертикально расположенные: слева – **копье** (обозначено также буквой «к»), справа – трость с губкой (обозначенные буквой «т»). Копье и трость с губкой являются так называемыми «орудиями страстей». По сюжету Евангелия после происшедшего пригвождения ко кресту в пятницу римские воины решили перебить голени трем распятым на Голгофе, чтобы не оставлять тела на крестах в субботу (день покоя). Подойдя ко кресту со Спасителем, увидели, что Он уже умер. Но один из воинов взял копье и пронзил им ребра Христа – *«и тотчас истекла кровь и вода»* (Ин. 19: 34). Кровь истекла из-за глубокой колотой раны, а вода явилась следствием скопления жидкости в плевральной полости вследствие ряда возможных причин (Причины скопления).

Изображенные **трость с губкой** относят нас к евангельскому отрывку: *«стоял сосуд, полный уксуса. Воины, напоив уксусом губку и наложив на иссоп, поднесли к устам Его»* (Ин. 19: 29). Губка была пропитана «уксусом», который воин Стефатон предложил испить Христу для облегчения страданий после того, как процессия пришла на Голгофу. Но Он, *«отведав, не хотел пить»* (Мф. 27: 34). Этот символ вместе с копьем используется в иконографии Распятия с V в.

Питье, которое дали Христу, евангелист Матфей называет «уксусом, смешанным с желчью», а Марк – «вином со смирною» (Лопухин 2011: 453). Исследователи сходятся во мнении, что напиток был предлагаем осужденным на жестокую смерть с целью облегчить их крестные муки. Состав являлся анестетиком, возможно, наркотического характера: «яд, горький и помрачающий умственные способности». Но Христос не захотел его пить, чтобы сохранить ясность сознания и не смягчать тем самым страдания.

Не захотев пить кислого виноградного напитка до распятия, Иисус Христос все же отведал некий напиток, уже будучи на кресте (Мф. 27: 48). Здесь толкователи говорят об акте милосердия, проявленного воинами, давшими Христу напиток, предназначенный самим стражам, для утоления жажды; либо, по другой версии, напиток мог быть приготовленным сердобольными женщинами Иерусалима и дан осужденным с целью облегчить их крестные страдания (Лопухин 2011: 453). *«Иисус же <...> возопив громким голосом, испустил дух»* (Мф. 27: 50).

На уровне голени распятого Христа располагается надпись **«НИ» «КА»** (греч.) – «Победитель». Распятый Христос, простивший Своих мучителей и искупивший человечество, по христианскому учению, является победителем греха и смерти – в Самом Себе.

Также на уровне голени угадываются зубцы башен крепостных стен города. Это – **стены Иерусалима**. Согласно Евангелию, распятие совершилось вне города, исполняя пророчества и символизируя, по словам Иоанна Златоуста, жертву «за всю Землю».

В нижней части креста, под нижней наклоненной перекладиной, располагаются буквы **«м», «л», «р», «б»** – «место лобное распят бысть» – традиция добавления этих обозначений к изображению Голгофы восходит к XVI в.

Крест своим основанием упирается в гору, внизу которой виден череп. Это – **«глава Адама»**. По преданию Адам был похоронен под горой Голгофой; кровь распятого Христа – Нового Адама – излилась через трещину на главу первого человека, искупив прародительское грехопадение. Поэтому в основании креста изображается череп, иногда с костями. В данном случае также с подписью – «г» «а» – «глава Адама».

Изображенные над горой плохо различимые буквы по обеим сторонам от креста «г» и «г» означают **«гора Голгофа»**. Слово «Голгофа» является эллинизированной формой еврейского «гулголет» – «череп». Также могло означать голову или лицо. «Это слово

прилагалось к горам и холмам, которые по внешнему виду походили на человеческий череп», – пишет известный исследователь Библии А.П. Лопухин (Лопухин. Толкование).

Наконец, перейдем к самой заметной части настоящего распятия – стоящим по обеим сторонам креста людям. Слева – фигуры святых Марфы и Богородицы Марии. Изображение Богородицы, стоящей у креста, свойственно практически всем видам распятия. Изображение Марфы встречается значительно реже, и интересно, что здесь она не со своей сестрой Марией (Лк. 10: 38–42), а с Богородицей.

Справа от креста (относительно зрителя) изображены Иоанн Богослов, фигура которого (как и Богородицы) является наиболее распространенной в иконографии Распятия и восходит к евангельскому отрывку, где Христос ввергает Свою Матерь попечению евангелиста Иоанна (Ин. 19: 25–27). Изображение Корнилия при кресте объясняется евангельским отрывком, где сотник уверовал во Христа как в Сына Божьего. После происшедших при распятии событий он воскликнул: «*истинно Человек Сей был Сын Божий*» (Мк. 15: 39).

Итак, хранящееся в Музее реки Обь г. Нефтеюганска распятие является замечательным по своей символической наполненности произведением христианского искусства. Принадлежащие по своим корням к старообрядческой традиции, меднолитые изображения были востребованы и популярны и в православной среде. Изложение даже вкратце основных его элементов позволяет проследить самые значимые положения христианского вероучения.

Литература

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Российское библейское общество. 2004. М.

Богословские труды. Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. 1972. М.: Издание Московской патриархии.

Богословские труды. Сборник двадцать третий. 1982. М.: Издание Московской патриархии.

Давыденков О., прот. 2013. Догматическое богословие. М.: Издательство ПСТГУ.

Лопухин А. П. Толкование на Мф. 27: 33 // http://bible.optina.ru/new:mf:27:33#lopuxin_ap (2018. 10 февр.).

Лопухин А. П. 2011. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Евангелие от Матфея. М.: Директ-медиа.

Причины скопления жидкости в плевральной полости – Дифференциальный диагноз плеврита // http://lekmed.ru/info/arhiv/differencialnyi-diagnoz-plevrita_2.html (2018. 10 февр.).

Символика распятия // <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/listok/cross.htm> (2018. 10 февр.).

Словарь Библейского богословия. 1990. Bruxelles: Изд-во «Жизнь с Богом».

Что значит: Иисус – Сын Божий? // <http://www.gotquestions.org/Russian/Russian-Son-of-God.html> (2018. 12 февр.).

P. V. Belous
Neftugansk, Russia

ON THE SYMBOLIC MEANING COPPER ICONS (ON THE EXAMPLE OF THE ORTHODOX CRUST)

Abstract. In the article, the example of the Orthodox crucifix of the 17th century sample examines the symbols and elements contained in the crucifixion. The Sun and the Moon, the Image of the Hands, the spear and the cane with the sponge, the angels, Mount Calvary, the skull of Adam and other symbols reveal the meaning and significance of the Orthodox crucifix, which is a kind of catechism for its time and reveals the basis of Christian doctrine before the researcher.

Keywords: crucifixion; Orthodoxy; Old Believers; symbols; dogmas; the Ob River Museum.

About the author: Pavel Vladimirovich Belous, candidate of historical sciences, the senior scientific employee of the NG MAUK «Historical and Art Museum Complex».



Рис. 1. Распятие. XIX в. Из фондов Музейного комплекса г. Нефтеюганска

СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ, РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

УДК 37.017.93

А. В. Камкин

Вологда, Россия

ОПЫТ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСОЗНАНИЯ ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ ПРОГРАММЫ «ИСТОКИ»

Аннотация. Представлен анализ возможностей и перспектив образовательных организаций в реализации программы «Истоки». Рассматриваются проблемы и перспективы взаимодействия образовательных организаций и других заинтересованных лиц в вопросах духовно-нравственного воспитания детей и просвещения их родителей. Излагаются идеи раскрытия смыслового кода культуры через универсалии культуры: универсалии духовного мира, универсалии нравственности и красоты, универсалии деятельности и универсалии социума. Предлагаются основные направления, принципы и подходы программы «Истоки», ориентированной на обучающихся 1–9 классов. Определены направления дальнейшей работы по формированию этносознания у обучающихся.

Ключевые слова: социокультурный опыт; универсалии духовного мира; универсалии природно-культурного пространства; универсалии нравственности и красоты; универсалии деятельности и универсалии социума; универсалии природно-культурного пространства; духовно-нравственная культура.

Сведения об авторе: Камкин Александр Васильевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой теории, истории культуры и этнологии ФГБОУ ВПО «Вологодский государственный университет».

Контактная информация: 160011, г. Вологда, ул. Козленская, д. 59; тел.: (88172) 56-00-36; e-mail: alkamkin@yandex.ru

В начале 1990-х гг. в российском обществе шли самые настоящие метания, был предпринят шумный и неразборчивый поиск новых жизненных ценностей и новых идеологий. Именно в этот период понятие «патриотизм» становилось «плавающим», уходило из активного словаря.

Для педагогического сообщества эта проблема обернулась тогда своей специфической гранью: на чем строить воспитание нового поколения? Во имя чего заходить в класс и что воспитывать? Что предложить в качестве идеалов? В отличие от политиков, учитель каждый день заходил в класс и на него смотрели десятки, а то и сотни глаз, от него ждали истины. И он не мог в первой четверти говорить им одно, а во второй проповедовать иное.

В этой обстановке стали возникать учебные программы и концепции, которые были направлены на возвращение к фундаментальным ценностям нашей российской цивилизации. В этой струе оказались и мы, авторы программы «Истоки». Мы – это группа педагогов, работников высшей школы старинного русского города Вологды и наши коллеги и единомышленники из Москвы. Всем своим существом мы чувствовали, что воспитание и обучение не могут строиться на чем-то временном, понимали, что нужно искать опору в чем-то вечном – в вере, в надежде, в любви, в совести, в патриотизме...

Воспитывать наших детей как достойных представителей своей культуры, знающих и понимающих ее идеалы и ценности и в то же время открытых другим культурам, обладающих навыками взаимопонимания в современном поликультурном социуме – так мы увидели тогда нашу главную задачу. В то же время мы прекрасно понимали, что далеко не все из культурного и духовного наследия понятно нынешнему ребенку, не все им принимается. Понимали и то, что информация не должна «захлестнуть» ребенка, не должна его угнетать. Всегда должно оставаться место для осмысления, сердечного понимания.

Каким же образом представить фундаментальные ценности нашей культуры, веры, образа жизни в таком важнейшем институте социализации детей и молодежи, как школа? Как сделать это доступно и увлекательно? Могут ли традиционные ценности стать жизненным ориентиром для современного подростка?

Именно решению указанной задачи и была подчинена наша образовательная программа «Истоки», которая ныне успешно развивается в российском образовании. «Истоки» направлены на то, чтобы школьник попытался осознать себя деятельным субъектом сохранения и приумножения духовного, нравственного и социокультурного опыта Отечества.

Важно и то, что в рамках программы духовно-нравственные ценности развиваются не только у учащихся, но и у преподавателей, а также родителей, которые находятся в совместном процессе духовного созидания.

Учебный курс «Истоки» основывается на ряде фундаментальных наук. Это очень важно! «Истоки» – не творческая импровизация авторского коллектива, а учебно-дидактическая адаптация к образовательному процессу важнейших фундаментальных наук о культуре и человеке, наук, которые, к сожалению, почти не представлены в современном образовании. Мы опираемся, прежде всего, на опыт отечественной и зарубежной *культурологии*, которая объясняет феноменологию культуры, учит рассматривать культуру как глубокий текст и понимать его смыслы. Это позволяет раскрыть смысловой код культуры человека.

Второй фундаментальной наукой, на которой мы выстраиваем программу, является отечественная и зарубежная *этнология*, раскрывающая материальную культуру, жизненный уклад, духовно-нравственные ценности разных народов. Ребенку становятся более понятными общие ценности бытия в их этнической окраске, в традиционном прочтении. Через это он выходит на понимание в целом смысла мира, природы и человека.

Мы опираемся на *культурную антропологию*, которая изучает разнообразие связей человека с внешней средой, его социокультурные роли, установки его внутреннего мира и т. д. «Истоки» также обращаются к достижениям социальной истории, микроистории, религиозному учению, географии, культуры, экологии и т. д. Опора на многие науки создает при этом нечто качественно новое, целое, то, что дает нам основание увидеть истоковедение как новое направление в педагогической науке и образовательной практике.

Сердцевину предмета составили *универсалии культуры*, ее вечные ценности, передаваемые из поколения в поколение. Именно они обеспечивают устойчивость цивилизации и преемственность культуры. Именно они приводят к осознанию, что нельзя отдать глобализации язык, историю и систему ценностей.

Весь курс «Истоки» основывается на универсалиях культуры: универсалии духовного мира, универсалии нравственности и красоты, универсалии социума, универсалии деятельности, универсалии природно-культурного пространства.

Универсалии духовного мира составляют значимую часть курса «Истоки». Это вечные духовные ценности: *Бог, истина, святость, грех, совесть, любовь* и др. Дети узнают о *вере* как о важнейшей духовной ценности. В их сознании происходит осмысление того, что в любой культуре, во все времена вера являлась важнейшей ценностью бытия. Наши предки человека без веры называли «отпетым» человеком, т. е. духовно мертвым. И здесь не важно, о какой вере идет речь: о религиозной вере или о вере в добро, идеалы, правду, совесть. Главное, чтобы эта вера была, и ребенок бы понимал, что без веры его жизнь будет неполной и убогой.

Универсалии нравственности и красоты – это вторая группа универсалий в курсе «Истоки». Важно показать ребенку, что внешняя, броская, рекламно-голливудская красота не является основной и единственной. В нашем мире есть еще красота внутренняя, теплая, к которой тянется человек: *почитание родителей, родной очаг, любовь к ближнему*,

праздник, терпение, раскаяние, сострадание и т. д. Именно внутренняя красота является истинной, неугасающей, созидающей.

Универсалии деятельности – третья группа универсалий в курсе «Истоки». В данном контексте дети размышляют о таких великих человеческих ценностях, как *труд, служение, мастерство, творчество, вдохновение, озарение, талант* и т. п. Постепенно они начинают осознавать, что скрытый духовно-нравственный потенциал деятельности составляют труд праведный, служение верное, творчество созидающее, кроме того, у человека должны проявляться сила воли и высота помыслов.

Универсалии социума – это группа универсалий, которые всегда помогают консолидации общества – *семья, род, праведный суд, праведная власть, отеческая забота*. Это то, к чему всегда тянулись и к чему стремились люди в российском обществе.

Универсалии природно-культурного пространства также вводятся в «Истоках». Здесь важно помочь детям увидеть, что окружающее пространство тоже является особой ценностью. Каждый народ по-своему обживает, одухотворяет окружающее пространство. Следует говорить с детьми о метафорических, мифологических, священных смыслах *земли, реки, леса, тропинки, перекрестка, околицы, городской площади или сквера* и т. д. В процессе таких бесед окружающий мир перестает быть для детей простым набором живых или мертвых (неодушевленных) предметов, этот мир начинает разговаривать с человеком особым языком, языком, понятным каждому. У ребенка в таком случае формируется восприятие окружающего мира как чего-то своего, родного, чего-то такого, что потерять нельзя.

Все вышеобозначенные универсалии распределены по годам обучения и представлены на всех ступенях общего школьного образования.

В 1-м классе такие понятия, как СЛОВО, ОБРАЗ, КНИГА, подводят детей к пониманию важнейших категории отечественной культуры, вводят ребенка в особый мир познания окружающих явлений природы и жизни человека.

Во 2-м классе происходит знакомство с основными видами деятельности человека, с истоками ближайшей к ребенку социокультурной и духовно-нравственной среды. Организуется работа по темам: *РОДНОЙ ОЧАГ (имя, семья, род, дом, деревня, город), РОДНЫЕ ПРОСТОРЫ (лес, нива и поле, река, море-океан, путь-дорога), ТРУД ЗЕМНОЙ (сев и жатва, братья меньшие, ткачихи-рукодельницы, мастера-плотники, кузнецы-умельцы, ярмарка), ТРУД ДУШИ (слово, сказка, песня, праздник, книга, икона, храм)*.

В 3-м классе акцент обучающихся переносится на истоки ценностей внутреннего мира человека: *ВЕРА (вера, верность, правда, честь), НАДЕЖДА (надежда, согласие, терпение, послушание), ЛЮБОВЬ (любовь, доброта, милосердие, раскаяние), СОФИЯ (ум и разум, знания и мудрость, премудрость)*.

В 4-м классе организуется знакомство детей с истоками русских традиций как важнейшими механизмами сохранения и передачи базовых духовно-нравственных и социокультурных ценностей Отечества: *ТРАДИЦИИ ОБРАЗА (первые образы, священные образы, светлые образы), ТРАДИЦИИ СЛОВА (священные слова, сердечные слова, честные слова), ТРАДИЦИИ ДЕЛА (труд, служение, творчество, традиции праведного дела), ТРАДИЦИИ ПРАЗДНИКА (праздники народные, семейные, государственные, церковные)*.

В 5-м классе обучающиеся подводятся к осмыслению и принятию важнейших идеалов отечественной духовности и культуры. Каждый идеал представлен посредством знакомства, «прочтения» и осмысления выдающегося памятника или явления: *СОХА и ТОПОР (идеал артельного, общинного труда), КРЕСТЬЯНСКИЕ ХОРОМЫ (идеал лада, согласного жизненного уклада), СОЛОВКИ (идеал духовного преображения), ПОКРОВА на НЕРЛИ (идеал меры и гармонии), «ТРОИЦА» АНДРЕЯ РУБЛЕВА (идеал единения на*

основе любви и согласия), МОСКОВСКИЙ КРЕМЛЬ (идеал державности, государственности), ЛЕТОПИСИ (идеал исторической мудрости).

В 6-м классе в центре внимания подростков находятся просторы всего Отечества в целом и Малой Родины в частности, кроме того вводятся в образовательный процесс «Истоков» ритмы времени, в которых протекает повседневность российской цивилизации. В теме СЛОВО и ОБРАЗ ОТЕЧЕСТВА подростки учатся раскрывать глубинные смыслы таких понятий, как *Отечество, столица, края и земли Отечества, его рубежи и пределы*. В теме СЛОВО и ОБРАЗ МАЛОЙ РОДИНЫ представлены «коды» и организация пространства русского *города и деревни, памятных и приметных мест*. В разделе СЛОВО и ОБРАЗ ВРЕМЕНИ осмысливаются понятия *век и год, жизненный и годичный круги в жизни человека, седмица и день, час и миг*.

В курсе 7-го класса с подростками выстраивается разговор о высоком назначении ведущих и традиционных видов человеческой деятельности: ТРУД (*земледелие, ремесло, торговля и предпринимательство*), СЛУЖЕНИЕ (*воинское, духовное, просветительское, государственное*) и ТВОРЧЕСТВО (*научное, художественное, техническое и др.*). Семиклассники под руководством педагога приходят к пониманию того, что в каждом из видов полезной деятельности есть высокий смысл и высокая миссия, открывающая в человеке дар СО-ТВОРЧЕСТВА в становлении человеческой цивилизации.

В учебном курсе для 8-го класса работа строится вокруг истоков человеческого творчества. Обсуждаются темы: ДУХ и ФОРМЫ ТВОРЧЕСТВА (*дух творчества, его языки, мотивы*), ИСТОКИ ОБРАЗНОГО (*образы мира божественного, природного и человеческого*), ИСТОКИ ТВОРЧЕСТВА РАЗУМА (*пути и смыслы науки, творчество ученого и творчество просветителя*).

В 9-м классе юношам и девушкам предлагаются для содержательного анализа ПУТИ к ИСТИНЕ, по которым шли, пусть и ошибаясь, наши далекие и недавние предки. Они шли «падая и поднимаясь» и все-таки находили эти пути к истине. В основе этого пути всегда были нравственные основы, завещанные в Нагорной проповеди Иисуса Христа.

Все ступени общего образования в курсе «Истоки» ориентированы на педагогические принципы, актуальные для осмысления знаний и опыта предшествующих поколений. В «Истоках» нет локального, единичного обращения к той или иной категории и ценности (совести, семье, доброте). Мы обращаемся к ним на протяжении всех лет работы перманентно, многократно, и каждый раз с другой позиции, на основе актуального жизненного опыта ребенка, его возросшего кругозора, нового осмысления, поскольку глубина этих категорий настолько велика, что уяснить их сходу в течение одного урока, одного учебного года просто невозможно.

Универсалии культуры в курсе «Истоки» представлены с учетом возрастных, социальных, этнокультурных и иных различий. Авторы курса понимают, что дети, изучающие «Истоки», это дети разного возраста и социокультурного опыта. Так, например, категории «семья», «род» сначала представлены на уровне одного человека: что значит для тебя семья, род, родители...? Постепенно эти категории рассматриваются уже на уровне микросоциума: а что значит семья для села, для города? Затем обучающиеся выходят к размышлениям на уровнях Отечества и цивилизации: что значит семья для Отечества, для цивилизации в целом? Эти четыре уровня: от индивидуального до цивилизационного восприятия представлены в «Истоках» планомерно, по мере развития и углубления всего образовательного материала.

Следует отметить, что в основу учебных текстов программы заложен *диалогический и полилогический характер*, призванный включить в диалог не только обучающихся и педагогов, но и родителей. Учебная деятельность нацелена на то, чтобы присущая современному ребенку «Я-ориентация» постепенно трансформировалась в «МЫ-

ориентацию». Таким образом, «Я-концепция» ребенка формируется с позиции «Я – это часть Мы».

Многолетняя практика преподавания курса «Истоки» показала, что учебные тексты историко-культурного, духовно-нравственного, гражданско-патриотического и иных характеров, предложенные для освоения, не должны заучиваться (механически запоминаться) детьми. Они *не должны носить жесткого нормативного, формализованного характера*. Они даны для размышления, «сердечного принятия» и указывают таковому лишь вектор. Очень много в таком случае зависит от учителя, его кругозора, душевной чуткости, духовной зрелости, способности к педагогическому служению.

Важно обратить внимание на особую значимость *межпредметных связей*, которыми неизбежно «обрастает» курс «Истоки». Категории и ценности, предложенные для осмысления и присоединения в учебном курсе «Истоки», неизбежно становятся востребованными и в других образовательных областях. Преподаватели родного и иностранного языков, литературы, истории, математики, технологий, искусства, астрономии и т. п. выходят на общий с «Истоками» духовно-нравственный фундамент мировосприятия и, как результат, на метапредметные и личностные результаты освоения всей образовательной программы. Именно такой подход к конструированию образовательного маршрута придает всему образовательному процессу должную целостность и полноценную результативность.

Кроме всего прочего, категории и ценности российского образа жизни, предлагаемые в курсе «Истоки», активно переносятся и в воспитательную, внеклассную и внешкольную работу педагогов, в семью.

Следует также отметить, что во всех разделах, темах ценности бытия сначала рассматриваются с позиции *ретроспективы*. Дети узнают, каким образом они бытовали у наших предков в далеком прошлом. Но если остановимся только на этой позиции, то «Истоки» превратятся в этнографический музей, они, т. е. «Истоки», будут рассматривать ценности культуры как нечто застывшее, мемориальное, неактуальное для подрастающего поколения. Ведь важно показать, что представленные детям ценности не исчезли, они живы, они среди нас, в нас и для нас. Поэтому важен на всех ступенях общего образования *принцип актуализации* важнейших категорий и ценностей культуры. И, наконец, каждая универсалия культуры представлена в *перспективном плане*. Дети постепенно начинают осознавать, что мир теперь уже знакомых ценностей будет с нами и дальше, с новыми поколениями, с их потомками. И носителями, и продолжателями этих ценностей будут они сами – нынешние дети и молодежь.

Наконец, юноши и девушки благодаря «Истокам» приходят к пониманию того, что мы меняемся: мы не такие, как наши предки, а наши внуки будут не такие, как мы, но вечные ценности – это то, что нас объединяет, скрепляет. Это и есть стратегическая цель курса «Истоки».

В настоящее время изданы учебники для начальной и основной школы общего образования, а также рабочие тетради и более 60 наименований учебно-методических пособий для всех уровней общего образования.

Учебный курс прошел в 2002 г. федеральную экспертизу и получил гриф «Допущено Министерством образования и науки». В 2005 г. программа получила Государственную премию Вологодской области по образованию, а в 2007 г. была удостоена награды Всероссийского конкурса региональной и краеведческой литературы «Малая Родина» Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям. В 2010 г. автор учебников из рук патриарха Московского и всея Руси Кирилла получил диплом победителя всероссийского конкурса «За нравственный подвиг учителя». Вот уже много лет в рамках московских Рождественских чтений проходят всероссийские истоковские конференции,

объединяющие педагогов из десятков регионов Российской Федерации. Программа шагает по России от Калининграда до Петропавловска-Камчатского, от Якутии до Ставрополя.

Помимо учебного курса для школы разработана программа для дошкольного образования, воспитательная программа «Воспитание на социокультурном опыте», программы дополнительного образования детей и взрослых, программы для профессионального образования, действует своя издательская программа, программы развития сельского поселения на основе категорий и ценностей традиционной культуры. Мониторинги внедрения и реализации программы показывают ее положительное воздействие на коммуникативные компетенции детей, их духовно-нравственные ориентации, на формирование чувства привязанности к родной земле, на процессы социализации.

Программа «Истоки» показала свой огромный потенциал и еще в одном актуальном вопросе современного образования. Как известно, в новых поколениях возникает культурная и нравственная глухота. Человек из носителя опыта превратился в носителя информации. Высокие идеалы и ценности национальной культуры все больше отодвигаются на второй (или десятый) план, уступая место идеалам гедонизма, эгоцентризма и стяжательства. Последовательное и эффективное противодействие этим явлениям в современном обществе могут оказать только три силы – национально-ориентированная государственная культурная политика, образовательные организации (детский сад, школа, колледж, вуз) и религиозные организации традиционных для России религий (в нашем случае это – православие).

Сотрудничество этих трех сил представляет собой надежный фундамент общественной жизни и образования. Такая консолидация основана на единстве понимания базовых национальных ценностей и на единстве действий в сфере духовно-нравственного и патриотического просвещения, воспитания, развития и социализации.

Общечеловеческие ценности и права человека, о которых так много говорят вовне различного рода правозащитные организации, безусловно, важны, но представленные абстрактно, они мало кого могут вдохновить, тем более достучаться до сердца и души. Национальная же культура трансформирует базовые ценности в понятные образы, действия, традиции. Так, например, любить детей принято во всех культурах, но в каждой делается это по-своему: по-своему пеленают малыша, по-своему поют колыбельные, по-своему поощряют и наказывают, воспитывают мальчика и девочку, по-своему отпускают во взрослую жизнь. В каждой культуре есть институт брака и семьи, но везде по-своему сватаются и женятся, по-своему создают мир семьи. По-своему дерутся мальчишки, по-своему ссорятся и дружат, по-своему хоронят и поминают, выражают чувства любви...

Иными словами, каждый народ, каждый этнос создают свою интерпретацию общекультурных ценностей, и основополагающее участие в этом принимают традиционные религии, которые придают абстрактным ценностям теплоту и сердечность, высокий духовный смысл, который всех объединяет и всем понятен. Так, в православии церковь вместе с народом создавала единую культуру повседневности, окрашенную солидарным духовным и нравственным контекстом.

Перед государством, школой и церковью есть еще одна интегративная задача – обеспечить религиозную образованность новых поколений. Речь идет именно об образованности, а не о принудительном воцерковлении. Веру навязать невозможно. Ограничить свободу в праве на выбор добра – губительно. Новые поколения имеют право владеть представлениями об основных положениях веры своих предков. И это право должны обеспечить государство, образовательные и религиозные организации.

Религиозная образованность как явление уникальное открывает путь к познанию национальной культуры, приобщению к духовному и материальному культурному наследию. Она (религиозная образованность) помогает человеку осознать себя носителем

культурного наследия и творцом, надежно формирует национальную и культурную идентичность. Зная свои религиозно-культурные истоки, мы входим в мировую культуру равноправными участниками, хорошо представляя, кто мы, чем мы интересны и полезны для других, откуда наши корни. Здесь речь не идет о познании всех слоев православной религии в курсе «Истоки». Важно прийти к пониманию того, что педагог должен привести ребенка к принятию общечеловеческого уровня понимания религии – к нравственным ценностям (рис. 1).

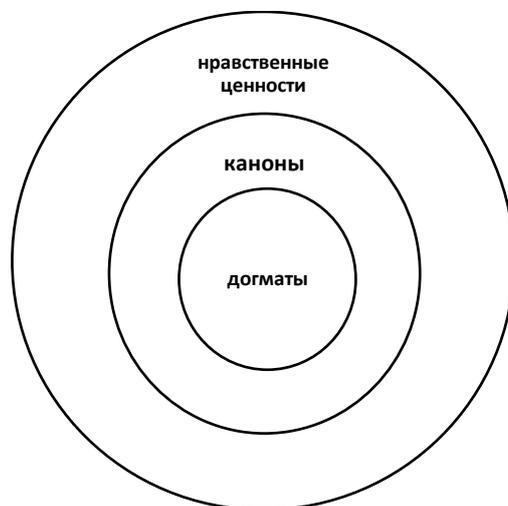


Рис. 1. Слои в религии

Отсутствие религиозной образованности делает новые поколения беззащитными перед религиозной агрессией, в том числе и со стороны деструктивных и тоталитарных религиозных организаций. Религиозная образованность в вопросах традиционной религии становится одним из механизмов религиозной и национальной безопасности страны.

Разработка программы «Истоки» продолжается. Эта программа – труд многих россиян, заинтересованных в деле воспитания и удаленных друг от друга на тысячи километров. Можно с полной уверенностью утверждать, что система истоковедения эффективно действует, соединяя усилия педагогов более чем в шестидесяти регионах России. Педагогами-практиками доказано, что «Истоки» способствуют воссозданию ценностной основы межрегионального взаимодействия и развитию единого духовного и социокультурного пространства России.

В самом начале своего пути мы убедились, что программы духовно-нравственной и патриотической ориентации идут в первую очередь там, где их поддерживают региональные и муниципальные образовательные структуры. Не российское Министерство образования и науки, а регионы! Министерство – это высокая политика. При всей своей значимости, оно многого не может и многого опасается. Оно опасается обвинений в клерикализации образования, в поддержке регионального и национального сепаратизма, в нарушении прав обучающихся и т. п. Одной из жертв этих опасений стало, например, упразднение регионального компонента в новых ФГОСах общего образования, поскольку в этом компоненте некоторые «лихие головы» стали видеть гнездо национализма и сепаратизма.

За двадцать лет мы убедились, что у региональных органов больше возможностей сохранять и развивать программы патриотического, духовно-нравственного и гражданского звучания.

Не следует сопрягать образование и политику. Одно из них вечное, другое – конъюнктурное. Но нынешние процессы на Украине слишком показательны, чтобы проигнорировать их поучительный опыт. Для меня, например, они со всей

убедительностью продемонстрировали, какую огромную роль в обществе может играть образовательная система. Там, на братской нам Украине, хватило тех же двадцати лет, чтобы воспитать целое поколение в духе воинственного национализма, русофобии и извращенного понимания прошлого. Вот она сила школы, в атмосфере которой важна любая интонация в духовном, нравственном и патриотическом воспитании и развитии. Это для нас всех очень сильный урок!

В «Истоках» на первый план выходит фигура педагога. Кто будет вести предметы патриотической и духовно-нравственной ориентации? Насколько учитель готов к подобной деятельности? Какой контекст он придаст этим трепетным сторонам формирования личности ребенка? Кто выстроит продуктивное взаимодействие с семьями обучающихся? Это все имеет величайшую важность.

Авторы курса «Истоки» все эти годы первостепенное значение придавали делу подготовки учителя. С 1996 г. проводились и проблемные выездные трехдневные семинары, и 72-часовые курсы повышения квалификации, и практикумы и т. д. Была создана кафедра и кабинет в Вологодском институте развития образования. Ежегодно проводились областные научно-практические конференции, форумы. Были подготовлены тысячи учителей в Вологодской области и других регионах России. Это все оказалось крайне важным для всех участников образовательного процесса.

В истории «Истоков» есть немало промыслительных страниц. Так, двадцать лет назад авторы программы «Истоки» стали говорить с педагогическим сообществом о духовности и нравственности в образовании, стали издавать учебные пособия, направленные на духовно-нравственное воспитание. Авторы явно были «белыми воронами» на «рынке образовательных услуг». «О чем это вы?» – говорили нам в конце 1990-х в Министерстве образования и науки, в экспертном сообществе, даже среди коллег по педагогическому цеху. Некоторые уверяли, что «Истоки» тянут нас в забытое архаическое общество, что мы – замаскированные православные проповедники, что «Истоки» формируют психологию ущербного нежизнеспособного в современном обществе человека... и так далее. Нам приходилось отбиваться, что-то доказывать ... и упорно идти вперед.

И вот пришел наш час, в 2002 г. в Министерстве образования и науки констатировали факт: «Истоки» – это то, что нужно России сегодня и дали учебникам гриф «Допущено». А дальше – больше: в действующем Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» появляется целая статья (ст. 48) о духовно-нравственном воспитании, в нормативных документах Министерства образования и науки словосочетание «духовно-нравственное воспитание» звучит все чаще и объемнее, а в новых федеральных государственных образовательных стандартах основного общего образования появляется целая образовательная область «Духовно-нравственная культура народов России». О духовно-нравственном воспитании и развитии говорится в документах федерального уровня: «Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года»; «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года»; «Концепция государственной семейной политики в Российской Федерации на период до 2025 года»; «Основы государственной культурной политики» (утверждены указом президента РФ от 24 декабря 2014 г. № 808). Рискну предположить – это не мы подстроились под современные нормативные документы государственного уровня, это они догнали нас. Что же в образовательном багаже федерального уровня? Иными словами, чем же наполнена эта образовательная область сегодня? Ответ очень скромный – шесть модулей «Основ религиозной культуры и светской этики» в 4-м классе и не совсем внятный переход в 5-й класс через образовательную область «Духовно-нравственная культура народов России». И это на 11 лет обучения в школе!

«Тянуть с наполнением достойным содержанием этой образовательной области больше нельзя!» – слышится сегодня на всех уровнях государства. И со всей силой звучит мысль о том, что в ее наполнении нужно использовать опыт регионов, который давал бы результат, который уже апробирован, к которому привыкли педагоги, к которому активно подключаются родители обучающихся. Вот мы и просим Министерство образования и науки (гриф которого, как говорилось выше, имеем с 2002 г.) и Патриархию Русской Православной церкви (а мы получили в 2014 г. гриф Синодального отдела по религиозному образованию и катехизации) обратить внимание на опыт вологодской (а теперь уже всероссийской) программы «Истоки», которая двадцать лет развивается в регионах (а их на сегодня более 60), с целью включения программы в образовательную область «Духовно-нравственная культура народов России» в качестве одного из модулей.

«Сегодня, в год 20-летия программы “Истоки” мы можем с чистым сердцем сказать: начиная развивать в российском образовании программу “Истоки”, мы не ошиблись. Нас услышали, нас приняли и нам поверили. Программа давно вышла за пределы родной вологодчины, она идет по России, к ней тянутся тысячи педагогов и родителей. А это значит, что двадцать лет прожиты не зря. И очень хочется верить, что “Истоки” еще долго и верно будут служить Отечеству» (Камкин: 2015). Если мы не научим детей сохранять и передавать из поколения в поколение культурное наследие, то его (это наследие) поглотит глобальная бездуховность.

Литература

Актуальные проблемы духовно-нравственного образования и воспитания: Материалы межрегиональной электронной конференции (5–20 ноября 2013 г.). 2013. Кострома: Костромской обл. ин-т образования.

Камкин А. В. 2008. Программа «Истоки»: опыт и перспективы // Педагогика. Научно-теоретический журнал 9, 93–99.

Камкин А. В. 2010. Священный смысл родной тропинки // Духовно-нравственное воспитание. Научно-просветительский журнал 5, 46–56.

Камкин А. В. 2015. О воспитании этносознания русских в современном российском школьном образовании (программа «Истоки») // Этнопанорама 1–2, 23–29.

Отечественное образование. 2007. Вып. 1. Интеграция духовно-нравственного образования в различные учебные дисциплины. М.: Изд. дом «Истоки»; Ин-т содержания и методов обучения Российской академии образования.

Отечественное образование. 2010. Вып. 4. Интеграция духовно-нравственного образования в различные учебные дисциплины. М.: Изд. дом «Истоки»; Ин-т содержания и методов обучения Российской академии образования.

A. V. Kamkin

Vologda, Vologda State University

FORMING OF ETHNOCOSNANIA OF SCHOOLCHILDREN: EXPERIENCE AND PROBLEMS (PROGRAM «SOURCES»)

Abstract. The analysis of possibilities and prospects of educational organizations is Presented in realization of the program «Sources». Problems and prospects of co-operation of educational organizations and other interested persons are examined in the questions of spiritually-moral education of children and enlightening of their parents. The ideas of opening of semantic koda of culture are expounded through universality of culture: universality of the spiritual world, universality of morality and beauty, universality of activity and universality of society. Basic directions, principles and approaches of the program «Sources», are offered oriented to student 1–9 classes. Further work assignments are certain on forming of ethnic consciousness at student.

Keywords: sociocultural experience, universality of the spiritual world, universality of naturally-cultural space, universality of morality and beauty, universality of activity and universality of society, universality of naturally-cultural space, spiritually-moral culture.

About the author: Kamkin Alexander Vasilyevich, doctor of historical Sciences, Professor, head of Department of theory, history of culture and Ethnology, Vologda State University.

ОРГАНИЗАЦИЯ РАБОТЫ С МОЛОДЫМИ СУПРУГАМИ ПО БЕСКОНФЛИКТНОМУ ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ В СЕМЬЕ

Аннотация. В статье рассматривается влияние стилей поведения молодых супругов на бесконфликтное взаимодействие. Представлены эмпирические данные о представлениях мужчин о себе и о супруге и о представлениях женщин о себе и о супруге. Излагается идея психолого-педагогического сопровождения молодых семей, включающего просветительскую работу, обучающие семинары, тренинги, индивидуальные консультации с молодыми супругами различного возраста и социального статуса.

Ключевые слова: социальные семейные роли; совместимость супругов; стабильные и нестабильные семьи; семейные конфликты; управление конфликтами; семейный уклад; психолого-педагогическая программа.

Сведения об авторе: Шевченко Сергей Алексеевич, протоиерей, благочинный Нижевартовского благочиния, настоятель Прихода храма Рождества Христова.

Контактная информация: 628600, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Нижевартовск, ул. 60 лет Октября, 68, e-mail: aa-post@yandex.ru

Основополагающим фактором стабильности «здорового» общества традиционно считается семья с гармоничными семейными взаимоотношениями.

По данным Федеральной службы государственной статистики России в течение первых пяти лет совместной жизни из десяти браков заканчиваются разводом семь. В связи с этим внимание исследователей в области социологии, психологии и других отраслей наук сосредоточенно на поиске факторов, способствующих поддержанию благоприятной атмосферы в супружеских отношениях.

Общеизвестно, что первые годы совместной жизни являются наиболее важным периодом, в течение которого закладываются основы семейного благополучия. Особое значение на этом этапе имеет адаптация обоих супругов к новой жизненной ситуации, их способность к нахождению стратегий взаимодействия с партнером. Вместе с тем, мировоззренческая парадигма современного человека, как правило, ориентирована «на себя» (самопрезентация, саморазвитие, самообеспечение), тогда как взаимодействие с супругом в первую очередь должно отвечать запросам взаимообусловленности, взаимоподдержки и взаимопонимания.

В психологической науке проблемы семейного взаимодействия исследовали 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.

В области супружеских отношений исследователи, как правило, затрагивали в основном проблемы совместимости супругов (И. Зелевская) и мотивы разводов (М. А. Гулина, И. В. Гребенников). Однако по-прежнему актуальной остается проблема предсказания удовлетворенности браком на основе характерологических и мотивационных свойств супругов.

Первой и наиболее значимой группой для человека, где он учился общению, где сформировалась его личность, складывалось его мировоззрение, является семья. Возникновение семьи предполагает, как правило, взаимную любовь. «Как ни странно, большинство уверено, что счастье любви состоит в том, чтобы быть любимым, а не в том, чтобы быть способным любить самому. С их точки зрения, любить это просто, а вот найти объект любви – трудная задача. Здесь затушевывается весьма важная мысль: любовь – это глагол, а не существительное и суть любви – активное ответственное действие» (Грановская 1997). Современный человек не желает задумываться о том, что транслятором комфорта и внимания в первую очередь должен быть он сам. Любовь, устраняющая

эгоистическое начало, являлась некогда культурным наследием семей, проживающих на территории современной России.

Для молодых людей, вступающих в брак, характерна некоторая идеализация семейной жизни. Это выражается в том, что от семейной жизни они в первую очередь ожидают удовлетворения своих потребностей в духовном росте и самосовершенствовании. При этом ожидание удовлетворения материальных потребностей заняло последнее место, хотя их значение в реальной жизни несоизмеримо выше.

В период адаптации и у стабильных, и у нестабильных семей имеет место рассогласование потребностей в отдельных сферах семейной жизни: у стабильных пар оно незначительное, у нестабильных – значительное. Это незначительное расхождение у стабильных пар предоставляет им возможность постепенного развития и совершенствования отношений. Молодые семьи являются очень нестабильными образованиями, чувства к супругу несут как мощный позитивный, так и негативный заряд (велика амбивалентность чувств). Для многих семей также характерны крайности в поведении и в чувствах. Большинство исследователей считает, что спустя некоторое время после заключения брака, а чаще всего после рождения ребенка, удовлетворенность браком у обоих супругов начинает повышаться.

Стабильность брака и удовлетворенность браком являются достаточно связанными характеристиками, что и было отмечено в ряде эмпирических исследований. Кроме того, существует мнение, что эти феномены представляют собой различные уровни отношений супругов.

Одной из причин конфликтов в семье служит расхождение представлений супругов об исполнении каждым из них семейных ролей.

Психологи, как собственно и простые обыватели, считают, что в выборе партнера срабатывает закон притяжения противоположностей, т. е. спокойных или даже пассивных тянет к активным: флегматика, меланхолика к холерику или сангвинику. Темперамент тесно связан с особенностями общения человека с окружающими людьми, а следовательно, в значительной степени определяет психологическую совместимость или несовместимость людей. Темперамент является ядром характера, а влияние характера на супружеские взаимоотношения трудно переоценить.

Отечественные исследователи А. Н. Волкова и Е. И. Трапезникова считают, что для молодой семьи до рождения детей наиболее характерны трудности выработки своего семейного уклада, разочарование друг в друге в результате более глубокого узнавания, конфликты по поводу распределения функций, проблемы во взаимоотношениях с родственниками, материальные и экономические проблемы.

Таким образом, семейный конфликт – это осознаваемое противоречие, которое характеризуется противоборством конфликтующих сторон (мужа и жены, родителей и детей). Конфликты в браке возникают на почве противоположности интересов, социальных установок и направленности супругов.

Исходя из классификаций конфликтов между супругами, логично говорить о типах семей, в которых часто бывают конфликты. Так, В. А. Сысенко подразделяет такие семьи на конфликтные, кризисные и проблемные.

К конфликтным семьям относятся такие, в которых между супругами имеются сферы, где их интересы, потребности, намерения и желания постоянно приходят в столкновение, порождают особо сильные и продолжительные отрицательные эмоции.

К кризисным семьям относятся такие, где противостояние интересов и потребностей супругов носит особо резкий характер и захватывает важные сферы жизнедеятельности семьи.

Проблемные супружеские союзы – такие, которые столкнулись с особо трудными жизненными ситуациями, способными нанести ощутимый удар стабильности брака:

отсутствие жилья, продолжительная болезнь одного из супругов, осуждение на длительный срок и т. п.

Причин конфликтов между супругами может быть множество. В качестве основных, как правило, определяют: материальные ресурсы; важнейшие жизненные установки; статусно-ролевые различия в социальной структуре супругов; личностные (эмоционально-психологические) различия.

Подлинные причины конфликта трудно обнаружить из-за различных психологических моментов. Во-первых, в любом конфликте рациональное начало, как правило, скрыто за эмоциями. Здесь следует учитывать, что в супружеской паре эмоциональным всплескам в конфликте подвержены оба партнера. Во-вторых, подлинные причины конфликта могут быть надежно скрыты и психологически защищены в глубине подсознания и проявляться на поверхности только в виде приемлемых для Я-концепции мотивировок. Чаще всего женщина в конфликте аргументирует не фактами, а выводами, которые она же и сконструировала. В-третьих, причины конфликтов могут быть неуловимы из-за так называемого закона круговой каузальности семейных отношений, который проявляется и в супружеских конфликтах.

Несомненно, что конфликты в молодых семьях связаны с различием тех правил, которые каждый из супругов вынес из родительской семьи. Так, в некоторых семьях конфликты принято разрешать немедленно и эмоционально, тогда как в других – рационально и хладнокровно, предварительно разойдясь и успокоившись. В результате люди усваивают различные способы разрешения конфликтов в «прасемьях» и в своей семье ведут себя так же, при этом каждый считает, что разрешает конфликт правильно, а другая сторона – нет. Каждый считает, что правила нарушает партнер. То же касается правил относительно ведения хозяйства, финансовых расходов (накопление денег или немедленная их трата), воспитания детей и многих бытовых мелочей (Ричардсон 1994).

Таким образом, анализируя типы, причины и подходы к разрешению семейных конфликтов, правомерно говорить о том, что супружеские конфликты относятся к конфликтам социальным и носят межличностный характер. Среди множества типов семейных конфликтов можно назвать подлинный, случайный, латентный, ложный, смещенный конфликты. Среди множества причин конфликтов в семье, можно выделить конфликты на почве распределения ролей, занимаемых членами семьи; конфликты неудовлетворенности способностями оппонента; конфликты из-за недостатков воспитания. В качестве разрешения конфликта применимы следующие тактики: тактика силы, тактика ухода и тактика компромисса.

Согласно результатам экспериментальных исследований, проводимых в Нижневартовском государственном университете, склонность к конфликтам в супружеских парах коррелирует с их удовлетворенностью браком. Однако учет данных характеристик в выборе стратегии поведения в конфликтной ситуации предполагает конструктивный выход из сложившейся ситуации. Исследования также показали, что видимые женщинами качества дружелюбия и стремления к социальному одобрению в своих супругах не отвечают представлениям последних о мужском стиле поведения.

В ходе исследования с участием 30 испытуемых (средний возраст 35 лет) с разным уровнем образования и профессиональной направленности было выявлено, что представления мужчин о себе и о супруге и представления женщин о себе и о супруге различны.

Мужчины, участвующие в эксперименте, отмечают в своих супругах больше качеств Властного-Лидирующего и Независимого-Доминирующего типов межличностного общения, чем женщины находят их в себе. Женщины, участвующие в эмпирическом исследовании, отмечают в своих мужчинах больше Сотрудничающего-Конвенционального типа межличностных отношений, чем мужчины их видят в себе. То есть мужчины видят в

женщинах больше властности и доминирования, чем женщины видят их в себе, женщины видят в мужчинах больше дружелюбия и стремления к социальному одобрению, в то время как мужчины видят в себе больше скептичности и недоверия к окружающим, чем их супруги.

Кроме того, взаимосвязь акцентуаций характера и типа поведения в конфликтной ситуации у мужчин и женщин, состоящих в браке, различна. Говоря об акцентуациях характера, среди мужчин чаще всего проявляются гипертимный, экзальтированный и демонстративный типы, реже всего – дистимный тип акцентуации характера. Среди женщин чаще всего выделяется гипертимный, экзальтированный и эмотивный тип, реже всего – тревожный тип акцентуации характера.

Рассматривая предрасположенность личности к конфликтному поведению в группе мужчин чаще всего выбирается стиль поведения компромисс, избегание и сотрудничество, реже всего – приспособление. В группе женщин чаще всего выбирается стиль поведения приспособление, компромисс, избегание, реже всего – конкуренция.

На основании вышеизложенного были сделаны выводы о необходимости разработки проекта психолого-педагогической программы «Управление конфликтами – сохранение семьи», направленной на гармонизацию отношений (выбор стратегий поведения в конфликтных ситуациях, использование в повседневной жизни знаний о темпераменте и акцентуации характера супруга и пр.) между супругами, выступающими 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 предлагаемая психолого-педагогическая программа будет развивающей и просветительской, так как: развивающие психолого-педагогические программы – программы, направленные на наиболее полное раскрытие интеллектуально-личностного потенциала слушателей, формирование и развитие их социально-психологических умений и навыков, развитие креативности; образовательные (просветительские) психолого-педагогические программы – программы, направленные на формирование психологических знаний, повышение уровня психологической культуры и психологической компетентности слушателей. Паспорт программы представлен в таблице 1.

Таблица 1

**Паспорт психолого-педагогической программы
«Управление конфликтами – сохранение семьи»**

Наименование программы	Развивающая и просветительская психолого-педагогическая программа
Целевая группа	Молодые супруги
Цель программы	Формирование способности к целостному восприятию ситуаций конфликтного взаимодействия и оптимальным стратегиям поведения
Задачи программы	<ul style="list-style-type: none"> • Формировать компетентность молодых супругов в вопросах эффективного поведения в конфликтных ситуациях и конструктивного разрешения конфликтов. • Формировать у молодых супругов способы продуктивного поведения в ситуациях конфликтного взаимодействия. • Организовать просветительскую деятельность, направленную на гармонизацию семейных отношений.
Ожидаемые результаты	• Сформирована компетентность молодых супругов в вопросах эффективного поведения в конфликтных ситуациях и конструктивного разрешения

	<p>конфликтов.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Сформированы способы продуктивного поведения в ситуациях конфликтного взаимодействия. • Организована просветительская деятельность для молодых супругов, направленная на гармонизацию семейных отношений.
--	---

Сложность социальной ситуации семейного уклада жизни делает не только возможным, но и крайне необходимым реализацию психолого-педагогической программы для взрослых в традициях социокультурных религиозных традиций (в данном случае православия). Данная программа носит компилятивный характер.

Введение документов, регулирующих деятельность воскресных школ для взрослых на территории Российской Федерации, диктует необходимость расширения традиционных направлений работы с прихожанами православных храмов.

Целевая группа: слушатели воскресной школы (для взрослых) православного Прихода храма Рождества Христова г. Нижневартовска. Занятия с группой слушателей будут проводиться один раз в неделю.

Цель программы: формирование способности к целостному восприятию ситуаций конфликтного взаимодействия и оптимальным стратегиям поведения.

Научными, методологическими и методическими основами программы явились:

- 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.);
- 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.);
- методические рекомендации (Н. Н. Васильева, И. В. Вачкова, Т. Г. Григорьевой, Л. В. Линской, Б. М. Мастерова).

Проект психолого-педагогической программы «Управление конфликтами – сохранение семьи» Воскресной школы православного Прихода храма Рождества Христова города Нижневартовска составлен на основании следующих нормативных документов:

- Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26.09.1997 г.;
- Устав Русской Православной Церкви от 2000 г. (в ред. 2013 г.);
- Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» от 04.02.2011 г.

Рабочий план мероприятий по реализации психолого-педагогической программы «Управление конфликтами – сохранение семьи» Воскресной школы религиозной организации православного Прихода храма Рождества Христова г. Нижневартовска включает в себя указание мероприятий, описание ресурсов, контроль и управление программой, программные мероприятия.

Представленный в данной статье проект психолого-педагогической программы ориентирован, кроме вышеуказанного, на разрешение проблемы формирования и развития института семьи, т. к. данная проблема была актуальна во все времена и остается таковой. Многие ученые занимались вопросами зарождения, развития и сохранения семьи, причем важным условием сохранения семьи является, помимо прочего, готовность супругов к эффективному взаимодействию в конфликтных ситуациях. Несомненно, усвоение конструктивных или деструктивных способов преодоления трудных ситуаций оказывает различное влияние на развитие личности супругов. Преобладание деструктивных способов поведения, которые не приводят к реальному разрешению проблем, может вызвать

отклонения и деформации в развитии личности и тем самым привести к нарушению целостности семьи. Преобладание конструктивных способов, наоборот, повышает положительный потенциал личности, способствует формированию уверенности в своих силах, развитию чувства компетентности и собственной ценности, ведет к укреплению семьи.

Вышесказанное свидетельствует о необходимости оказания помощи супругам в обладании оптимальными способами управления конфликтом, предотвращении его деструктивной направленности. Умение конструктивно вести себя в конфликтных ситуациях предполагает понимание причин возникновения конфликтов, психологических механизмов их действия и динамики развития, что позволяет выработать адекватный способ поведения в конфликтных ситуациях, находить оптимальные пути выхода из конфликта. Эффективным методом оказания помощи такого рода является предлагаемая в данной статье психолого-педагогическая программа.

В ходе занятий молодым супругам дается информационный материал о сущности конфликта, его причинах и последствиях, роли эмоций в конфликтном взаимодействии, психологических механизмах действия, динамике развития, различных моделях и стратегиях реагирования в конфликтной ситуации, дается алгоритм конструктивного решения проблемы. Проработка этого материала формирует у молодых супругов способность на основании анализа конфликтной ситуации выработать и реализовать оптимальную стратегию поведения в конфликте, тем самым направив его в конструктивное русло.

Таким образом, формируется способность к целостному восприятию ситуаций конфликтного взаимодействия, их диагностике и самодиагностике. Кроме того, развиваются общеинтеллектуальные навыки, создаются благоприятные условия для тренировки способности к анализу, обобщению, синтезу.

Особенностью программы является обусловленность процесса общения в конфликтной ситуации личностными особенностями человека. Анализ этой зависимости в группе обеспечивает процесс самопознания.

Принципы организации психологического тренинга таковы:

- принцип добровольного участия как во всем тренинге, так и в отдельных упражнениях и занятиях;
- принцип учета возрастных особенностей участников;
- принцип диалогизации взаимодействия;
- принцип постоянной обратной связи;
- принцип постоянного состава группы.

Целесообразно проводить занятия один-два раза в неделю по два академических часа. Количественный состав группы – 12 человек.

Требования к помещению, в котором проводится тренинг: просторная, проветриваемая комната, обеспечивающая участникам возможности свободного передвижения. Помещение должно быть обеспечено стульями в соответствии с количеством участников тренинга.

Занятие 1. Цель: ознакомить участников с основными правилами занятий. Начать освоение активного стиля общения. Правила для группы:

1. Доверительный стиль общения. Единая форма – на «ты».
2. Общение по принципу «здесь и теперь» (говорим, что волнует участников именно сейчас, и обсуждаем то, что происходит с ними в группе).
3. Искренность в общении (говорим то, что чувствуем, только правду, или молчим).
4. Персонификация высказываний: «Я считаю», «Я думаю».
5. Конфиденциальность всего происходящего в группе.
6. Недопустимость непосредственных оценок человека. Оценка не участников, а их

действий.

7. Сигнал поднятой руки: «Внимание!».

Если правила не устраивают, ученик должен принять решение: признать эти правила и следовать им; не начинать занятий совсем, проявлять активное участие; разрешается придумать тренинговое имя каждого участника.

Игра «Смена мест». Назначение: снятие напряжения, усталости; развитие навыков свободного, раскованного общения.

Участники сидят на стульях по кругу, водящий стоит в центре и командует: «Меняются местами...» (продолжение фразы может быть любым, например: «... все блондинки», «...все, кто родился весной» и т. д.). Во время смены мест водящий должен успеть занять свободный стул. Следующим водящим становится тот, кому не хватало места и т. д.

Игра «Сборщики». Масса всевозможных мелких предметов (приблизительно в два раза больше, чем количество участников) разбросана на полу. Участники разбиваются на группы по три человека и берутся за руки. Задача: по сигналу ведущего двумя свободными руками каждой тройке собрать как можно больше предметов. После того, как все предметы собраны, каждая тройка подсчитывает число имеющихся у нее предметов. Объявляются победители.

Занятие 2. Цель: способствовать сплочению группы. Назначение: углубление процессов самораскрытия, развитие умений самоанализа.

Игра «Не урони!». Участники встают в круг и перебрасывают друг другу мяч, называя каждый раз, какой предмет он обозначает. Например: ручка, стол, ваза, телевизор и т. д. Тот, кто ловит мяч, должен изобразить, как бы он поймал этот предмет, соответственно его тяжести, хрупкости и т. д.

Игра «Оркестр». Каждый участник «выбирает» себе какой-либо музыкальный инструмент, кто-то становится «дирижером», выбирается произведение, которое «оркестр» будет исполнять. «Оркестр» на воображаемых инструментах «исполняет» произведение, в котором солирует все по очереди.

Упражнение «Я хочу тебе подарить...». Ведущий предлагает партнерам подарить друг другу сегодня «подарок» от всей души. Нельзя спрашивать у партнера: «Что тебе подарить?» или «Что ты хочешь?». После вручения «подарка» Ваш партнер должен высказать свое отношение к нему. Если понравился, то чем, если нет, то почему и что бы он хотел получить в качестве подарка.

Занятие 3. Цель: закрепить коммуникативные способности. Назначение: снятие напряжения и усталости; подготовка к ролевым играм, развитие коммуникативных способностей.

Игра «Ролевая гимнастика». Участникам предлагается по очереди читать любое стихотворение (например, «У лукоморья дуб зеленый ...»): с пулеметной скоростью; со скоростью улитки; как будто вы страшно замерзли; как робот; как строгий родитель и т. д.

Упражнение: Как Вы приветствуете друг друга при встрече? Когда приходите домой? Когда видите знакомого? Когда встречаете хорошего друга, с которым давно не виделись?

Нетрадиционное приветствие: тыльной стороной ладоней; стопами ног; коленями; плечами; лбами; за мочки уха.

Занятие 4. Цель: получение установки на успех.

Игра «Установка на успех». Успех рождает успех. Группа должна помочь каждому участнику осознать эти успехи. Запрещается спорить и критиковать. Группа делится на 2 подгруппы (по 6 человек). В сформированных подгруппах каждый по очереди рассказывает о трех своих успехах за прошедшую неделю; за прошедший год; за прошедший месяц.

Упражнение «Жизнь врасплох». Назначение: определение стиля реагирования участников в непредвиденных ситуациях; развитие аналитических способностей, умений понять и принять другого человека.

Инструкция: На каждом шагу жизнь нам предлагает множество задач, и каждый раз мы проявляем искусство быть другим, оставаясь при этом самим собой. Каждому из вас будет предложена ситуация, ваша задача – быстро включиться в нее и моментально отреагировать, ведь в жизни случаев, когда нам приходится немедленно реагировать, более чем достаточно.

Ведущий просит всех участников, кроме тех, кто разыгрывает ситуацию, выйти за дверь, затем приглашает по одному. После того, как все отреагировали в одной и той же ситуации, проанализировать все варианты, обозначить индивидуальные особенности каждого участника.

Занятие 5. Цель: освоение оптимального поведения в конфликте. Назначение: диагностика и отработка способов, стилей взаимодействия, психологических умений, необходимых для эффективного решения задач, стоящих перед группой; развитие внимания друг к другу.

Игра «Замороженный». Участники разбиваются на пары. Один из пары становится «замороженным» – ничего не чувствует, ни на что не реагирует. Задача другого – «разморозить» его, т. е. спровоцировать на эмоциональную реакцию.

Упражнение «Уверенные, неуверенные и агрессивные ответы». На каждое предлагаемое высказывание надо ответить в уверенной, неуверенной и агрессивной форме: друг продолжает занимать вас разговором, а вам надо уйти; собака вашего соседа помяла клубнику на вашей грядке; люди, сидящие сзади вас в кинотеатре, мешают вам громким разговором; знакомый просит у вас займы денег.

Игра «Необитаемый остров». Инструкция: представьте, что вы попали на необитаемый остров. Когда вас спасут и смогут ли вообще это сделать – неизвестно. Естественно, перед вами стоит задача, во-первых, выжить, во-вторых, остаться при этом цивилизованными людьми. Попытайтесь решить эти задачи в течение 30 минут. Материал: ватман, акварель или гуашь, цветные карандаши.

Значимость предлагаемой программы обусловлена тем, что сами по себе противоречия между супругами могут выступать в качестве положительного фактора развития семейных отношений, однако становясь острыми, они начинают препятствовать дальнейшему прогрессивному развитию семьи, ведут к конфликтным ситуациям. Конфликт может повлечь за собой как позитивные, так и негативные последствия, что не может не отразиться на дальнейшей жизни супружеской пары, являясь переломным моментом на определенной стадии развития. Таким образом, конфликт может оказать как прогрессирующее влияние на дальнейшую совместную жизнь супругов и стать точкой отсчета на новом витке семейных отношений, так и быть толчком к регрессу отношений, шагом к отчуждению близких людей, что может привести к распаду супружеской пары и разводу.

Можно утверждать, что конфликтные отношения в семье обусловлены личностными свойствами мужей и жен, имеются значимые различия по индивидуально-психологическим характеристикам супругов. У молодых супругов выстраивание семейной жизни в большинстве случаев не строится по принципу понимания того, что «любить – это дать любимому человеку свободу выбора» (Фромм 2006).

Полагаем, что 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.

Литература

- Грановская Р. М. 1997. Элементы практической психологии. СПб.: Свет.
- Гришина Н. В. 2007. Психология конфликта. СПб.: Питер.
- Ричардсон Р. У. 1994. Силы семейных уз / Пер. с англ. СПб.: Акцидент; Ленато.
- Стратегия национальной безопасности РФ до 2020 года // <http://www.consultant.ru/document> (2018. 14 февр.).
- Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года. Распоряжение правительства РФ от 29.05.2015 г. № 996-р // <http://www.consultant.ru/law/hotdocs/43281.html> (2018. 6 янв.).
- Фромм Э. 2006. Искусство любить. М.: Азбука.

*S. A. Shevchenko
Nizhnevartovsk, Russia*

ORGANIZATION OF WORK WITH YOUNG COUPLES ON CONFLICT-FREE INTERACTION IN THE FAMILY

Abstract. The article examines the influence of the styles of behavior of young spouses on conflict-free interaction. Empirical data are presented about the representations of men about themselves and their spouse and about the representations of women about themselves and their spouse. The idea of psychological and pedagogical support of young families is described, including: enlightenment work; training seminars; individual consultations with young spouses of various ages, social status.

Keywords: social family roles; compatibility of spouses; stable and unstable families; family conflicts; conflict management; family structure; psycho-pedagogical program.

About the author: Shevchenko Sergey Alekseevich, archpriest, dean of the Nizhnevartovsk deanery, rector of the Parish of the Nativity of Christ Church.

ИПОСТАСНО-СУЩНОСТНАЯ ДИАЛЕКТИКА ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О БОГОВОПЛОЩЕНИИ

Аннотация. Статья посвящена богословскому обоснованию православного учения о воплощении и воочеловечении Второй Ипостаси Святой Троицы, которое является несущим стержнем всей православной теории и практики. На основании комплексного осмысления Священного Писания, широкого круга ключевых святоотеческих и догматических христианских источников выясняется сущностная логика православного теологического подхода, его способ и результаты сопоставляются с альтернативными богословскими линиями (несторианской, монофизитской, римо-католической, протестантской и др.). По мнению автора, кардинальный метод ортодоксальной христологии базируется на диалектической взаимосвязи категорий «сущность» и «ипостась», которые были четко определены и глубоко продуманы уже в восточной патристике IV в. для адекватной интерпретации Божественного Откровения.

Ключевые слова: Троица; Боговоплощение; Богородица; христология; сущность; ипостась; воипостазирование, ипостасное соединение; сложная ипостась; сущностное соединение; диалектика; обожение.

Сведения об авторе: Борозенец Тарас Анатольевич, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры истории и философии ФГБОУ ВО «Югорский государственный университет», клирик Знаменского храма г. Ханты-Мансийска, иерей, руководитель дискуссионного клуба «Слово» при Ханты-Мансийской епархии.

Контактная информация: 628001, г. Ханты-Мансийск, ул. Анны Коньковой, д. 2; тел.: 8(952)692-85-00; e-mail: tary_bary@mail.ru

Сошествие Сына Божия в мир, Его воплощение – сердцевина всего домостроительного попечения Пресвятой Троицы о спасении человеческого рода, а через него и в нем – и всей твари. Оно есть крайнее выражение любви Творца к своему творению, предельная явленность естественного Ему образа жертвенного существования, апогей светоносной мощи Его кенозиса. Оно есть абсолютный смысл – всесовершенный логос онтологической структуры всего тварного сущего во всем богатстве его становления – процессе утверждения себя в бытии через актуализацию своих богоданных потенций в причастии Бытию истинному, то есть абсолютно самобытному и самодостаточному. Боговоплощение есть абсолютный Синтез, включающий в Себя и в Себе снимающий все трагические противоречия и разрывы исторического пути твари.

Божественное Слово, вторая ипостась Пресвятой Троицы, воплотилось по воле Отца от «Духа Святого и Марии Девы (см.: Св. Иоанн Дамаскин 1998: 121). С согласия Пресвятой Девы Марии по слову Господню, сказанному ей Архангелом Гавриилом, на нее сошел Святой Дух, очистил ее от первородного греха⁴, наследованного Ею от своих

⁴ В этом положении вероучение Православной Церкви о Божией Матери (см. прекрасную по своей целостности и глубине работу «Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери», составленное свят. Игнатием Брянчяниновым. СПб., 1868) кардинально расходится с католическим догматом, провозглашенным папой Пием IX в 1854 г. через объявление особой буллой (без Собора). Он гласит: «Учение, которое содержит, что преблагословенная Дева Мария от первого момента своего зачатия по особой благодати и особенной привилегии Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Искупителя человеческого рода, была сохранена от всякого пятна первородного греха, есть учение Богооткровенное и потому должно быть твердо и решительно исповедуемо всеми верными».

Как видим, здесь утверждается, что Дева Мария, хотя и была зачата своими праведными родителями, Иоакимом и Анной, естественным образом (то есть не безмужним образом, как зачатие Иисуса Христа), однако, Она уже в самом зачатии своем была освобождена от какой-либо причастности первородному греху

родителей и наделил ее силой, необходимой для восприятия, зачатия, ношения в утробе и рождения божественного Младенца. Пресвятая Дева таким образом была приуготовлена к зачатию и рождению Сына Божия силой Духа Святого, сошедшего на нее по воле Отца и по ее свободному согласию. И тогда, также исполняя волю Отца, единосущный Ему Сын, ипостасная Мудрость и Сила Всевышнего, творчески образовал из человеческой природы Св. Марии свою человеческую природу во всем ее совершенстве – состоящую из тела и

в силу будущих крестных заслуг Христовых. Для прояснения смысла этого догмата следует также заметить, что передаваемый по наследству от родителей детям первородный грех рассматривается здесь не как онтологическое несовершенство, выражающееся прежде всего в растленности, смертности и, в связи со всем этим, удобопреклонности твари ко греху (православный взгляд), но как юридически понимаемая вина, лишаящая человека сверхъестественной благодати и, при этом, не нарушающая первозданного бытийного совершенства человека.

Фактически здесь утверждается реальная возможность спасения еще до прихода Спасителя, еще до Христа, за счет заслуг, которых Он еще не совершил, и без какого-либо свободного и всегда связанного с великим трудом подвига добродетели со стороны твари – почти что автоматически. Ведь, по сути, весь подвиг Божией Матери заключается только в том, что Она сохранила изначально – от зачатия – данную Ей непорочность, не совершив никакого греха, что, в общем, было вовсе не трудно сделать, учитывая то, что Она вовсе не имела в Себе никаких личных препятствий для этого и изначально обладала всей полнотой спасающей благодати. В сравнении с учением Православной Церкви, католичество крайне умаляет подвиг Божией Матери, тем самым унижая Ее достоинство, непревосходимое никакой тварью. Ведь насколько выше и совершеннее должен казаться подвиг Божией Матери, если мы, в согласии со всеми св. отцами, будем утверждать, что Пресвятая Дева не соделала совершенно никакого греха, при этом перенося всю тяжесть последствий первородного отпадения от Бога прародителей человеческого рода, унаследованных Ею от своих родителей? Пресвятая Богородица не согрешила ни в чем – ни в мысли, ни в слове, ни в деле, ни в каком-либо чувственном движении – не потому, что Она от своего зачатия была избавлена Богом от причастности любым последствиям греха, но потому, что, живя во всецелой причастности им, как и каждый человек, Она в подвиге своей свободы силой безграничной любви к Богу не допустила им привести Ее к совершению греха, не позволила плоти восторжествовать над своей душой.

Кроме того, католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии имплицитно подразумевает некое непоставимое выделение, вплоть до отделения, Божией Матери из всего человеческого рода. Отделяя Богородицу от всего остального потомства Адамова, католики тем самым подрывают весь смысл предуготовленной домостроительной истории Ветхого Завета, которая принципиально заключалась в том, что человеческий род из поколения в поколение взрастил Избранную от всех родов для воплощения Сына, Ту, которая стала прекраснейшим и совершеннейшим Цветом на древе всего человечества. По сути, этим догматом отрицается также единство природы человеческого рода: ведь если Дева Мария настолько особенна по своей природе, то тогда вовсе нельзя говорить о Ее полновесной тождественности человеческому роду по его растленной природе. Тем самым подвергается сомнению само воистину спасительное воплощение Христово от подлинного представителя всего падшего человеческого рода, принципиально подразумевающее восприятие на Себя Тем, Кто воплощается, всех последствий греха. Если от тленного человечества отделяется Божия Матерь, то тогда вместе с Нею от него должен быть отделен и Сам Сын, воплотившийся от Нее, что равнозначно полному отрицанию спасения кого бы то ни было, кроме Св. Марии.

Поскольку согласно римо-католическому учению изъятие Девы Марии от последствий первородного греха произошло в силу будущих крестных заслуг Христа, то становится ясным, что сам этот догмат всецело зиждется на юридически (законнически) понимаемой концепции спасения, таким образом являясь административно-магическим по способу своего осуществления.

В своих фундаментальных теологических основаниях еретичность католической мариологии, как, впрочем, и всей сотериологии, исходит из еретичности католической триадологии. Ведь утверждать догмат о непорочном зачатии Девы Марии, в том виде, в каком это делают католики, можно только тогда, когда мы подспудно считаем, что для очищения Св. Марии было недостаточно действия Святого Духа в момент Благовещения, и что предварительно требуется некое более могущественное по своей действенности Ее очищение и освящение силой более могущественного Субъекта – Сына Божия. Таким образом, в римо-католической мариологии мы имеем дело с умалением Личности Святого Духа по отношению к Личности Сына. По сути своей, католическое учение о Божией Матери, с присущим ему духом юридического магизма, является всецелым воплощением триадологического иерархизма – пресловутого *Filioque*, – как и все католическое видение сущего (его онтология, антропология и сотериология).

Сравнительный анализ православного и католического учений о Божией Матери см., напр: Огицкий, свящ. Максим Козлов 1995: 98–101; Зноско-Боровский Митрофан, прот. 1992: 39–41.

разумно-свободной души. Поэтому воплощение Сына Божия по сути своей есть вочеловечение, то есть восприятие не только человеческого тела, но и души, одаренной и разумом, и свободой (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 122–123). В акте воплощения Сын Божий воспринял в свою божественную ипостась всю человеческую природу, неслитно присоединив ее к своей *исконной* божественной природе, от века находящейся в Нем.

Зачатие и последующее рождение Христово произошло не по образу обычного человеческого зачатия и развития плода – не посредством мужского семени и не путем постепенного оформления зародыша через прибавления, но одномоментно-творческим образом от Святого Духа (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 122).

Согласно богодухновенному учению Православной Церкви, в результате вочеловечения Сына от Духа Святого и Пресвятой Богородицы был образован Богочеловек Иисус Христос как гармоническое единство абсолютно совершенных и тождественных себе божественной и человеческой природ. «Тот, Кто был по природе совершенным Богом, Тот же самый сделался по природе совершенным человеком..., соединившись ипостасно, неслитно и неизменно, и нераздельно, не изменив природы своего божества в сущность Своей плоти, ни сущности Своей плоти – в природу Своего божества...» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 123).

Каков же образ этого всесовершенного по своей гармоничности двуединства божественной и человеческой природ во Христе? Как его можно мыслить?

Соединение двух абсолютно различных природ во Христе создается по образу ипостасного единения. «Ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ, в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы их разности и присущие им естественные свойства. Ипостась же в отношении самой себя не имеет никакой ипостасной разности, ибо на нее переносятся разности каждой из входящих в соединение природ – разности, которыми каждая из них отделяется от вещей одного с ней вида» (Св. Иоанн Дамаскин 1999: 106). Ипостасное единство означает, что единство это всецело конституируется ипостасью, в нашем случае – именно божественной ипостасью Сына. По учению святых отцов, ипостась (лицо, персона) есть индивид⁵, то есть некий уникальный самосуший деятель, субъект, в Котором получает свою всецело конкретную актуализацию сущность (природа) как единое обще-видовое потенциальное содержание ряда лиц⁶. Таким образом, ипостась Сына, как абсолютно уникальный субъект, силой из-Начала сущего в Нем божества воспринимает⁷ в Себя человеческую природу, сотворяя ее из человеческой природы Богородицы. При этом человеческая природа не только нисколько не умаляется, но, напротив, именно в этом

⁵ Согласно Иоанну Дамаскину, «одно есть сущность, другое – ипостась... сущность показывает вид общий и вмещающий в себе однородные лица..., лицо же обозначает неделимое (то есть индивид)» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 128). О содержании понятий сущности и ипостаси в их сопоставлении у св. Отцов см. мою статью «Раціонально-філософський вимір пізнання в патристиці» // Синописис. 2000. 3, 34–37.

⁶ Именно к такому, и ни к какому иному, пониманию ипостаси подводит нас и сама доступная нам очевидность. Ведь для любого нормального человека, обладающего здоровым восприятием реальности, должно быть очевидным существование как его собственной природы, так и всех прочих природ во множестве уникальных образов бытия. Если же есть уникальный образ существования, то должно быть ясно, что в своем бытии он конституируется определенным принципом уникальности, созидающим его в его нетождественности природе как принципиально общему сущему. Сам же этот принцип уникальности, придающий абстрактно потенциальной сущности ее конкретно-уникальный лик, есть не что иное, как ипостась.

⁷ Потому что «как природы могут соединяться между собой ипостасно, так возможно и природе быть воспринятой ипостасью и в ней иметь свое существование. И то, и другое мы видим во Христе. В самом деле, в Нем и природы: божественная и человеческая, – соединились, и одушевленная плоть Его получила свое бытие в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и имеет ту же ипостась» (Св. Иоанн Дамаскин: 1999: 107).

единстве обретает свой истинно совершенный статус, то есть конституируется во всей своей всецелостности и неущербной полноте.

«И если уничтожение человека и величие божества взаимно соединились, то в этом единстве нет никакого превращения. Ибо как Бог не изменяется чрез милосердие, так и человек не уничтожается через прославление. Каждое из двух естеств, в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию. И как Слово не отпало от равенства в славе со Отцем, так и плоть не утратила естества нашего рода» (Деяния 1996: 234).

Само это неслитно-нераздельное, неущербное сосуществование двух различных, вплоть до противоположности, природ во Христе обуславливается божественной ипостасью Сына. Ведь ипостась как начало самосущей уникальности по самой своей сути принципиально не приемлет слитности различного, смешения нетождественного, но, напротив, обеспечивает неущербное самотождественное существование всему, что в ней есть, также не допуская в себе при этом никакой раздельности, никакого раскола. Совмещенные в ипостаси реальности независимо от их числа, всегда сосуществуют единым образом, ибо ипостась есть также начало единства, объединяющее все, что в ней есть. Это с необходимостью следует из существенной для нее уникальности.

Как видим, применяемое в христологии строгое различие сущности и ипостаси как принципиально-несводимых и таким образом трансцендентных, при всей их нераздельности, друг другу реальностей неизбежно заставляет утверждать неущербно гармоничное сосуществование двух различных природ во Христе, Который поистине есть Богочеловек. И напротив, неразличение ипостаси от сущности, ее отождествление с сущностью, необходимо должно привести к противоположным результатам.

Если ипостаси нет как уникально-специфической реальности, а есть только сущность, которая и является единственным субъектом воплощения, то его результатом будет или одна сложная природа как некое слитное единство, состоящее из соединившихся природ и им не тождественная, или только одна простая природа (или божественная, или человеческая), полностью поглотившая или вытеснившая другую при воплощении.

В первом случае соединение божества с человечеством дает нечто третье – некую сложную природу, качественно новую в сравнении с соединяющимися простыми в своей целостности природами и, следовательно, кардинально отличную от них. Здесь нет воплощения, в котором бы сохранялись как воплощаемое, так и воплощающееся, но есть всецелое переформирование как божественной, так и человеческой природ в некое нетождественное им самопротиворечивое новообразование, нечто среднее между божеством и человечеством. Представление об этом абсурдно-фантастическом существе становится возможным лишь в силу логического произвола, полностью игнорирующего недопустимость для разума слияния природ с противоположными существенными различиями⁸.

Во втором, логически более последовательном, варианте монофизитства, отрицается сама возможность реального соединения Бога с человеком в одно существо как абсолютно противоположных по своим существенным свойствам. Если же и говорится о каком-то единстве Бога с человеком во Христе, то не в абсолютно-буквальном, но лишь в относительно-неполном переносном смысле: «или в смысле достоинства, или в отношении

⁸ «Совершенно невозможно, чтобы из двух природ образовалась одна сложная природа или из двух ипостасей – одна ипостась. В самом деле, невозможно, чтобы противные существенные различия находились в одной природе, ибо их дело отделить друг от друга те природы, которым они присущи. С другой стороны, невозможно, чтобы то, что однажды существовало само по себе, имело другое начало своего ипостасного существования, ибо ипостась есть именно существование само по себе» (Св. Иоанн Дамаскин 1999: 107; Св. Иоанн Дамаскин 1998: 125).

к одинаковой воле, или равночестности, или благоизволению...» (Св. Иоанн Дамаскин 1999: 134), но никак не по образу реально-ипостасного соединения. Здесь Христос есть только Бог⁹, или только человек¹⁰, но никогда – не Богочеловек. Здесь есть только призрак воплощения, и не более.

Представленные здесь как первый, так и второй варианты монофизитского по своему типу¹¹ осмысления богочеловеческого единства во Христе суть неизбежные предельные выводы из отождествления ипостаси с сущностью. Фактически здесь происходит абсолютизация сущности, что неизбежно означает нигилистическую редукцию к ней всего, что ею не является, а именно ипостаси¹². Ведь сущность по сути своей есть, как и

⁹ Так, Евтихий совершенно сливал два естества во Христе, так что признавал в Нем не только одно Лицо, но и одно естество, и то божественное. Он учил, что человечество во Христе поглощено божеством при ипостасном соединении и утратило все свойственное естеству человеческому, кроме видимого образа. И потому во Христе явилось и жило на земле собственно Слово под видом только плоти, и божество Слова и страдало, и было погребено, и воскресло (см. Eutich. In Concil. Chalcedon. act. 1, p. 91–93 apud Binium; Leo Ep. ad Flavian. In Concil. Chalcedon. act. 11, p. 165, ed. Bin.).

¹⁰ Так, совершенно отвергали божество в Иисусе Христе и считали Его простым человеком в век апостольский Коринф и Ефион, во втором веке – Карпократ, Феодот и Артемон с последователями, в третьем веке – Павел Самосатский. Этой же ереси, многократно осужденной древнею Церковью, в новейшие времена придерживались социниане и рационалисты, а сейчас – представители так называемой «исторической школы» современного религиоведения и многие другие (см. об этом: Макарий (Булгаков) 1857: 34).

¹¹ Об исторически более древних формах монофизитского богословия см.: Lebon J. *Le monophysitisme syrien*. Louvain, 1909, p. XXI; *La christologie du monophysitisme syrien*: Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, S. 425–580; Sellers R. V. *The Council of Chalcedon*. London, 1953, 256–273.

¹² С подобной редукцией ипостасного бытия к бытию природному мы встречаемся в католической теологической мысли, послужившей исходным теоретическим основанием всей западноевропейской цивилизации, включая и ее современный этап, являющийся максимальной степенью «развития» принципов, изначально заложенных в этой традиции. В схоластике ипостась (персона) мыслится, прежде всего, как некое отношение, порождаемое сущностью внутри самой себя. «Правильно будет сказать, – пишет Фома Аквинат, – что имя “лицо” (persona) прямо означает отношение, а косвенно – сущность; но отношение не как таковое, а как выраженное посредством ипостаси... В Боге ипостась выражена как отличающаяся от другого через отношение, и таким образом, отношение как таковое входит косвенно в понятие “лица”» (S. Thomae Aquinatis. *Summa theologica*, Ia, qu. 29, a 4). Персона, по сути, является здесь проявлением процесса внутрисущностной дифференциации. Тем самым ипостась лишается своей собственной субстанциональности, своей специфически-трансцендентной сущности, всецело подчиненно обуславливаясь сущностью в своем бытии. Ипостась есть реальность относительная, в отличие от сущности как реальности абсолютной.

Конечно, здесь нет абсолютно полной редукции ипостаси к сущности: ипостасное бытие не является всецело тождественным бытию сущностному. Но тем не менее явно налична тенденция к осязаемому умалению роли ипостаси в сравнении с сущностью, очевидно стремление все возвести к сущности и вывести из нее. Фактически в католичестве поистине всецело самосущим и самодостоточным центром всего бытия является только сущность; все же «не сущностное» сущее – лишь результат ее эманулирующего действия.

Такое односторонне сущностное видение реальности проявляется во всех областях ее осмысления в католичестве, а шире – во всей традиции западноевропейской жизни. Подход, выпячивающий сущность и подчеркивающий во всем ее ведущую роль, наложил свой неизгладимый отпечаток на весь облик западной цивилизации, неизгладимый настолько, что отсутствие его означало бы фактически смерть Запада как специфического социально-культурного типа – смерть как его перерождение в свою полную противоположность, то есть в православно-восточный тип мысли и бытия.

В католичестве примат сущности над ипостасью дает себя знать, начиная с триадологии и заканчивая политико-общественным измерением существования человека, то есть фактически является для Запада фундаментальным принципом отношения ко всему сущему – Богу, человеку и миру. Примат сущности по отношению к Богу дает католическое Filioque, то есть утверждение умаленного статуса Святого Духа как выражение внутренне присущего иерархизма в бытии Бога – как между лицами Троицы, так и в их отношении к божественной сущности. Примат сущности по отношению к человеку дает папство как олицетворение преобладания абстрактно-формальной власти юридических законов над конкретно-субстанциальным самовластием совести. Следует заметить, что папство понимается у нас не только в его узко конфессиональном смысле, но, прежде всего, в смысле универсально общественном. Ведь эгоцентрический индивидуализм, как основа современного либерального порядка, есть, по сути, не что иное,

ипостась, начало самотождественного единства. Но все дело в том, что она есть начало единства общего; она есть некая *обобщенная (абстрактная) самотождественность*, в отличие от ипостаси, которая есть *тождественность уникально-конкретная*. И потому всякая сущность, если она осмысливается как доминирующая субъектность, абсолютно во всем определяющая жизнь всякого сущего, обязательно будет стремиться «обобщить» все, с чем бы она ни соприкасалась, то есть свести все различное и нетождественное с собой к некой единой общности и тождественности – или поглощая или поглощаясь в этом новообразовании. Если же такое «обобщенное» соединение признается невозможным в силу кардинальных существенных различий контактирующих природ, то тогда обобщенно-тождественное единство сохраняется путем или полного уничтожения слабейшей из них природой сильнейшей, или путем недопущения какого-либо их соединения друг с другом как абсолютно чужеродных.

Исходя из этой, в корне антиправославной точки зрения, вполне понятно, что само имя Христос будет здесь обозначением не ипостаси, ибо ее просто нет, но только лишь сущности, которая вроде бы только и может существовать в реальности (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 124).

В отличие от ипостасно-гармоничного образа единства природ во Христе сущностный образ единства, понимается ли он как сложная природа или как природа простая – божественная или человеческая, – входит в непримиримое противоречие с самой идеей Боговоплощения – полностью отрицает воплощение Бога в тварном модусе бытия, а значит отрицает и всю мистерию нашего спасения. Ведь само понятие воплощения подразумевает единение и сосуществование различных и несводимых реальностей – воплощающегося и воплощаемого. И это неслиянное единство божественной и человеческой природ со всей предельной ясностью выражается в имени Спасителя – Христос. Будучи единым, имя Христос (Мессия, помазанник) прямо указывает на Его природную двусоставность. Имя Христос означает двуединство Бога и человека – Того, Кто помазует, и того, кто помазуется; Того, Кто освящает, и того, кто освящается. «Словом же *Христос* называем имя ипостаси, которое понимается не как что-либо одного рода, но как служащее для обозначения двух естеств. Ибо Сам Он помазал Себя: помазывая Свое тело Своим божеством – как Бог; будучи же помазываем – как человек; ибо Сам Он есть это и то. Помазание же человечества – божество» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 124).

Имя Помазанник не только указывает на неслиянное единство природ в Иисусе, но также на высочайшую степень такого единства – на всецелое взаимопроникновение божества и человечества в Его ипостаси. Так же как священное миро всецело срастворяется со всем телом человека в Таинстве Миропомазания, или благодатный елей – в Таинстве Елеосвящения, так и божество всецело пронизывает всю человеческую природу при воплощении Сына Божия.

Единый и единственный образ бытия Христа – Его уникальная ипостась – не терпит никакого разделенного, расколотого сосуществования своих природ, так же как не терпит она и никакого слияния их, никакого редуцированного применения их друг в друга. Поэтому в единой и уникальной ипостаси Христа допустимо только единое нераздельно-

как абсолютизированный папизм – папизм, раздутый до поистине вселенских (католических) масштабов, в пределах которых каждый человек является полновластным владыкой как самого себя, так и других, или, во всяком случае, при реальной невозможности фактически полностью достичь такого статуса, так себя представляет, и исходя из этого иллюзорного представления стремится к достижению идеала полноты своего произвола. Примат сущности по отношению к миру дает редукцию всего богатства его содержания в теоретико-гносеологическом плане к голой рациональной схеме, поддающейся расчету и формалистическому описанию, а в экзистенциально-практическом отношении – мир сводится к пассивному подручному материалу, к среде пребывания человека. В своем неразрывном единстве, накладываясь друг на друга, оба эти плана отношения к миру конституируют современный, объективированный, потребительски-эксплуататорский, инструментально-техногенный тип существования человека в мире.

неслиянное, взаимопроникновенное сосуществование двух Его природ, что в своем результате дает взаимное общение и обмен энергийными свойствами между этими сущностями.

Такой тип отношения между божественной и человеческой природами во Христе можно охарактеризовать как отношение реально-символическое. Во Христе Бог есть Знамение и Символ человека, а человек – выражение и символ Бога – «велия есть благочестия тайна: Бог *явился* во плоти» (1 Тим. 3: 16). Благодаря полному взаимопроникновенному единству божественной и человеческой сущностей и совершенного взаимообмена их энергий в Спасителе, Бог всецело является в человеке и через него, а человек абсолютно является в Боге и через Него. «И Слово плоть бысть, и вселися в ны, и *видехом славу* Его, славу яко едиnorodного от Отца, исполнь благодати и истины... Бога никтоже виде нигдеже: едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, той *исповеда*» (то есть явил) (Ин. 1: 14, 19).

Понятно также, что если во Христе есть только одна природа и вовсе нет ипостаси, то в Нем не может быть места ни для какого неслиянного взаимопроникновения природ и взаимообмена их свойств. Ибо в этом случае просто отсутствуют субъекты для взаимного проникновения и обмена. Здесь просто некому проникать друг в друга, взаимообмениваясь своими энергиями, ведь, по сути, есть только одна единственная сущность и более ничего. Во Христе, осмысляемом по образу сущностного единства, нет места для символа, нет места для взаимопроникновенного общения, нет места для любви как всецелой самоотдачи и взаимовыразимости.

По мысли святых отцов, гармоничная двуприродность Христа обосновывается гармоничной трехипостасностью Пресвятой Троицы, ибо взаимопроникновенно-неслиянное сосуществование божественной и человеческой природ во единой ипостаси Христа есть отображение такого же взаимопроникновенно-неслиянного сосуществования Отца, Сына и Святого Духа во единой божественной сущности. «И подобно тому как три ипостаси Святой Троицы и неслитно соединены, и нераздельно разделены и исчисляются, и число это не производит в Них разделения или различия, или отчуждения и рассечения, ибо мы знаем единого Бога, Отца и Сына и Святого Духа¹³; *таким же самым образом* и естества Христа, хотя они и соединены, но соединены неслитно; хотя они и проникают друг в друга, но не допускают как изменения, так и превращения одного в другое» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 132).

Таким образом, если во Христе гармоническое сосуществование Его природ конституируется тем, что они существуют в единой ипостаси и притом божественной, то в Пресвятой Троице неслиянно-неразрывное взаимопроникновение трех ипостасей конституируется тем, что Они суть ипостаси единой и нераздельной божественной природы. Если во Христе всецело сохраняется Его неущербная двуприродность в силу единого для сосуществующих природ образа бытия, то есть единой ипостаси, то в Боге совершенная троичность ипостасного взаимопроникновения реализуется в силу абсолютного единства божественной сущности для всех ее ипостасей. Во Христе – ипостасное единство природ; в Боге Троице – сущностное единство ипостасей.

Так как Пресвятая Троица имеет одну единственную природу, то здесь нет, да и не может быть проблемы слияния природ, ибо ей просто не с чем сливаться. Однако здесь может быть поставлена проблема возможности слияния или, напротив, разделения ипостасей Троицы в силу Их различимой множественности.

Слияние ипостасей в Боге в некую едино-сложную ипостась представляется совершенно невозможным и абсурдным в связи с его радикальным противоречием самому

¹³ «Должно же знать, что число свойственно тому, что различается между собою; и невозможно, чтоб было исчисляемо то, что ни в каком отношении не различается; но поскольку предметы различаются, по этой причине они и исчисляются» (Св. Иоанн Дамаскин. 1998: 139).

смыслу ипостасности. Ведь каждая ипостась есть принципиально уникальное и несводимое ни на что иное сущее: «существует сама по себе, имея свойственную ей особенность, то есть свой отличный от других образ бытия» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 131).

Но не означает ли эта несводимая самостоятельность существования уникальных ипостасей их принципиально разделенного по отношению друг ко другу сосуществования? Ведь видим же мы во всем тварном универсуме, что все сущие существуют отдельно именно в связи с тем, что каждое имеет свой собственный образ бытия – свою собственную ипостась. Значит, ипостась есть принцип не только различающего единства, но и разделения для всего существующего.

Однако все это верно лишь по отношению ко всем тварным сущим, но ни в коем случае не по отношению к сверхсущему Абсолюту. В Боге нет и быть не может никакого разделения между ипостасями Отца, Сына и Духа Святого, в силу Его природы, которая абсолютно проста и таким образом принципиально не допускает в себе какого-либо разделения. Существенно единая и неделимая божественная сущность не может быть разделена, не может быть распределена по частям между тремя ипостасями, которые ею обладают. Следовательно, Три божественные ипостаси принципиально не могут иметь раздельного способа своего бытия, Они абсолютно «обречены» на неразрывно-неслиянное событие Друг в Друге.

Совсем иная ситуация наблюдается в тварном и, следовательно, не абсолютном бытии. Для природы тварного сущего в силу ее изначальной относительности свойственна множественно-сложная разделенность. В силу этой принципиальной допустимости, и даже, более того, изначальной заданности разделенно-сложного типа существования относительного сущего, и получается, что тварные ипостаси действительно суть не взаимопроникновенные, но отдельные друг от друга образы бытия твари.

Всегда разделенные ипостаси тварного сущего не просто пассивно воплощают в себе существенную разделенность своей природы, но, более того, они всецело конституируют эту разделенность. Ведь ипостась есть начало всецелой актуализации, принадлежащей ей природы: если природа сложна и разделяема, то обладающая ею ипостась актуализирует ее именно как сложную и разделяемую (тварь), если же проста и неразделяема, то как простую и неразделяемую (Бог).

Взаимопроникновение ипостасей Троицы также может быть обосновано, если Бог будет рассматриваться не в сущностном, но ипостасном аспекте. Единый Бог есть Троица ипостасей, Он есть Отец, Сын и Дух Святой, которые всецело единосущны друг другу, то есть имеют абсолютно единотождественное общее содержание. В единосущной Троице Отец есть Исток для Сына и Святого Духа: для Сына как Родитель, для Духа Святого как Изводитель. Именно потому, что Они непосредственно происходят от Него как от абсолютной ипостаси, Они также имеют свой ипостасный статус в абсолютной степени. Отец порождает Сына и изводит Святого Духа абсолютно тождественными Себе по сущностному содержанию и отличающимися лишь своим положением по отношению друг ко другу – по образу своего бытия.

Но каково же может быть это соотносительное положение ипостасей в Боге? Как его можно мыслить?

Совершенно ясно, что здесь, то есть в Боге, не может быть никакой рядоположенности ипостасей, что предполагает Их внешнее положение по отношению друг к другу. Между божественными ипостасями может быть только лишь «внутриположенность» как взаимопроникновенное единое сосуществование. Отец не может родить Сына и извести Святого Духа *вне* Себя в связи со своей существенной абсолютностью. Обладая всесовершенной божественной сущностью, вмещающая ее в Себе как способ ее бытия, ипостась Отца – абсолютно беспредельна. Поэтому вне Ее ничего нет и

быть не может. Она везде. В силу этого ипостаси Отца при произведении из Своей сущности ипостасей Сына и Святого Духа остается производить Их только в Себе же. Таким образом ипостаси Сына и Святого Духа получают свое абсолютное бытие только в божественной ипостаси Отца, в Котором Они вечно пребывают. Как такие же, как и Отец по Своему сущностному содержанию, абсолютные ипостаси Сына и Святого Духа совершенно совпадают с Ним по Своим беспредельным пределам. При этом абсолютном «накладывании» друг на друга божественные ипостаси вовсе не сливаются в некое неразличимое тождество, ибо между Ними всегда сохраняется неизгладимое различие по образу их происхождения. Отец от века никак не происходит и не начинается, не рождается и не исходит, Он есть только от Себя Самого и более ни от кого. Сын от века происходит и начинается, рождаясь от Отца. Дух Святой от века происходит, исходя от Отца через Сына.

Итак, полагание Отцом Сына через Его рождение и Святого Духа через Его ипостасное единство, конституирует нераздельное взаимопроникновенное единство божественных ипостасей, при всецелом сохранении их несводимой уникальности по отношению Друг ко Другу.

Воплощение есть дело всей Пресвятой Троицы, ипостаси которой существуют абсолютно единым, хотя и несводимым образом. Поэтому в данном смысле можно говорить о том, что воплощается вся Пресвятая Троица: Отец воплощается как Изволитель, Сын – как Исполнитель, Дух Святой – как Помощник и Завершитель. В силу этого результат боговоплощения – Иисус Христос – просто не может всецело не выражать и не отображать модус бытия Троицы, который состоит в совершенном взаимопроникновении¹⁴.

И это не просто некое подобие, некая аналогичная параллель между способом бытия Пресвятой Троицы и Христа. Неслиянное взаимопроникновенное единство двух природ во Христе есть не просто внешний образ неслиянно взаимопроникновенного единства божественных ипостасей Троицы. Ведь воплощение как неслиянное соединение божественной и человеческой природ есть дело любви всей Пресвятой Троицы. Оно есть действие всей Пресвятой Троицы: Отца, Который изволяет, Сына, Который совершает, и Духа Святого, Который завершает мистерию спасения и обожения твари. А значит, ипостасный способ взаимопроникновенного единства природ во Христе есть прямое и непосредственное следствие из способа сущностного взаимопроникновенного единства божественных ипостасей. Да и может ли быть иначе, если воплощение совершается второй ипостасью Пресвятой Троицы, несколько при этом не оставляющей своего совершенно взаимопроникновенного единства с прочими божественными ипостасями¹⁵, и таким

¹⁴ «Мы убеждены, что Они [то есть ипостаси] не могут быть удалены или разлучены – Одна от Другой, и что Они – соединены и неслитно проникают – Одна в Другую, и, с одной стороны, соединены неслитно, ибо Они суть Три, хотя и соединены, а с другой, неразлучно разделяются, ибо хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть есть совершенная ипостась, и имеет свойственную Ей особенность, то есть различный образ бытия, однако Они соединены как *сущностию*, так и естественными свойствами, и тем, что Они не разделяются и не удаляются из Отеческой ипостаси, и как суть, так и называются единым Богом; *таким же самым* образом и в божественном и таинственном, и превосходящем всякий ум и понимание Домостроительстве [то есть в Самом Христе – Т. Б.] исповедуем, хотя два естества единого из Святой Троицы Бога – Слова и Господа нашего Иисуса Христа: как божеское, так и человеческое, соединившиеся – одно с другим *ипостасно* объединенные, но одну сложную ипостась, соделанную из двух естеств... два естества и после соединения сохраняются в целости, в единой сложной ипостаси, то есть в едином Христе, и что они, как и природные их свойства, существуют поистине, будучи, конечно, соединены неслитно, и нераздельно, как различаясь, так и будучи исчисляемы» (Св. Иоанн Дамаскин. 1998: 131).

¹⁵ Воспринимая в себя человеческую природу Христа, человеческая личность тем самым неслиянно соединяется с Его Личностью – в силу ее единосущия с Ним по человечеству, так же как Он Сам соединяется с Отцом и Духом – в силу единосущия Им по божеству. Воспринимая в себя человеческую природу Христа, человеческая личность через это проникает в Личность Сына Божия, Которая, в свою очередь, проникает в

образом несущей в Себе всю мощь этого абсолютного единства и тем самым сообщающей эту мощь своей человеческой природе, а в ней и через нее и всей твари?

По самой своей сути вся монофизитская христология имеет своим историческим истоком арианство, являясь логическим развитием и выражением изначально присущего ему ошибочного отождествления ипостаси с сущностью. Фактически арианство было первой монофизитской ересью. Отрицание троичности лиц в Боге, через утверждение представления о Нем как о принципиально едином во всех аспектах (как сущностном, так и ипостасном) существе, неизбежно приводило Ария, а вкуче с ним и всех прочих монофизитов, к утверждению во Христе только одной природы – или человеческой, или божественной. Невыделение ипостасного начала в Боге, который является творящим Истоком всего сущего, неизбежно приводило их к невыделению этого начала и в твари, произшедшей от Него.

И напротив, православное восприятие Бога как Троицы лиц – Отца, Сына и Святого Духа, – наряду с единой божественной сущностью, необходимо влекло за собой созерцание всего творения, преимущественно, и прежде всего, как ипостасной данности и только потом уже сущностной. Бог, имея абсолютно-ипостасный образ Своего бытия, создавая человека и весь мир по этому своему бытийному образу, просто не мог сообщить им иной образ существования, кроме ипостасного. В этом богообразном происхождении – абсолютное теологическое обоснование уникального бытия ипостаси, ее руководящего места как в онтологической структуре всего сущего, так и в процессе его обожения.

Таким образом, сущностное богочеловечество Христа и троичность Лиц в Боге соотносятся между собой не по образу внешней аналогии, но по образу аналогии причинно-следственной – по образу реально-символического единства. Боговоплощение есть предельно-реальное проявление единотроичной любви Божией. Оно есть Сама Любовь в ее предельно-беспредельной выраженности.

Поэтому догмат о Пресвятой Троице и догмат о Боговоплощении, как и все прочие основывающиеся на них догматические определения, в действительности сводятся только лишь к одному единственному догмату «Бог есть Любовь», неслиянно нераздельными аспектами которого являются как все догматические, так и все канонические постановления Православной Церкви. Все Священное Предание, вся жизнь Церкви Христовой во всем неисчерпаемом Богатстве своего содержания есть только воплощенность в твари Абсолютно-божественной ипостасной Любви, а значит – Абсолютной Истины, Абсолютного Блага, Абсолютной Красоты.

личность человека. Существовая в божественной ипостаси Слова, человеческая личность воипостазирует в себя не просто Его человеческую природу, но Его обоженную человеческую природу, то есть природу, всецело пронизанную Его божеством – в силу неразрывно-взаимопроникновенного единства божественной и человеческой природ в воплотившейся ипостаси Пресвятой Троицы.

Таким образом, верующий соединяется со Христом по образу сущностного соединения, которое всецело конституирует неслиянное соединение его ипостаси с божественной ипостасью Сына, а через Нее и с ипостасями Отца и Духа Святого, то есть со всей Пресвятой Троицей. Ведь божественная ипостась Слова всегда – до, в момент и после своего вочеловечения – пребывает в ипостасях Отца и Святого Духа, так же как и Они в Ней – в силу своего абсолютного единосущия. И потому проникновение человеческих ипостасей в божественную ипостась Сына через причастие Его обоженной человечности необходимо приводит к их проникновению в ипостаси Отца и Духа Святого, то есть все пребывающие в Сыне человеческие личности всецело вовлекаются во внутренне-сокровенную жизнь всей Пресвятой Троицы.

Но проникают по причастию, а не несовершенно недостаточным образом, что привело бы к полному исчезновению человека путем потери своей человеческой природы через ее всецелое поглощение божественной. Таким образом, через взаимопроникновенное единение со Христом мы так же взаимопроникновенно соединяемся с Отцом и божественным Духом, ибо все Они совершенно взаимопроникновенно едины между Собой. «Яко Аз во Отце Моем, и вы во Мне, и Аз в вас... аще кто любит Мя, слово мое соблюдет: и Отец мой возлюбит его, и к нему приидем и обитель у него сотворим» (Ин. 14: 20, 23). Тем самым человеческие ипостаси как бы соделываются обителью ипостасей Пресвятой Троицы и в меру естественной для себя относительной причастности Богу сами становятся обоженными ипостасями.

Какова же сотериологическая значимость православного понимания Христа как взаимопроникновенного двуприродно-ипостасного единства? Насколько это важно и актуально для всего домостроительства человеческого рода? Почему для Православной Церкви избавление человека, как, впрочем, и всей твари, от греха, тления и смерти неразрывно связано именно с таким осмыслением Личности Богочеловека?

Для православного богословия воплощение во всей сверхмыслимой полноте своего смысла имеет абсолютное по своей важности значение, ибо относится к самой сути домостроительства Божия по отношению к спасению Своего творения; более того, оно само есть это Домостроительство. Ведь Христос как воплощенный Бог и воплощающий человек в их неразрывно-неслиянном единстве и есть по своему человечеству Дом, или Храм, который на протяжении всей истории возводит и в который в конце веков вселяется Бог – вселяется раз и навсегда неслитно-непреложным ипостасным образом. Вселяется, чтобы силой Своего божества омыть человеческую природу от всех ее несовершенств, привнесенных в нее грехопадением первых человеческих личностей, нисколько при этом не нарушая свободы человека, не насилуя его.

Само понятие об исцелении человеческой природы путем ее освящения природой божественной предполагает, во-первых, четкое и ясное различие этих природ, во-вторых, возможность несмешиваемого, неслиянного, непреложного их единения, и в-третьих, наличие субъекта, осуществляющего это гармоническое соединение Бога и человека во едином образе жизни.

Именно наличие несводимого к природе и таким образом трансцендентного ей субъекта, актуализирующего в себе как божественную, так и человеческую природы в их абсолютном совершенстве, обосновывает спасение человека путем восстановления его природы силой природы божественной в божественной же ипостаси Сына.

Во Христе как богочеловеческом единстве не было и быть не может какой-либо иной ипостаси кроме божественной ипостаси Сына, как бы мы это пребывание ни понимали, – ни наряду с Ней, ни вместо Нее.

Ипостась как уникально-самосущий образ бытия сущности, как ее субъект является для сущности единственным принципом ее всецелой актуализации, началом, сообщающим ей направляющий импульс-интенцию и уникально преломляющим разворачивание всех ее энергий. Сущность со всеми исходящими из нее энергиями живет всецело благодаря ипостаси, реально ее осуществляющей, ибо без ипостаси сущность осталась бы без центра конкретного способа своей уникально-актуальной реализации и тем самым полностью превратилась бы в некую чисто потенциальную абстракцию. Со своей стороны, ипостась также существует благодаря тому, что есть сущность. Ведь в ней нет ничего, чего бы не было в сущности, кроме нее самой как чистой субъектности. Ипостась состоит из сущности, содержа ее в себе, и поэтому сущность для ипостаси есть ее содержание, всецело обуславливающее пределы возможностей своей ипостаси – определяющее ее потенциальную и актуальную мощь.

Поэтому если бы Христос был человеческой ипостасью, и только, то Он был бы не в силах воспринять и удержать в своей ипостаси божественную природу в связи с тварной ограниченностью и полной немощью человеческого естества (пусть даже человеческая природа берется в своем первозданном совершенстве, а не в своем болезненно-ущербном состоянии – после грехопадения, – в котором она фактически была во время пришествия Христова) в сравнении с абсолютно-всесовершенным божественным естеством.

Невозможно восприятие более совершенной природы ипостасью силой изначально принадлежащей ей менее совершенной природы. И это будет тем более верно, если речь идет, как в нашем случае, о возможности воспринимающего соединения со всесовершенной природой Абсолюта тварной и относительной по своей природе человеческой ипостаси.

Фактически возможно лишь обратное – восприятие менее совершенной природы ипостасью с природой, более совершенной, – восприятие Сыном Божиим человеческой природы.

Для ипостаси Сына Божия вполне возможно беспредельной силой своей божественной природы усвоить Себе менее совершенную человеческую природу, – что Он и совершает, – но ни в коем случае не какую-либо человеческую ипостась. Воипостазирется только сущность, ипостась же есть принципиально невоипостазируемая реальность. Прежде всего, в силу своей существенной уникальности и, следовательно, несводимой уникальности по отношению как к сущности, так и к иным ипостасям.

Ведь даже если воипостазирование совершает Сама всемогущая божественная ипостась, то Она всегда совершает это только силой и энергией своей природы, ибо ипостась сама по себе не имеет каких-либо иных сил и энергий, кроме только природных. Любая природа, какой бы ипостаси она ни принадлежала, не в силах воипостазировать ипостась, с какой бы природой она ни была, в силу запредельности ипостаси как таковой для действия природы. Такое положение является выражением кардинальной трансцендентности сущности и ипостаси.

Уникальность как существенное свойство ипостаси также предполагает ее трансцендентную запредельность по отношению ко всем прочим ипостасям. В силу своей кардинальной уникальности ипостась никак не может быть воспринята иной ипостасью, обладающей такой же степенью нередуцирующейся уникальности. Воспринята может быть лишь сущность, которая по самой сути своей никогда не существует сама по себе, но всегда существует в ипостаси, являясь принципиально во-ипостасной реальностью. Этот воипостасный статус сущности является абсолютным гарантом ее специфического модуса бытия как общего, ее конституирующим иным.

Природа как принципиально общее сущее – со-общаема, тогда как ипостась как принципиально уникальное сущее – несообщима, хотя и участвует в со-общении сущностей, и даже всецело конституирует сам процесс этого сообщения. Если сущность участвует в со-общении как со-общающееся, как объект сообщения, и таким образом является всецело вовлеченной в это отношение, то ипостась принимает участие в со-общении как со-общающее, как субъект. Являясь центральным субъектом отношения сообщимости, трансцендентным истоком ее актуализации, ипостась таким образом находится «вне» и «над» кардинально сущностной сферой «сообщения» и, следовательно, неподвластна каким-либо попыткам ее абсорбировать (сообщить и воспринять), ибо они могут производиться только существенно запредельными ей иными ипостасями силой принадлежащих им природ, еще более трансцендентных для нее.

Именно эта запредельность ипостаси, ее недоступность для каких-либо попыток свести ее к чему-то иному – к сущности или к иной ипостаси – конституирует самую возможность общения как между ипостасями, так и между сущностями, в котором каждая из них ведет себя в соответствии со своим естеством. В своем предельном развитии общение ипостасей есть не что иное, как объединение их сущностей. Полное общение ипостасей возможно и осуществляется только через их сущности, то есть как сообщение и восприятие одной ипостасью сущности другой – в результате их взаимной самоотдачи, – то есть как сообщение всего их сущностного содержания друг другу – в результате любви. При этом сами субъекты этой экстатической самоотдачи полностью и всегда сохраняют свою самоидентичность, без чего сама самоотдача была бы невозможной.

Именно таким предельно абсолютным, и потому единственным, типом самоотдачи была самоотдача Сына Божия, движимого любовью к своему падшему и страдающему творению, в ответ на которую тварь в лице Приснодевы ответствовала предельно жертвенным и потому уникально-неповторимым подвигом верности и любви. В результате такого экстатического снисхождения Бога и смиренного воспарения человека к Нему и

образовался Богочеловек Иисус Христос. Как Богочеловек, как плод взаимно максимальной самоотдачи Бога и твари Христос есть единственный и неповторимый в своем роде. Это означает, что Он не относится к какому-либо общему виду, «ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа, состоящего как из божества, так и человечества, пребывающего в божестве и человечестве, Который Один и Тот же – совершенный Бог и совершенный человек» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 126).

Пресвятая Дева Мария в полном послушании и доверии к Богу предоставляет Ему без остатка всю свою человеческую природу¹⁶, для того чтобы она могла быть воспринята в ипостась Сына силой Его божественной природы, что Он и совершает. Отныне Сын, оставаясь самим собой по своей ипостаси, становится чем-то новым по своему сущностному содержанию, в сравнении с тем, чем Он был до своего воплощения, – кроме того, что Он был Богом и всегда есть Бог, Он становится еще и человеком, причем становится на века, в силу абсолютной непреложности своих действий.

Сын Божий воспринимает в Себя человеческую природу в том состоянии, в котором она оказалась у Той, от Кого Он ее приемлет, то есть в состоянии тленности и смертности. Ибо святая Мария, неотделимая от всего человеческого рода как его совершеннейшее

¹⁶ Собственно, этот предельный характер самоотдачи святой Марии Богу является полным обоснованием, с человеческой стороны, приснодевства Пресвятой Богородицы, то есть всегдашней веры Православной Церкви в то, что «хотя Христос-Спаситель произошел от нас по плоти, воспринял единосущное нам естество человеческое, но произошел не так, как происходят все люди, а сверхъестественным образом: Он воплотился и вочеловечился «от Духа Свята и Марии Девы», так что Пресвятая Матерь Его и до рождества, и в рождестве, и по рождестве Его пребыла Девой, и есть Приснодева» (Православное исповедание ч. 1, отв. на вопр. 39).

Пресвятая Дева настолько интегрально вовлечена в жертвенное служение Богу, что просто не может не являть в Себе предельную степень всестороннего совершенства – *целомудрия*, одним из главных существенных свойств которого как раз и является девственность, понимаемая не только в физиологическом, но прежде всего и преимущественно в своем духовно-нравственном смысле.

Предельным по своей абсолютности основанием для веры Церкви в Приснодевство Богородицы является божественность Воплотившегося, все действия которого в силу Его абсолютного совершенства могут носить лишь позитивно-созидательный характер. Бог просто не может ничего разрушать, Он может только лишь творить, сохранять и возвращать. И потому своим зачатием, и пребыванием в утробе Св. Марии, своим исхождением из Ее чрева в своем рождении, Христос нисколько не нарушил Ее изначальной физиологической целостности, и, более того, всем этим Он всецело конституировал девственность Богородицы. Понятно также, что степень благодарно-преданной самоотдачи Богу со стороны Божией Матери после рождества Спасителя могла только увеличиться и, следовательно, у Нее не было и быть не могло даже помысла о возможности рождения других детей. Для тех, кто познал Бога, нет и быть не может другой радости, кроме как быть только с Ним, жить лишь только Им и всецело только в Нем, полностью забывая все без исключения земные радости. И в наибольшей мере это относится к Божией Матери, к Той, которая возлюбила до конца и жила до конца одним только Богом и Христом Его. В первом правиле VI Вселенского Собора говорится: «Двумя стами богоносных Отец (на Эфесском Соборе) изложенное учение, яко несокрушимую благочестия державу, согласиєм запечатлеваем, единаго Христа Сына Божия и воплотившагося проповедуя, и безсеменно родившую Его, непорочную Приснодеву исповедуя собственно и истинно Богородицею» (Кн. прав. св. Апост., св. Собор, и св. Отец, с. 62). Как видим, догмат о непорочном Приснодевстве Богородицы всецело связан, основывается, коренится в догмате о воплощении самого Сына Божия, то есть всецело им конституируется, и потому всякий, кто отвергает православное учение о Божией Матери, тем самым отказывается исповедовать во Христе Его божество, и тем самым отрицается от Спасителя как Богочеловека, обрекая себя на вечную погибель.

«Новую показа тварь, явлься зиждитель нам от него бывшим, из безсеменныя прозяб утробы, и сохранив ю, яко же бе нетленну: да чудо видяще воспоем ю, вопиюще: радуйся, цвете нетления, радуйся, венче воздержания,... радуйся, ангельское житие являющая,... радуйся, любы, всякое желание побеждающая. Радуйся, невесто невестная» (Акафист Пресвятой Богородице. Икос 7).

В связи со всем вышесказанным любые попытки усомниться в приснодевстве Божией Матери и тем самым поставить под сомнение Ее целомудрие, проистекающее из божественности Рожденного Ею Господа нашего Иисуса Христа, всегда осуждались Православной Церковью как безумные, еретические, святотатственные, богохульные и нечестивые.

произражение, безропотно несла в Себе крест всех последствий грехопадения прародителей человечества.

Воспринимает, чтобы, как не терпящий никакого несовершенства, силой всесовершенного божества усовершенствовать несовершенную человеческую природу: как Сама Нетленность и Вечность – Он обессмертил в Себе растленную грехом человеческую природу, изгладив из нее все проявления тленности и тем самым всецело ее исцелил; как Сама Безгрешность и Святость не только не допустил удобопреклонную ко греху человеческую природу впасть во зло, но напротив сообщил ей всецелую направленность к единому только благу, таким образом стяжав абсолютную праведность для человека¹⁷.

Все это стало возможным только потому, что растленная грехом человеческая природа со-существовала вместе с божественной природой в ипостаси Сына Божия. У Христа, Который есть совершенный Бог и совершенный человек, не было, нет и быть не может иной ипостаси, кроме ипостаси Сына Божия. Ведь только всесовершенная божественная ипостась могла стать субъектом для всецелого врачевания человеческой природы. Это было совершенно не под силу для любой человеческой ипостаси, крайне ослабленной в своем природном несовершенстве. Только божественная ипостась, являясь руководящим началом для энергийного разворачивания сущности, не могла дать позволения на противоестественную для человеческой сущности актуализацию – грех. Напротив, с самого момента Своего вочеловечения ипостась Сына стала для человеческой природы единственным источником только всецело благой ее актуализации, которая происходила в полном гармоничном согласии с актуализацией Его божественной природы. Тем самым божественная ипостась Сына полностью преобразила человеческую природу, восстановив ее в первоначальном догреховном состоянии и обновив ее в предельном совершенстве.

Отныне, начиная с вечно-актуального события вочеловечения Сына Божия и проживания Им всей человеческой жизни вплоть до самой смерти включительно, омытая во Христе от греховной скверны, тления и смерти, обновленная человеческая природа, может быть сообщима всем человеческим ипостасям, а через них и всей твари. Может и должна быть сообщима всем, но не всем реально сообщается, ибо в своем фактическом осуществлении это сообщение зависит не только от Того, Кто сообщает, но и от того, кто принимает, – от свободной воли человека. Только при условии свободного согласия, которое есть не что иное, как всецелая устремленность и, таким образом, самоотдача каждой конкретной человеческой личности, возможно обновление ее природы путем свободного восприятия в себя пронизанной божеством человеческой природы Христа.

При невозможности и недопустимости преобразования конкретной человеческой ипостаси напрямую, путем насильственного вторжения в ее жизнь, что было бы равнозначно отрицанию ее самосущего самовластия, ее свободы, Христос, тем не менее, предоставляет для каждого человека вполне реальную возможность его спасения путем дарения ему своей обоженной человеческой природы, которая при условии добровольного приятия ее человеческой ипостасью становится для нее неиссякаемым источником силы и крепости, необходимых и достаточных для противоборства всем искушениям лукавого и неуклонно-непреложного восхождения к Богу. Отдавая Свою человеческую сущность человеку, Христос тем самым обновляет и укрепляет его ипостась, соделывая ее

¹⁷ «Ибо Он вочеловечился, дабы нам быть обоженными; Он сделался явным через плоть [свою], дабы мы постигли мысль о незримом Отце; Он потерпел оскорбление от людей, дабы мы унаследовали нетление» (Athanasius d'Alexandrie. Sur l'Incarnation du Verbe / Ed. Par Ch. Kannengiesser (Sourceschretiennes, № 199). P., 1973, p. 458; см. также: PG 26, 1077; 25, 192.

полноправным сотрудником в деле ее же спасения, и таким образом созидает ее как совершенно свободную¹⁸.

Следует подчеркнуть, что существование во Христе одной только человеческой природы, без какой-либо человеческой ипостаси, отнюдь нельзя расценивать как свидетельство некоего умаленно-ущербного статуса человечности в Богочеловеке. Напротив, наличие во Христе только человеческой природы при отсутствии человеческой ипостаси всецело только и конституирует бытие, благобытие и вечнобытие всех человеческих ипостасей¹⁹. Единственность ипостаси Христа, и притом божественной, обосновывает отличное от Нее бытие всех прочих как человеческих, так и нечеловеческих ипостасей и тем самым конституирует саму возможность их общения и соединения посредством свободной взаимной самоотдачи своих природ – посредством любви.

Допущение же во Христе еще одной – уже человеческой ипостаси – неминуемо должно будет привести к утверждению о существовании в Нем двух центров и источников Его деятельности и, следовательно, двух способов Его бытия²⁰. Существование же двух способов бытия во Христе фактически означает Его полное отрицание как кого-то единого, означает Его раздвоение и раскол. Если во Христе есть не только божественная, но и человеческая ипостась, то тогда необходимо придется говорить не об одном, но уже о двух Христах: об одном – имеющем только человеческую природу, ибо человеческая

¹⁸ Поскольку свобода есть личностная актуализация природной воли, то она таким образом является действием существенно-ипостасным по своему характеру. В связи с этим неискоренимым ипостасным аспектом человеческой свободы мы выходим на еще одно обоснование необходимого отсутствия человеческой ипостаси в вочеловечившемся Христе. Христос потому и не воспринимает, не создает в Себе еще и человеческой личности, ибо это сразу же привело бы к нарушению и отрицанию ее свободы. Ведь свободу кого бы то ни было нельзя создать, нельзя запрограммировать, к ней можно лишь призывать и помогать в ее осуществлении. А это, разумеется, предполагает строгую различимость по ипостасям субъектов, живущих утверждением своей свободы.

¹⁹ См.: Преп. Максим Исповедник. *Ambigua*, PG. 91, 1084В–С, 1116В, 139b–140a; Св. Григорий Богослов. *Or.* 38, п. 3, PG. 36, 313 С.

²⁰ Собственно, в этом и заключалась ересь Нестория, который, как и прочие еретики, исходил из отождествления ипостаси и сущности, но уже с акцентом не на сущности, но на ипостаси, таким образом сводя не ипостась к сущности, но сущность к ипостаси. Такая позиция необходимо влекла за собой утверждение во Христе существования не просто двух различных природ, но, более того, совершенно разделенных между собой, в силу того что каждая из них должна принадлежать своей собственной отдельной ипостаси. Если во Христе есть две природы, то должны быть и две ипостаси, к которым эти природы по сути сводятся. А раз во Христе необходимо мыслить наличие двух ипостасей, то они необходимо будут существовать совершенно раздельно по своему образу бытия. Ведь когда из двух ипостасей каждая обладает только своей собственной сущностью, то они вовсе не имеют ничего такого, что бы их могло соединять. Исходя из таких в корне ошибочных суждений, Несторий совершенно разделял два естества в Иисусе Христе – до того, что допускал в Нем два лица. Из всего этого он делал вывод, что «Бог Слово ипостасно не соединился с естеством человеческим, и не рождался от Девы Марии, а родился от нее простой человек – Христос, с которым Бог Слово соединен был только внешним образом, нравственно, – в котором обитал как во храме, как прежде обитал в Моисее и других Пророках, и который, следовательно, был только Богоносец, а не Богочеловек, равно как Пресв. Дева – только Христородица, а не Богородица» (*Nestor. Deincarn. Serm. 1, n. 10 // Mar. Merc. ed. Garn. T. II, p. 5; cf. p. 118; Cyrill Alex. Epl. AdCler. Constantinopol. VIII; на русском языке см. об этом, напр.: Макарий (Булгаков) 1857: 36*).

Если для Православной Церкви еретичность богословских взглядов Нестория не подвергается сомнениям, то для протестантской теологии это, мягко говоря, не вполне очевидно. Более того, для протестантской богословской историографии наиболее характерно «посмертное оправдание» Нестория, в своих истоках восходящее к Лютеру и Кальвину. Например, известный протестантский теолог и «историк догматов» Ф. Лоофс считает, что Несторий стоит ближе к древней церковной традиции и Новому Завету, чем «позднейшая ортодоксия» (см.: *Loofs 1914: 126*). См. также книги, в которых высказываются в целом такие же мысли: *Bethune-Baker 1908: 197–211; Braaten C. E. Modern Interpretation of Nestorius. Church History, vol. 32, 1963, p. 265*. Все это убедительно показывает, что современная протестантская теология в основном разделяет еретические посылки несторианства и что ее христология действительно многим обязана Несторию, чего отнюдь нельзя сказать о Православии.

ипостась просто не в силах воипостазировать божественную природу; и о другом – который как божественная ипостась, обладая божественной природой, обладает также и человеческой, но обладает не в полной мере в силу ее принадлежности также и человеческой ипостаси. Как видим, здесь нельзя будет говорить собственно о совершенном воплощении Бога в человеке, то есть о полном восприятии человеческой природы в божественную ипостась, т. к. в этом случае у божественной ипостаси не может быть всецелого обладания этой человеческой природой.

Христос пришел не ради создания иной, новой человеческой личности, но ради спасения и обожения существующих, уже существовавших и имеющих существовать человеческих личностей. Именно потому Он и не воспринял – не сотворил в Своей божественной ипостаси еще и человеческую ипостась, но только лишь человеческую природу. Сын Божий воипостазировал только человеческую природу, чтобы обожить ее в Себе и затем сообщить ее всем человеческим ипостасям, желающим получить избавление от греха, тления и смерти. Слово преобразует в Себе только человеческую природу, чтобы человеческие ипостаси могли совершенно свободно воспринять ее в себя и воспользоваться святой плотью для своего собственного преобразования; для того, чтобы каждая человеческая личность могла всецело полноправно участвовать в своем собственном спасении, чтобы это не было каким-то механистически-необходимым актом. Спасение есть не односубъектный акт божественной воли, но принципиально двухсубъектный акт сотрудничества между божественной и тварной волями, оно есть дело общения всецело свободных в своем самоопределении личностей – Бога и человека. Не общения внешне отстраненного – посредством своих энергий, но общения как интимно-проникновенного взаимообмена сущностей – обмена всем своим личностным содержанием. Лишь в результате так понимаемого общения – по сущности – божественной и человеческих личностей, только и становится возможным их соединение, нисколько не умаляющее ни одну из сторон, но, напротив, обогащающее каждую из них и тем самым утверждающее их во всей полноте их уникального содержания, только и становится возможной любовь как абсолютно всесовершенная самоотдача и самопожертвование.

Таким образом, именно ради сохранения полной свободы человеческих личностей, во Христе есть только человеческая природа в ее неслиянно-проникновенном единстве с божественной природой, но нет человеческой ипостаси, ибо только так конституируется свободно-синергетический характер соединения человека с Богом, только так создается любовь.

Допущение во Христе некоей новой, до Него не бывшей, человеческой ипостаси, означало бы умаление свободного достоинства всех прочих человеческих ипостасей. С одной стороны, это означает сомнение, вплоть до отрицания автономно-свободной активной роли человеческих ипостасей в осуществлении своего спасения. С другой стороны, если понадобилось новое творение в божественной ипостаси Слова еще и человеческой ипостаси, то, следовательно, необходимо эту новосозданную человеческую ипостась сообщать всем прочим человеческим ипостасям для их спасения, так же как необходимо сообщать преображенную человеческую сущность. Однако это совершенно немыслимо, а следовательно, и невозможно в силу принципиальной несообщимости ипостасей как таковых. Само допущение этой возможности неизбежно влечет за собой замену всех ветхих и грешных человеческих ипостасей на одну новую и обоженную, что означает не что иное, как полное уничтожение в пределе всех тварных личностей и сохранение «на их костях» только одной человеческой ипостаси Христа. Идя этим путем, мы, фактически, приходим к варианту некоего христианизированного индуизма, в котором всецело бытийно утверждается и есть только божество в трех Его ипостасях и полностью в Нем пересозданная и всецело от Него зависящая одна человеческая ипостась с ее тварной природой, все же прочие, «необоженные» в воплощении тварные ипостаси – абсолютно

аннигилируются, как вытесняемые из существования обоженной человеческой ипостасью. Если в классическом индуизме абсолютно-абстрактная сущность как совершенное Ничто всецело поглощает и аннигилирует всякое относительно-конкретное сущее, то в его около христианской версии – абсолютно конкретная ипостась Божества, творчески воспринимая в Себя конкретную ипостась человека, поглощает и аннигилирует все прочие ипостаси относительно тварного сущего, путем всемерного насаждения и утверждения только своей человеческой ипостаси. Понятно, что в этой перспективе никакой речи о спасении и обожении твари во всем многообразии ее ипостасей быть не может, здесь можно говорить лишь о творении заново одной единственной человеческой ипостаси, которая собственно и наследует все блага Богообщения.

Все это ставит под сомнение самое непреложную животворную мощь божественной воли. Ведь если нельзя было спасти первозданную тварь, но можно было ее только заново сотворить, то это означает ее всецело неисправимую испорченность и растрепанность, что предполагает слабость и несовершенство ее первозданной бытийной структуры по отношению ко злу (хаосу, деструкции), а следовательно – немощь и несовершенство Самого ее Творца, Который вынужден после первой неудачной попытки творения предпринять следующую.

Причем нет совершенно никаких оснований предполагать, что эта попытка будет более удачной, чем первая, и что Богу не останется ничего иного, как снова и снова пересозидать нового человека или даже все творение, находясь в вечной борьбе с силами хаоса и деструкции. Как видим, получается вполне манихейская картина сущего – еще одна принципиальная идея, содержащаяся в учении о мнимо полном воипостазировании человека как с его природой, так и с ипостасью в божественную ипостась Сына.

Таким образом, воплощение как совершенно полное соединение Бога и человека, Бога и твари возможно лишь при его осуществлении в единой и единственной ипостаси, и притом только божественной. Иного варианта, истинного осмысления боговоплощения во всей его содержательной полноте, а следовательно, и всей тайны спасения и обожения твари нет и быть не может²¹.

Как сложная ипостась Христос неслиянно объединяет в Себе две природы и тем самым соединяется посредством каждой из них со всеми простыми ипостасями, вмещающими только одну из этих природ. Так, через свою божественную природу Он соприкасается с Отцом и Духом, а через свое человечество – со своею Матерью, всеми людьми и прочей тварью²².

Как неущербное единство божества и человечества Христос является абсолютным залогом соединения твари и Творца, ибо Он – всеильный Начаток этого соединения. Он есть связующее звено между ними, и потому стержневая Ось, Сердцевина всего сущего. Посредник – не отдаляющий, но, напротив, предельно, вплоть до взаимопроникновения, приближающий отдаленнорасстоящиеся концы. Путь – низводящий небо на землю, и возводящий землю на небо. Врата – входя через Которые, человек делается причастником Божьего естества, становится созерцателем и собеседником Лиц Пресвятой Троицы. Он – Мост Жизни – висящий над пропастью вечного небытия и смерти, чистейшая Река – как

²¹ О том, что единство человека и мира с Богом достигается через Воплощение Бога Слова, в котором, по сути, реализуется конечная цель всех тварных существ, см. Ambigua, PG 91, 1308D–1312A, а также прекрасные работы Thunberg 1985; Thunberg 1965; Ursvon Balthasar 1947; Елифанович 1996.

²² «В том отношении, в каком различаются друг от друга два естества Христа, то есть в отношении сущности, Он... соприкасается с краями, то есть насколько дело идет о божестве, то и с Отцом и Духом, а насколько – о человечестве, то и с Матерью и всеми людьми. А в каком отношении естества Его соприкасаются, в том Он... различается от Отца, и от Духа, и от Матери, и от остальных людей; ибо естества Его соприкасаются через ипостась, имея одну сложную ипостась, в отношении к которой Он различается и от Отца, и от Духа, и Матери, и нас» (Св. Иоанн Дамаскин 1998: 128).

ручеек узкая в своем истоке, и как океан необъемлемая в своем Завершении. В общем, Он есть Всеединство, ибо только в Нем – поистине все, а вне Него – абсолютное ничто.

Итак, в Боговоплощении сконцентрировано все содержание и смысл нашей веры. Ибо оно есть квинтэссенция обожения, основание синергии божественных и человеческих личностей, гарант гармонического сочетания их свободных энергий. Как было показано, воплощение как неущербное соединение двух совершенных природ – божественной и человеческой – во единой ипостаси Сына имеет своим обоснованием строгое различие двух несводимых реальностей – сущности и ипостаси. Именно существование трансцендентной по отношению к сущности ипостаси обусловило самую возможность гармоничного взаимопроникновенного соединения божественной и человеческой природ во Христе, создало все необходимые условия для сообщения обоженной человеческой природы всем человеческим личностям, если они свободно этого пожелают. Поэтому вся антимонофизитская борьба Православной Церкви за неущербную двуприродность Спасителя была в своей основе борьбой за ипостась как несводимо-уникальный центр и источник самобытности всего сущего – как Бога, так и твари (См.: Св. Иоанн Дамаскин 1998; 1999; 1997).

Именно этим пафосом универсального утверждения ипостасного бытия сущностного содержания в Боге, в человеке, в космосе пронизано все Священное Предание, весь православный образ жизни; именно о нем с предельной ясностью свидетельствует Православная Церковь устами «шести сот тридесати святых отец» на IV Вселенском Соборе в Халкидоне: «Последующе божественным Отцем, все единогласно поучаем исповедывати единаго и тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в божестве и совершенна в человечестве: истинно Бога и истинно человека, тогожде из души и тела: единосущна Отцу по божеству, и единосущна тогожде нам по человечеству: по всему нам подобна, кроме греха: рожденна прежде век от Отца по божеству, в последние же дни тогожде, ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству: единого и тогожде Христа, Сына, Господа, едиnorodного, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (никако же различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино лице и во едину ипостась совокупляемого): не на два лица разсекаемого или разделяемого, но единого и тогожде Сына, и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, якоже древле Пророцы о Нем, и якоже Сам Господь Иисус Христос научи нас, и якоже предаде нам символ Отец наших»²³.

Литература

- Священное Писание Ветхого и Нового Завета (Синодальный перевод, любое издание).
Св. Иоанн Дамаскин. 1997. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис.
Св. Иоанн Дамаскин. 1998. Точное изложение православной веры. М.: Братство св. Алексия.
Св. Иоанн Дамаскин. 1999. Диалектика. М.: Екклесия Пресс.
Деяния Вселенских Соборов. 1996. Т. I–II. СПб.: Паломник.
Игнатий Брянчанинов, свт. 1868. Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. СПб.
Макарий (Булгаков), архиеп. 1857. Православно-Догматическое Богословие. Т. I–II. СПб.: Б. и.
Борозенець Т. А. 2000. Раціонально-філософський вимір пізнання в патристиці // Синопис 3, 34–37.
Огицкий Д. П., Козлов М., свящ. 1995. Православие и западное христианство. М.: Отчий Дом.

²³ В символе веры свт. Афанасия Александрийского также говорится: «Есть православная вера, да веруем и исповедуем, яко Господь Иисус Христос, Сын Божий, Бог и человек есть, – Бог, от существа Отца прежде век рожденный; и человек, от существа Материя во времени рожденный; совершенный Бог и совершенный человек, от души словесныя и человеческия плоти состояй. Иже аще Бог есть и человек, обаче не два, но един есть Христос, един не слиянием естеств, но единством ипостаси» (Цит. по: Макарий (Булгаков), архиеп. 1857: 38).

Зноско-Боровский Митрофан, прот. 1992. Православие, Римо-Католичество, Протестантизм и сектантство. Сравнительное богословие. М.: Издание Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

Епифанович С. Л. 1996. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис.

Bethune-Baker. 1908. Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence. Cambridge.

Loofs F. 1914. Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge.

Urs von Balthasar. 1947. Liturgiecosmique. P.

Sellers R.V. 1953. The Council of Chalcedon. L.

Thunberg L. 1965. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus Confessor. N.Y.

Thunberg L. 1985. Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. N.Y.

T. A. Borozenets
Khanty-Mansiysk, Russia

HISTORY-ESSENTIAL DIALECTICS OF ORTHODOX EXERCISE OF GOD

Abstract. The article is devoted to the theological substantiation of the Orthodox doctrine of the incarnation and incarnation of the Second Hypostasis of the Holy Trinity, which is the core of all orthodox theory and practice. On the basis of complex comprehension of Holy Scripture, a wide range of key patristic and dogmatic Christian sources, the essential logic of the Orthodox theological approach is revealed, its method and results are compared with alternative theological lines (Nestorian, Monophysite, Roman Catholic, Protestant, etc.). In the author's opinion, the cardinal method of orthodox Christology is based on the dialectical interrelation between the categories of essence and hypostasis, which were clearly defined and deeply thought out already in the eastern patristic of the 4th century for an adequate interpretation of the Divine Revelation.

Keywords: Trinity; The Incarnation; Theotokos; Christology; essence; hypostasis; vypoostazirovanie, hypostasis connection; complex hypostasis; essential connection; dialectics; deification.

About the author: Taras Anatolievich Borozenets, candidate of philosophical sciences, candidate of theology, Associate Professor of the Department of History and Philosophy of the State Philosophical University of Ugra «Ugra State University», cleric of the Znamensky temple in Khanty-Mansiysk, priest, head of the Discussion Club «Slovo» at the Khanty-Mansiysk eparchy.

СМЫСЛОВЫЕ ОТТЕНКИ БОГОСЛОВСКОГО КОНЦЕПТА «ἁγιωσύνη» ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА НА ПРИМЕРЕ ЕГО ПЕРЕВОДА В РАЗЛИЧНЫХ АНГЛОЯЗЫЧНЫХ БИБЛИЯХ

Аннотация. В данной статье рассматриваются смысловые оттенки, которые может принимать богословский концепт «ἁγιωσύνη» и однокоренные ему слова в послании к Римлянам святого апостола Павла, на примере особенностей передачи данного понятия в различных англоязычных переводах Библии.

В первой части статьи рассматривается методика проведения данного анализа, а также делается попытка определить, какие смысловые оттенки может приобретать изучаемый концепт и однокоренные ему слова в зависимости от контекста, в котором он употребляется.

Во второй части проводится анализ переводческих эквивалентов богословского концепта «ἁγιωσύνη» в шести англоязычных переводах послания к Римлянам.

Ключевые слова: Библия; перевод Библии; King James Version; New American Standard Bible; Good News Bible; New International Version; New Revised Standard Version; English Standard Version; «ἁγιωσύνη»; «святость»; «освящение»; «holy»; «saint».

Сведения об авторе: Чебыкин Евгений Валерьевич, священник Русской Православной Церкви, настоятель храма в честь святителя Тихона, патриарха Московского и всея Руси сельского поселения Нижнесортымский Сургутского района, бакалавр лингвистики, магистр богословия.

Контактная информация: 628447, Тюменская обл., Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, сельское поселение Нижнесортымский, ул. Северная, д. 28; тел.: 8(982)136-71-85, e-mail: chebykin2013@inbox.ru

В данной статье предпринята попытка проанализировать различные смысловые оттенки богословского концепта «ἁγιωσύνη» и однокоренных ему слов в послании к Римлянам святого апостола Павла на примере его передачи в рассматриваемых в рамках данной работы англоязычных переводах Библии.

Процесс изучения богословских концептов послания к Римлянам святого апостола Павла и анализа особенностей их передачи в различных переводах Библии на английский язык может быть схематично разделен на следующие этапы:

1. Выявление в древнегреческом тексте послания отрывков, в которых присутствует изучаемое понятие или однокоренные ему слова, а также их перевод с древнегреческого языка на русский и английские языки при помощи доступных словарей и справочников.

2. Изучение найденных отрывков с целью определения смысловых оттенков, которые может приобретать данный концепт и однокоренные ему слова.

3. Анализ этих же отрывков в шести переводах послания к Римлянам святого апостола Павла на английский язык и определение возможных английских эквивалентов богословского концепта «ἁγιωσύνη» и однокоренных ему слов.

4. Выявление устойчивых переводческих закономерностей при передаче данного понятия на английский язык и формулировка выводов.

Для начала следует рассмотреть различные значения, которые может приобретать изучаемый термин, а также однокоренные ему слова, такие как «ἅγιος» и «ἁγιασμός»¹. Древнегреческо-русский словарь И. Х. Дворецкого переводит слово «ἁγιωσύνη» как «святость» (Древнегреческо-русский 1958: 20); «ἅγιος» – как «1) священный... 2) посвященный... 3) святой, благочестивый, праведный» (Древнегреческо-русский 1958: 20); «ἁγιασμός» – как «освящение, очищение» (Древнегреческо-русский 1958: 20). Как видно из

¹ Помимо приведенных вариантов в Рим. 15, 16 встречается также причастие «ἁγιασμενή», производное от глагола «ἁγιάζω». Его словарное значение в данном разделе не рассматривается в связи с тем, что в послании к Римлянам данное понятие употреблено лишь однажды и оно практически не отличается по смыслу от понятий, о которых идет речь в данном разделе.

приведенных вариантов, этот словарь предлагает достаточно общее понимание изучаемого концепта, в основу которого полагаются такие понятия, как «святость», «посвящение», «благодетель» и «праведность». Более конкретизированное толкование концепта «ἁγιωσύνη» и однокоренных с ним слов, встречающихся в послании к Римлянам святого апостола Павла, присутствует в Греческо-русском словаре Нового Завета, который переводит «ἁγιωσύνη» как «1) святость... 2) посвящение» (Греческо-русский 2008: 12); «ἅγιος» – как «1. *прил.* 1) отделенный для Бога, посвященный Богу; священный; 2) святой, праведный, безгрешный, непорочный... 2. 1) *м.р. мн.ч.* ...народ Божий (о христианах); *ср.р. ед. и мн. ч.* ...святилище...» (Греческо-русский 2008: 12); «ἁγιασμός» – как «...1) освящение, посвящение; 2) святость» (Греческо-русский 2008: 12). Как видно, эти эквиваленты имеют более широкий спектр значений и включают в себя, к примеру, указания на то, что изучаемые понятия могут обозначать также отделенность того или иного субъекта или целого народа для служения Богу, а также на место совершения тех или иных религиозных ритуалов. Библиографический словарь протоиерея Александра Меня, говоря о святости в библейском смысле, подтверждает предыдущую мысль и указывает, что в Священном Писании «святость» не является абсолютным синонимом нравственного совершенства и приводит другие его возможные значения. Например, под святостью может подразумеваться «...нечто таинственное, требующее соблюдения благоговейной дистанции», а также «...все, что посвящено Богу» (Мень 2002: 88).

В свете сказанного выше может показаться интересным мнение по данному поводу библеиста Джеймса Данна, который в своей книге «Богословие апостола Павла» пишет следующее: «Одно из его (апостола Павла. – *Ч. Е.*) самых любимых способов обозначать чью-либо принадлежность к одной из основанных им церквей – это наименование последних “святыми” (*hagioi*), т. е. избранными и предназначенными для служения Богу. Необходимо заметить, что существительное “*hagiasmos*” (“освящение”) обозначало процесс спасения, а однокоренной глагол обычно применялся для указания на начало сверхъестественного пробуждения сознания, посредством которого индивид призывался к ученичеству» (перевод наш. – *Ч. Е.*) (James 1998: 330).

Итак, из приведенных выше данных видно, что концепты «ἁγιωσύνη», «ἅγιος» и «ἁγιασμός» могут иметь несколько значений в зависимости от того, в каком контексте они употребляются. К аналогичной мысли можно прийти, изучая английские эквиваленты этих слов. В Greek-English dictionary, к примеру, «ἁγιωσύνη» переводится как «holiness» (A Concise Greek-English 1993: 2) («1) святость; праведность; благодетель 2) ...святейшее» (Большой англо-русский 2007: 539)) и «consecration» (A Concise Greek-English 1993: 2) («1) освящение, 2) посвящение» (Большой англо-русский 2007: 237)). Для перевода «ἅγιος» используются следующие слова и словосочетания: «set apart» («сделать кого-либо или что-либо иным или лучшим, нежели другие представители такого же класса людей или предметов» (Longman Dictionary 2009: 925) (перевод с англ. наш. – *Ч. Е.*)), «consecrated», «holy» («1) священный, святой... 2) праведный, безгрешный» (Большой англо-русский 2007: 540)), «morally pure» («морально чистый») (Большой англо-русский 2007: 739, 970), «upright» («...2 хорошо, поступающий честно» (Longman Dictionary 2009: 1109) (перевод с англ. наш. – *Ч. Е.*)) и «God's people» («Божий народ» (Большой англо-русский 2007: 489, 872)) – для формы множественного числа (A Concise Greek-English 1993: 2). Понятие «ἁγιασμός» передается при помощи таких слов, как «consecration», «dedication» («1) посвящение 2) преданность, самоотверженность» (Большой англо-русский 2007: 291)), «sanctification» («1) ...освящение, посвящение 2) ...канонизация, причисление к лику святых» (Большой англо-русский 2007: 1078)), «holiness» (A Concise Greek-English 1993: 2). A Greek-English Lexicon of the Septuagint при переводе слова «ἁγιωσύνη», помимо озвученных выше, предлагает еще один вариант перевода: «sanctity» (A Greek-English Lexicon 1992: 4) («1) святость, 2) неприкосновенность, 3) *pl* священные

обязанности; священный долг, 4) святыня» (Большой англо-русский 2007: 1078)), а к эквивалентам термина «ἅγιος» этот словарь присовокупляет понятие «sacred» (A Greek-English Lexicon 1992: 3) («1) священный; святой... 2) посвященный, 3) неприкасаемый» (Большой англо-русский 2007: 1071)).

Эти данные вновь свидетельствуют о том, что рассматриваемые в рамках данного раздела лексемы могут принимать на себя несколько значений и, соответственно, переводиться по-разному в зависимости от того, в каком смысловом контексте они употребляются.

Далее необходимо рассмотреть, как часто и в каких контекстах употребляются понятия «ἁγιωσύνη», «ἅγιος», «ἁγιασμός» в оригинальном тексте послания к Римлянам святого апостола Павла. Автору данной статьи в процессе прочтения изучаемого текста удалось обнаружить 24 отрывка, в которых встречаются различные формы этих слов (Рим. 1,2; 1,4; 1,7; 5,5; 6,19; 6,22; 7,12 (2 раза); 8,27; 9,1; 11,16 (2 раза); 12,1; 12,13; 14,17; 15,13; 15,16 (2 раза); 15,25; 15,26; 15,31; 16,2; 16,15; 16,16). Например, «τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης» (дословный перевод: «определенном Сыне Бога в силе по духу святости» (Новый Завет 2001: 931)) (Рим. 1,4), «νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία» (дословный перевод: «Закон свят и заповедь свята» (Новый Завет 2001: 958)) (Рим. 7,12), «οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῆ δικαιοσύνη εἰς ἁγιασμόν» (дословный перевод: «так теперь представьте члены ваши рабские (AD)=рабами праведности в освящение» (Новый Завет 2001: 955)) (Рим. 6,19). В пяти (Рим. 5,5; 9,1; 14,17; 15,13; 15,16) случаях из 24-х прилагательное «ἅγιος» употребляется с существительным «πνεῦμα», образуя устойчивое словосочетание «Святой Дух». Например, «ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου» (дословный перевод: «любовь Бога излита в сердца наших через Духа Святого» (Новый Завет 2001: 949)) (Рим. 5,5). В восьми случаях (Рим. 1,7; 8,27; 12,13; 15,25; 15,26; 15,31; 16,2; 16,15) данный концепт указывает на членов христианской общины. Например, «ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες» (дословный перевод: «с нуждами святых сообщающиеся» (Новый Завет 2001: 981–982)) (Рим. 12,13). Остальные случаи употребления изучаемых понятий в послании к Римлянам носят индивидуальный характер. Так в Рим. 1,2 речь идет о святых писаниях. В Рим. 1,4 – о духе святыни. В Рим. 6,19 и 6,22 говорится о святой жизни христиан, которая противопоставляется греховному существованию. В Рим. 7,12 утверждается святость закона и заповедей, в нем изложенных. В Рим. 11,16 приводятся примеры приношения (отделения Богу) плодов первого урожая, благодаря которым освящается весь урожай, и святого корня, посредством которого освящаются даже ветви растения. В Рим. 12,1 святой Павел призывает римлян представить их тела в святую жертву Богу. В Рим. 15,16 речь идет о том, что язычники – это своего рода жертва, которую апостол приносит Богу, совершая священнодействие проповеди Евангелия язычникам, а в Рим. 16,16 говорится о святом поцелуе, посредством которого члены христовой церкви приветствовали друг друга при встрече.

В процессе написания данной статьи ее автором был проведен сравнительный анализ шести переводов послания к Римлянам на английский язык, результатом которого стало создание таблицы «Особенности перевода концепта “ἁγιωσύνη” послания к Римлянам святого апостола Павла в англоязычных переводах Библии» (табл. 1).

Первая особенность, которая должна привлечь внимание читателя этой статьи при рассмотрении данной таблицы, – это тот факт, что в 10-ти отрывках (Рим. 1,2; 1,4; 5,5; 7,12 (2 раза); 9,1; 14,17; 15,13; 15,16; 16,16), в которых употребляется концепта «ἁγιωσύνη» и однокоренные ему слова, используются эквиваленты «holy» и «holiness». Данное обстоятельство может косвенно свидетельствовать о том, что несмотря на применение различных подходов при переводе тех или иных богословских текстов, переводчики Библии на английский язык – возможно, сами того не осознавая – в своей деятельности

опираются на традиционные образцы и не посягают на то, чтобы полностью отказаться от данной традиции.

Далее необходимо заметить, что в процессе анализа особенностей передачи концепта «ἁγιοσύνη» и однокоренных с ним слов в изучаемых англоязычных переводах может быть сформулирована интересная закономерность: даже в самых традиционных из них взаимозаменяемыми выступают разнокоренные слова: «holy» и «saint». Действительно, во многих языках некоторые понятия, принадлежащие к одному и тому же лексическому ряду и имеющие одинаковое значение, могут образовываться от различных корней. Данное явление называется супплетивностью. «В английском языке нового периода, – пишет В. Д. Аракин, – лексическая супплетивность вызвана многочисленными заимствованиями прилагательных из латинского и французского языков, в результате чего существительные английского происхождения имеют соответствующие им по смыслу прилагательные латинского или французского происхождения» (Аракин 2003: 258). Именно поэтому прилагательное «holy», которое происходит от исконного английского «hālig» (A Comprehensive 1966: 738), и существительное «saint», восходящее к латинскому слову «sanctus» (A Comprehensive 1967: 1373), в англоязычных переводах Библии выступают в качестве синонимов и используются для перевода одного и того же концепта «ἁγιοσύνη», а также однокоренных ему слов. В качестве примеров подобного рода могут быть приведены шесть отрывков (Рим. 6,19; 6,22; 11,16 (дважды); 12,1; 15,16) из послания к Римлянам, в которых в зависимости от перевода чередуются эквиваленты, однокоренные словам «holy» и «saint». Исключением в данном случае служит лишь Good News Bible, в которой для перевода богословского концепта «ἁγιοσύνη» и однокоренных ему слов пять раз (Рим. 6,22; 11,16 (дважды); 12,1; 15,16) используются слова и словосочетания с другими корнями. Среди них: «dedicated» (Рим. 6,22; 12,1; 15,16), «is given to God» (Рим. 11,16) и «are offered to God» (Рим. 11,16).

Самые яркие различия при передаче изучаемого в рамках данной статьи богословского концепта «ἁγιοσύνη» и однокоренных ему слов наблюдаются в отрывках, в которых апостол Павел говорит о членах христианских общин. В четырех из шести переводов это понятие передается посредством слова «saints», в то время как в Good News Bible могут быть найдены следующие его эквиваленты: «His (own) people» (Рим. 1,7; 8,27), «fellow Christians» (Рим. 12,13), «God's people» (Рим. 15,25; 15,26; 15,31; 16,2; 16,15). В New International Version встречаются следующие конструкции: «His (holy) people» (Рим. 1,7; 16,2), «God's people» (Рим. 8,27), «Lord's people» (Рим. 12,13; 15,25; 15,26; 15,31; 16,15). Всё это дает повод предполагать, что создатели переводов King James Version, New American Standard Bible, New Revised Standard Version и English Standard Version стремились в процессе осуществления своей профессиональной деятельности к более буквальной передаче богословского концепта «ἁγιοσύνη» и однокоренных ему слов, в то время как переводчики Good News Bible и New International Version главной своей целью ставили сделать создаваемый ими продукт понятным и доступным для широкого круга читателей. Во имя последнего они были готовы отойти от «буквы» оригинального текста и переводить одно и то же понятие посредством различных описательных конструкций.

Все вышесказанное позволяет сделать следующие выводы:

– богословский концепт «ἁγιοσύνη» послания к Римлянам святого апостола Павла и однокоренные ему слова, в зависимости от контекста, в котором он употребляется, может иметь различные смысловые оттенки, что, в свою очередь, ставит перед переводчиком задачу суметь найти способ передать его на родной язык, не отклоняясь чрезмерно в сторону от оригинального текста;

– как было показано в данной статье, англоязычные переводчики Библии в большей или меньшей степени стараются опираться в своей деятельности на традицию перевода Священного Писания на родной язык и не стремятся к абсолютному отказу от нее.

Во всех рассматриваемых в данной работе английских переводах послания к Римлянам святого апостола Павла изучаемый богословский концепт, а также однокоренные ему слова, не передаются посредством одного и того же понятия. Причиной тому служат, во-первых, существование в английском языке двух традиционных эквивалентов слову святой: «holy» и «saint» – и, во-вторых, стремление некоторых переводчиков сделать продукт их интеллектуального труда понятным и доступным для читателей.

Таблица 1

Особенности перевода концепта «ἅγιος/ἁγία» послания к Римлянам святого апостола Павла в англоязычных переводах Библии

Глава. Стих	King James Version	New American Standard Bible	Good News Bible	New International Version	New Revised Standard Version	English Standard Version
1.2	holy					
1.4	holiness					
1.7	saints		His own people	His holy people	saints	
5.5	Holy					
6.19	holiness	sanctification	holy purposes	holiness	sanctification	sanctification
6.22	holiness	sanctification	dedicated	holiness	sanctification	sanctification
7.12	holy					
	holy					
8.27	saints		His people	God's people	saints	
9.1	Holy					
11.16	holy (+holy)	holy	is given to God	holy (+holy)	holy (+holy)	holy
	holy	holy	are offered to God	holy	holy (+holy)	holy
12.1	holy		dedicated	holy		
12.13	saints		fellow Christians	Lord's people	saints	
14.17	Holy					
15.13	Holy					
15.16	being sanctified	sanctified	dedicated	sanctified	sanctified	sanctified
	Holy					
15.25	saints		God's people	Lord's people	saints	
15.26	saints		God's people	Lord's people	saints	
15.31	saints		God's people	Lord's people	saints	
16.2	saints		God's people	His people	saints	
16.15	saints		God's people	Lord's people	saints	
16.16	holy					

Литература

Аракин В. Д. 2003. История английского языка: Учеб. пособие. 2-е изд. М.: ФИЗМАТЛИТ.
 Большой англо-русский словарь. 2007 / В.К. Мюллер, А.Б. Шевнин, М.Ю. Бродский (сост.).
 Екатеринбург: У-Фактория.

Греческо-русский словарь Нового Завета: Перевод Краткого греческо-английского словаря Нового Завета Баркли М. Ньюмана 2008. / Пер. и ред. В.Н. Кузнецовой при участии Е.Б. Смагиной и И.С. Козырева. М.: Российское Библийское общество.

Древнегреческо-русский словарь. 1958 / И.Х. Дворецкий (сост.). Т. I. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей.

Мень А., *прот.* 2002. Библиологический словарь. Т. III: Р–Я. М.: Фонд им. Александра Меня.

Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русском языке. 2001 / А.А. Алексеев (глав. ред.); Е.И. Ванеева, Д.И. Захарова, М.А. Момина, Б.В. Ребрик (пер.). М.: Российское библийское общество

A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture. 1966 / E. Klein (ed.). Vol. I: A–K. Amsterdam; L.; N.Y.: Elsevier Publishing Company.

A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture. 1967 / E. Klein (ed.). Vol. II: L–Z. Amsterdam; L.; N.Y.: Elsevier Publishing Company.

A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament. 1993 / Prep. by Barclay M. Newman, Jr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies.

A Greek-English Lexicon of the Septuagint. 1992. P. I: A–I. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Good News Bible. 2004 / 3rd ed. The Bible Societies / Collins.

Holy Bible. New American Standard Bible. 1997. La Habra, California: The Lockman Foundation.

Holy Bible. New International Version (Anglicised edition). 2011. International Bible Society.

James D.G. Dunn. 1998. The Theology of Paul the Apostle. William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

Longman Dictionary of American English. 2009 / 4th ed. Pearson Education Limited.

New American Standard Bible / Update Edition. 1997. Anaheim, California: Foundation Publications.

Russian-English Diglot Bible (SYN-ESV). 2013. М.: Российское Библийское общество.

The Bible. New Revised Standard Version with the Apocryphal / Deuterocanonical Books / Ed. by Zaine Ridling, Ph. D. 1989.

The Holy Bible containing Old and New Testaments translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised. King James Version 1611. A Reference edition / Second South African edition, Twenty-eighth impression. 2008. Bellville: Bible Society of South Africa.

*E. V. Chebykin
Nizhnesortimskiy, Russia*

SENSUAL SHADOWS OF THE BOGHOSLOV CONCEPT «ἁΓΙΩΣΥΝΗ» MESSAGES TO THE ROMANS OF THE HOLY APOSTOL PAVLA ON THE EXAMPLE OF ITS TRANSLATION IN DIFFERENT ENGLISH-BIBLE BIBLES

Abstract. In this article, the semantic nuances that the theological conception «ἁγιωσύνη» and the words, which are rooted in him in the epistle to the Romans of the holy apostle Paul, can be considered, using the example of the transfer of this concept in various English translations of the Bible. In the first part of the article, the methodology for carrying out this analysis is considered, and an attempt is made to determine what meaningful nuances the concept and words that are associated with it can acquire, depending on the context in which it is used. The second part analyzes the translation equivalents of the theological concept «ἁγιωσύνη» in six English translations of the Epistle to the Romans.

Keywords: the Bible; translation of the Bible; King James Version; New American Standard Bible; Good News Bible; New International Version; New Revised Standard Version; English Standard Version; «ἁγιωσύνη»; «holiness»; «Sanctification»; «Holy»; «Saint».

About the author: Chebkin Eugene Valeryevich, priest of the Russian Orthodox Church, rector of the church in honor of St. Tikhon, patriarch of Moscow and All Russia of the rural settlement of Nizhnesortimskiy, Surgut district, bachelor of linguistics, master of theology.

КЛАССИЧЕСКИЕ ЯЗЫКИ В СИСТЕМЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. Данная статья посвящена рефлексии опыта дореволюционного преподавания классических языков в системе духовного образования в России. Возвращение теологии в систему образования и науки ставит вопрос об обращении к лучшим достижениям дореволюционной педагогики. Одной из самых сильных сторон в семинариях до реформы 1840 г. было интенсивное преподавание латыни. Обращаясь к архивным данным, автор размышляет о том, возможно ли перенесение данного опыта в современные реалии.

Ключевые слова: латинский язык; Тобольская семинария; теология; педагогика.

Сведения об авторе: Шитиков Петр Михайлович, кандидат богословия, кандидат филологических наук, Тобольская духовная семинария, доцент кафедры библеистики.

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

В последние десятилетия происходит активное возрождение теологии как науки. Возвращение к традициям богословского образования подразумевает рефлексию уже имеющегося (дореволюционного) опыта. Одним из неотъемлемых элементов теологического образования всегда являлось основательное изучение классических языков в духовных семинариях и училищах. Помимо общеобразовательных и воспитательных функций, изучение древнегреческого и латинского языков в семинариях имеет и практическое значение – основные источники вероучения и теологических штудий сохранились именно на этих языках. Обращение к оригиналу значительно повышает объективность любого исследования, не исключая и теологическое. Целью данной статьи является изучение традиций преподавания классических языков (в первую очередь латыни) в системе духовного образования в годы расцвета – до 1840 г. Обращение к архивным материалам позволит осмыслить положительный опыт и транслировать его в современные реалии.

Классические языки традиционно занимали особое место в истории европейского образования. С. Н. Максимова справедливо отмечает, что данные дисциплины в совокупности исполняли целый комплекс функций: «формально-развивающую, культурологическую, мировоззренческую, специальнообразовательную, общеобразовательную, нравственную развивающую, эстетически развивающую и функцию добывания знаний» (Максимова 2005: 11). Латынь долгое время являлась языком науки, в связи с чем изучение основ латинского языка было естественным условием любого образовательного процесса. Изучение древнегреческого языка позволяло прикоснуться к богатейшему наследию философов, идеи которых легли в основание общеевропейской культуры.

Для духовного образования классические языки имеют непосредственно практическое значение. Для западных церквей латынь являлась языком богослужения и богословия. Собственно, знание латыни было прямым условием соответствия профессиональным требованиям к священству. В связи с тем, что духовное образование в России конце XVII – начале XVIII вв. развивалось во многом благодаря трудам выпускников Киевской духовной академии, влияние западной традиции стало основанием для русской образовательной системы. Во всех духовных школах России уже к 30-м гг. XVIII в. латинский язык был введен как основной язык преподавания. Соответственно, был усилен и учебный курс латыни. Помимо упражнений в грамматике и чтении было введено обязательное для всех общение в стенах школы исключительно на латинском языке. Изучение латыни начиналось на уровне начального приходского образования,

продолжалось в духовном училище и, наконец, в течение шести лет – в семинарии. Общая продолжительность курса, таким образом, составляла порядка десяти лет. При этом латынь вводилась в контексте трех классов преподавания – словесном, философском и высшем – богословском.

Учебная программа семинарий рубежа XVIII–XIX вв. находилась в прямой зависимости от латинских коллегий (образовательных учреждений для будущих священнослужителей католического обряда). Будущий священнослужитель должен был читать и переводить богословские книги, а также излагать свои мысли на латыни, в том числе на публичных диспутах. В царствование Екатерины II было разработано «Законоположение» о духовном образовании, которым расширялся круг общеобразовательных дисциплин. В учебные планы были введены география, история, физика, а также новые языки. В семинариях был введен греческий язык. Однако вплоть до 40-х гг. XIX в. латынь оставалась основным языком преподавания. В «Ведомости» Тобольской Губернской канцелярии от 1780 г. указывалось, что в Тобольской семинарии «преподают на латинском языке: Грамматика и синтаксима, пиитика, риторика, Философия, богословие» (см.: Прахт 2011: 87).

Почти все учебные пособия по основным дисциплинам были латиноязычными. Все разделы богословия (теологии), философия и история велись по католическим пособиям. В начале XIX в. была осуществлена попытка вывести курс словесности из-под влияния латыни. Согласно документу «Начертание правил» (1808 г.), данный курс должен был вестись на родном языке обучающихся. Однако постановлением образовательной комиссии 1811 г. предписывалось преподавать словесность, риторику и гомиетику исключительно на латыни. Более того, красноречие и поэтика также в обязательном порядке основывались на примерах латинских авторов (Белявский 1907: 3). Постановлением Комиссии духовных училищ от 1818 г. вводились требования к обязательной литературе по основным дисциплинам, среди которой преобладали латинские авторы. В перечне литературы, высланном в Тобольскую духовную семинарию, единственным дозволенным пособием по богословию на русском языке является учебник Макария (Булгакова) (Бирюков 1918: 126–128).

Не удивительно, что в такой ситуации студент семинарии вынужден был с первых же дней обучения серьезно изучать латинский язык. Обучившись чтению, учащийся переходил к заучиванию кратких латинских высказываний, иллюстрирующих грамматический материал, так называемых «локуций». Это позволяло не только осваивать грамматику, но и значительно повысить лексический запас. Помимо обязательных занятий, ученики младших курсов упражнялись в переводе с русского на латинский и наоборот небольших упражнений (окупации и экзерциции), которые они выполняли как под руководством учителя, так и самостоятельно (Бирюков 1906: 108).

Следующим этапом обучения было общеобязательное употребление латыни в повседневном общении. Для контроля за исполнением предписания вводились особые листы провинности, в которые записывались имена всякого, кто говорил не по-латински. Тот ученик, который был замечен в общении на родном языке, был обязан носить этот список до тех пор, пока не уличит другого ученика в том же преступлении. Студент, у которого список оставался на ночь, подвергался наказанию (Булгаков 1843: 75).

Наконец, к концу учебного курса, латинский становился фактически родным языком для выпускника, так что употребление русского языка становилось затруднительным. Н. Бирюков, один из выпускников Тобольской духовной семинарии, описывает случай, когда студенты во время написания выпускного сочинения, которое представлялось на русском языке, были вынуждены писать черновик на латыни, а затем (с ошибками) переводить на русский язык (Бирюков 1911: 382).

Тот же автор описывает произошедший в Тобольской семинарии курьезный случай, связанный с изучением латыни. Один из учителей латинского языка на время командировки оставил за себя ученика старшего курса С. Гобова, преуспевающего в языке. Данный ученик преподал задание на перевод в виде текста (оккупации) пасквильного характера, высмеивающего начальствующих духовной школы. Об этой выходке стало известно Тобольскому митрополиту Антонию (Нарожницкому), который в гневе приказал высечь Савву Гобова, а текст оккупации прилюдно сжечь (Бирюков 1911: 382–385). Впрочем, данный студент успешно завершил курс семинарии, принял монашество и стал настоятелем тюменского Троицкого монастыря – игуменом Софронием (Гобовым), известным покровителем духовного образования в Сибири.

Использование зазубривания как основной методики преподавания латинского языка, на наш взгляд, является главным недостатком духовных школ рассматриваемого периода. Механическое воспроизведение материала лишало студента возможности творчески рассмотреть изучаемый материал, отнимая массу времени на зубрежку. Приведем воспоминания выпускника ярославской семинарии. Когда стало известно, что из Петербурга в семинарию направлена инспекционная проверка во главе с известным своей строгостью ревизором, было решено представить данного студента в качестве демонстрации успехов преподавания классических языков. «Я ровно 45 минут без передышки декламировал третью речь Демосфена. На другой день Н.Н. (учитель языка) с сияющим лицом вызвал меня из класса в коридор и говорит: – Знаешь, что сказал ревизор Петр Иванович? Он говорит: “Я думал, что у вашего докладчика голова лопнет...” – Вот, брат, как ты его поразил!» (Прайт 2011: 89). Данный случай является ярким примером того, насколько бессмысленные цели преследовало преподавание классического языка методом зубрежки.

Именно отвлеченность от родного языка и механистический подход к обучению привел к осознанию необходимости реформ в духовном образовании. Уже в начале XIX в. назрел вопрос о переходе на русский язык в преподавании отдельных дисциплин. Как было показано, предпринимались попытки узаконить данную необходимость, однако долгое время вопрос блокировался высшим руководством Русской Церкви. Лишь в 1840 г. официальным языком преподавания в семинариях стал русский, а латынь заняла место общеобразовательной дисциплины. Данное решение не получило всеобщего одобрения, и вплоть до конца XIX в. отдельные педагоги пытались сохранить преподавание своих предметов на латинском языке. Тем не менее, к началу XX в. древнегреческий и латинский языки занимали скромное место в системе духовного образования в России.

Нужно отметить, что в период расцвета латыни в духовном образовательном пространстве она являлась главным инструментом научного познания. Основательное знакомство с грамматикой и значительные объемы лексического материала позволяли студенту освоить латынь фактически в совершенстве, что открывало ему путь в европейскую науку. Языковая база позволяла студентам семинарий прикоснуться к сокровищнице мировой науки. К середине XIX в. роль латыни в целом ослабела, а в семинариях она была сведена на уровень обычного предмета. Роль классических языков была сведена к формально-развивающей функции, что совпало и с общемировыми тенденциями. На первый план выступили европейские языки, которые стали новым инструментом познания.

Возрождение системы духовного образования в конце XX в. требует глубокой рефлексии исторического опыта. В процессе реформирования семинарского образования неоднократно звучали призывы к возвращению к углубленному изучению классических языков в духовных школах. Действительно, хорошее знание древних языков дает возможность читать и переводить священное писание древних христианских авторов на языке оригинала. Однако образовательный процесс, на наш взгляд, должен отвечать

запросам настоящего. Следует различать подготовку исследователя и подготовку студента. Основательное изучение классических языков совершенно необходимо для осуществления качественного исследования, в то время как языком международной науки сегодня является английский (как некогда латынь). В связи с этим представляется актуальным переосмыслить опыт преподавания латинского языка в традиционных семинариях в категориях современности, транслируя лучшие достижения на материал новых языков.

Литература

Белявский Ф. 1907. О реформе Духовной школы. Ч. 1: Краткий очерк истории средней духовной школы. СПб.: Синодальная типография.

Бирюков Н. 1911. Необычайная оккупация // *Тобольские епархиальные ведомости* 17. Отд. неофиц., 381–387.

Бирюков Н. 1906. Очерки из истории Тобольской духовной семинарии. (По архивным данным) // *Тобольские епархиальные ведомости* 6. Отд. неофиц., 106–122.

Бирюков Н. 1918. Преобразование Тобольской семинарии в 1818 г. и первые годы ее существования после реформы // *Тобольские епархиальные ведомости* 9–10, 126–128.

Булгаков Макарий. 1843. История Киевской академии. СПб.: В типографии Константина Жернакова.

Максимова С.Н. 2005. Преподавание древних языков в русской классической гимназии XIX – начала XX века. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.

Прахт Д.В. 2011. Роль классических языков в дореволюционной семинарии // *Труды Тобольской духовной семинарии*. Т. 2, 86–90.

*P. M. Shitikov
Tobolsk, Russia*

CLASSICAL LANGUAGES IN THE SYSTEM OF SPIRITUAL EDUCATION

Abstract. This paper devoted to reflection of pedagogical experience of Russian theological schools (seminarians) before revolution of 1917. Since theology was returned to Russian educational system recently, there is burning questions about using achievements of theological education of XVIII–XIX. The best one was the intensive teaching of Latin at Russian seminaries till 1840. Author reflects if this system could be applied to contemporary theological schools.

Keywords: Latin language; Tobolsk seminary; theology; pedagogy.

About the author: Shitikov Peter Mihailovich, Candidate of Theology, Candidate of Philology, Tobolsk Theological Seminary, Associate Professor of the Department of Biblical Studies.

СЛОВО МОЛОДОМУ ИССЛЕДОВАТЕЛЮ

УДК 373.24

*В. А. Смуглеева
Нижневартовск, Россия*

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНЫХ И НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ У ДЕТЕЙ И МОЛОДЕЖИ

Аннотация. Статья направлена на выявление и дальнейшее решение проблем формирования духовных и нравственных ценностей у детей и молодежи. Духовно-нравственное воспитание является необходимым условием для осуществления задач «Стратегии национальной безопасности РФ до 2020 года», «Стратегии развития воспитания в РФ на период до 2025 года» и других федеральных документов. На государственном уровне обсуждается работа по осуществлению формирования духовно-нравственных ценностей у подрастающего поколения в семье, а также в образовательных организациях, и необходимость формирования точного понимания нравственных ценностей прежде всего у педагогов и студентов, обучающихся на педагогических факультетах. В статье представлено исследование по выявлению уровня сформированности представлений о духовно-нравственных ценностях у детей дошкольного, младшего школьного и юношеского возрастов. Определены основные причины несформированности или неполной сформированности базовых ценностей и пути их решения. Представлен подробный анализ базовых духовных и нравственных ценностей с позиций таких наук, как психология, педагогика и философия, а также социокультурного опыта в рамках традиционных российских религий. Разобраны понятия, определения которых у студентов сформированы на недостаточном уровне либо вообще не сформированы. В статье раскрываются основные проблемы формирования духовных и нравственных ценностей в современном мире, определены перспективные задачи их решения.

Ключевые слова: духовность; нравственность; духовно-нравственные ценности; нравственные понятия; социокультурный опыт.

Сведения об авторе: Смуглеева Виктория Александровна, студентка факультета педагогики и психологии ФГБОУ ВО «Нижневартовский государственный университет».

Контактная информация: 628615, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Нижневартовск, ул. Интернациональная, д. 19 Б; e-mail: smugleeva99@mail.ru

В «Стратегии национальной безопасности РФ до 2020 года» как официально признанной системе стратегических приоритетов нашей страны указывается, что сегодня в России «возрождаются исконно российские идеалы, духовность, достойное отношение к исторической памяти». В «Стратегии развития воспитания в РФ на период до 2025 года» определена приоритетная задача РФ в сфере воспитания детей – «развитие высоконравственной личности, разделяющей российские традиционные духовные ценности, обладающей актуальными знаниями и умениями, способной реализовать свой потенциал в условиях современного общества, готовой к мирному созиданию и защите Родины». Таким образом, приоритеты государственной политики в области воспитания и обучения опираются на систему духовно-нравственных ценностей, сложившихся в процессе культурного развития России, таких как человеколюбие, справедливость, честь, совесть, воля, личное достоинство, вера в добро и стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьей и своим Отечеством.

Проблемы духовности и нравственности исследовали многие педагоги (К. Д. Ушинский, В. А. Славенкин, Б. Т. Лихачев, В. П. Вахтеров, В. В. Зеньковский, К. Н. Вентцель, П. Ф. Лесгафт, Н. И. Пирогов, А. В. Мудрик) и психологи (Л. С. Выготский, М. М. Рубинштейн, В. П. Зинченко, В. И. Слободчиков, П. П. Блонский, П. Ф. Каптерев, Б. С. Братусь).

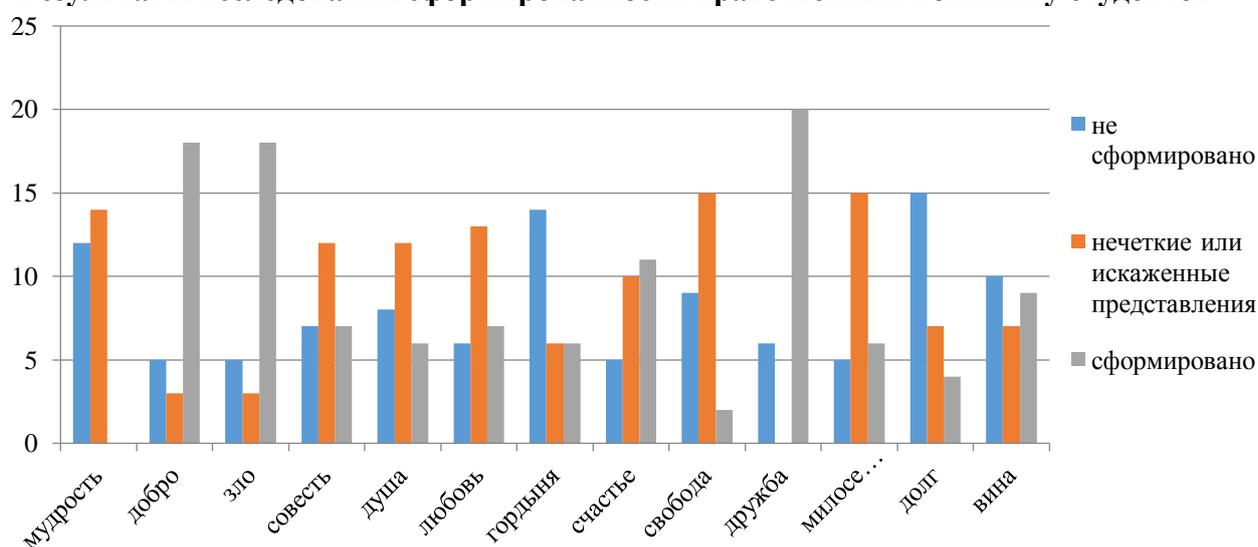
Сегодня ученые придерживаются точки зрения, что представления о духовных ценностях у детей и молодежи следует формировать в процессе воспитания и обучения как в семье, так и в образовательных организациях. Современный человек из носителя опыта

превратился в носителя информации, вследствие чего произошла деформация шкал духовных ценностей. «Современные дети ориентированы на свои желания больше чем того хотелось бы. Более того, то, что у подрастающего поколения еще 100 лет назад было основанием для будущей жизни, сегодня воспринимается как качества желательные, но не обязательные (послушание, почитание старших) или просто модное (здоровый образ жизни) или даже устаревшее и утратившее свою актуальность (целомудрие)» (Истомина, Спамбетов 2016: 39–51).

В городе Нижневартовске в 2016–2017 гг. проводились исследования, направленные на определение уровней сформированности духовно-нравственных понятий у детей дошкольного и младшего школьного возраста (И.Д. Мехдиева, К.В. Афлятунова). Подобное исследование (анкета «Нравственные понятия» Е.А. Коровиной) было проведено в 2018 г. среди студентов первых курсов направления подготовки 44.03.01 – Педагогическое образование (профили «Дошкольное образование» и «Начальное образование»). Ответы студентов представлены на гистограмме 1.

Гистограмма 1

Результаты исследования сформированности нравственных понятий у студентов



Проводимое исследование позволило выявить, что у студентов содержательнее всего сформированы представления о добре, зле и дружбе. Давая определения данным понятиям, обучающиеся на первом курсе максимально точно и подробно определяли их смысл. Студентов, которые не ориентируются в таких категориях, как «добро» и «зло», практически нет. Отсюда можно сделать вывод, что работа над составляющими духовных ценностей на уровне основного и среднего общего образования проводилась, а значит базовая основа в понимании «что такое хорошо и что такое плохо» заложена. А вот сформированность представлений об иных духовных и нравственных ценностях выявлена не у всех студентов. Мы выяснили, что понимание таких духовных ценностей, как мудрость, свобода, долг, душа и милосердие, является не сформированным либо сформированным искаженно. В определении некоторых понятий у студентов обнаруживаются явные расхождения, встречаются противоречащие друг другу суждения, так, *свободу* отдельные студенты понимают как *возможность* делать все, что захочется, тогда как *свобода* – это *самостоятельный выбор* делать что-либо, не принося вред окружающему миру и социуму, в котором находится человек. Большинство опрошенных трактовали *долг* как *повинность, обязанность* что-то сделать вне желания человека, что это какая-либо *материальная выплата*, нежели личностное качество. И лишь единицы понимают под *долгом* *внутреннее качество человека, это* требования, обязанности,

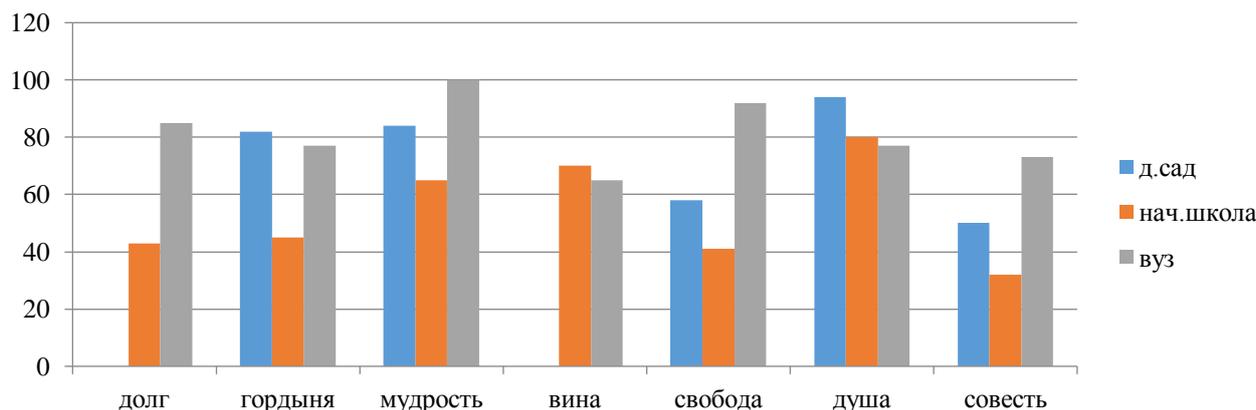
переживаемые человеком и выполняемые им из побуждений совести. Такое расхождение в понимании сущности базовых духовно-нравственных ценностей говорит о том, что ориентация относительно шкалы «добро» и «зло» не является идентичной у людей одной социальной группы, одного возраста.

«Современные дети, 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). Проблема формирования духовных и нравственных ценностей является актуальной для студентов педагогических факультетов. Так как у них обязательно должны быть четко сформированы духовные и нравственные понятия, потому что в дальнейшем именно они будут транслировать базовые ценности детям, для которых воспитатель, учитель – это самый значимый взрослый.

Для выявления степени сформированности духовных и нравственных понятий у разновозрастных групп была построена гистограмма, на которой представлены результаты диагностик детей дошкольного возраста в исследовании И. Д. Мехдиевой (Мехдиева 2016: 76–82), детей младшего школьного возраста в исследовании К. А. Афлятуновой (Афлятунова, Истомина 2017: 156–159) и студентов бакалавриата направления подготовки 44.03.01 – Педагогическое образование.

Гистограмма 2

Результаты исследования сформированности нравственных понятий у детей и молодежи (% искаженного толкования понятий)



Результаты проводимого исследования показывают, что понимание духовных и нравственных ценностей формируется начиная с детского сада, т. е. в дошкольном возрасте уже закладываются базовые понятия. На начальном этапе ставится задача сформировать у детей представления о первостепенных ценностях. Проводится работа с такими категориями, как «добро», «зло», «дружба». Исходя из результатов исследования, выясняем, что младшие школьники, относительно других возрастов, лучше ориентируются в высших духовных категориях. Полагаем, это связано с тем, что в начальной школе проводится целенаправленная работа по формированию и толкованию базовых духовных и нравственных ценностей. Изучение классической художественной литературы, слушание музыки, просмотр мультфильмов и передач, которые непосредственно выбирают взрослые, – все это предпосылки формирования мировоззрения на основе культурного наследия предыдущих поколений. Таким образом, в начальной школе взрослые направляют ребенка на верный путь в выборе различных источников знаний. Как только целенаправленная деятельность со стороны взрослых снижается (как правило, в подростковом возрасте), дети оказываются не готовыми к самостоятельному выбору и рефлексии, иными словами, они начинают «потреблять» всю информацию, которую видят

и слышат, не анализируя и не уточняя ее, и в итоге приходят к использованию деформированных понятий и ценностей. Соответственно, эффективность работы, проводимой на этапе начального образования, заметно «размывается» уже к концу обучения в школе.

В связи с отсутствием целенаправленной и систематической деятельности по формированию духовных и нравственных ценностей у студентов первого курса представления о высших духовных категориях искажаются.

Так, например:

«Мудрость – знания, которыми человек рационально пользуется».

«Мудрость – знания, основанные на собственном опыте».

Мудрость часто трактуют как интеллект, знания, ум, что является неверным. Нельзя говорить о том, что умение пользоваться знаниями есть мудрость. Люди могут повышать уровень знаний, разумно их использовать, получая образование, развивая мыслительные способности и речь, но это не будет основой для приобретения такой духовной категории, как мудрость. Рациональное использование знаний подразумевает интеллектуальные способности, умственную деятельность. А ум и мудрость – совершенно разные понятия. Ум – это способность человека мыслить, основа сознательной, разумной жизни. Мудрость – уровень духовного, нравственного, интеллектуального развития. Для приобретения мудрости одной мыслительной деятельностью будет недостаточно.

Нельзя говорить, что мудрость – это знания, основанные только на собственном опыте. Конечно, собственный опыт служит одной из составляющих мудрости, но скорее это второстепенный член в определении понятия мудрость. Не все пожилые люди мудры. Естественно, они имеют собственный жизненный опыт, определенный багаж знаний, но это не говорит об их мудрости. Знания должны быть основаны не столько на собственном опыте, сколько на опыте предшествующих поколений. Человек должен принимать тот опыт, который ему дается, а также нарабатывать свой собственный. Только тогда есть шанс, что такой человек встретит зрелость и старость с мудростью.

Если человек отвергает опыт, наработанный поколениями, у него не будет сформировано правильное представление о жизни, следовательно, его опыт не будет иметь значения в обществе. То есть в понимании этой духовной категории пропущен важный блок того, что мудрость – это опора, во-первых, на опыт предшествующих поколений, а во-вторых, на свой жизненный опыт. Последние исследования психологов показывают, что мудрость – это состояние человека в конкретной ситуации и «ее изменчивость у одного человека оказывается выше изменчивости усредненной мудрости разных людей» (Гроссман).

«Долг – обязательство перед кем-то или принуждение к поступкам по своей воле или нет».

«Долг – это то, что нужно возвращать человеку, если ты у него занял».

Ошибочно приравнивать понятие долга к обязанности. Конечно, долг в определенном роде будет считаться обязанностью, но добровольной и основанной на самостоятельном выборе. Исполнение долга не является принудительным, это собственное желание человека и его личностный порыв. Долг перед Родиной, родителями, перед другим человеком.

Также мы сталкиваемся с тем, что большая часть студентов понимает долг как материальную единицу. Для человека первостепенно понятие долга как определенной выплаты, возвращения полученного займа. Безусловно, долг трактуется как с моральной, так и с материальной точки зрения, но понимание долга не должно ограничиваться только лишь материальной стороной, так как это сужает само понятие долга и искореняет его моральную сторону.

«Свобода – это то, чем может обладать человек, находящийся вне рамок определенных правил».

«Свобода – состояние человека, когда он волен делать то, что ему захочется, без всяких угрызений совести».

Свобода в понимании студентов это отсутствие ограничений. Конечно, свобода подразумевает независимость и возможность проявления человеком своей воли, но только с опорой на законы общества. Говорить о том, что человек находится вне рамок определенных правил, ошибочно. Он не может делать все, что ему захочется, тем более без угрызений совести. То есть человек настолько пал в своих поступках, что даже совесть его не мучает. Естественно, свобода не должна проявляться таким образом. Человек волен совершать определенные действия по своему желанию, но с учетом того, что его поступки не принесут вреда обществу и окружающему миру. То есть человек абсолютно волен и свободен в выборе, в этом и заключается суть свободы.

«Милосердие – жалостливое отношение к сопернику».

«Милосердие – проявление снисходительности и доброты».

Очень часто милосердие путают с жалостью. Милосердие, прежде всего, положительное качество человека. Оно проявляется в оказании помощи другому человеку, в умении прощать из-за чувства сострадания, то есть милосердие всегда исходит из добрых побуждений. Конечно, жалость, с одной стороны, можно понимать как положительный эмоциональный отклик на беспомощность человека, но с другой стороны, жалость может вытекать из чувства превосходства и быть проявлением злорадства над другим человеком. У жалости, в отличие от милосердия, есть еще и отрицательный контекст.

Естественно, милосердие не имеет отношения к снисходительности. Оно может выступать как проявление доброты, но снисходительность к этому понятию не относится. То есть здесь нечеткое и искаженное понимание милосердия, а также несформированное представление о снисходительности. Если милосердие – это готовность помочь или простить, то снисходительность может являться проявлением высокомерия, поэтому необходимо разяснять и разводить данные понятия.

По мнению большинства опрошенных студентов, душа – это внутренний мир человека. Нельзя сказать, что такое определение – показатель несформированности понятия, но и говорить о том, что это определение точное, некорректно. Душа является вненаучной категорией, так как обычно мы сталкиваемся с данным понятием в художественной литературе или народном фольклоре, при этом нигде точного определения не встречается, а только лишь субъективное его понимание. Современная наука не дает определения данному понятию.

Итак, мы столкнулись с тем, что у большинства студентов, обучающихся на педагогическом факультете, либо не сформированы понятия духовных и нравственных ценностей, либо сформированы неточно, в искаженном виде. Полагаем, необходимо начать работу с будущими педагогами с формирования базовой основы, с понятий «духовность» и «нравственность».

Для более точного представления о «духовности» мы обратились к толкованиям данного понятия с позиции философии, психологии и педагогики.

Философия дает понятию «духовность» три определения. Во-первых, духовность – нематериальность, бесплотность. Во-вторых, духовность – одухотворенность; наполненность духом творчества, творящим духом. В-третьих, духовность – процесс гармоничного развития духовных способностей человека.

Психология рассматривает духовность как систему высших социальных качеств человека, приверженность его базовым социальным ценностям, способность индивида к высшей нравственно-эстетической самореализации, высшая потребность индивида и

социума в реализации священных устоев человеческой жизни, способность человека дистанцироваться от себя и находиться под контролем высшего своего суда – своей совести и чести.

В педагогике понятие «духовность» рассматривается с трех сторон. С одной стороны, духовность – высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности, когда основными ориентирами ее жизнедеятельности становятся непреходящие человеческие ценности. С другой стороны, духовность – ориентированность личности на действия во благо окружающих, поиск ею нравственных абсолютов. С третьей стороны, духовность с христианской точки зрения – сопряженность человека в своих высших стремлениях с Богом.

В определениях данных наук явно видны общие признаки в понимании духовности:

1) Нематериальность. Прежде всего, во всех понятиях заложено, что духовность не является вещью или предметом, то есть это нечто нематериальное.

2) Нравственные ценности. В определении понятия «духовность» заложено соблюдение нравственных ценностей. Человек в своих поступках остается верным таким ценностям, как справедливость, добро, истина. Именно эти ценности являются ориентиром в жизнедеятельности человека.

3) Саморегуляция, самоконтроль. В психологии и педагогике говорится о том, что духовность представляет собой нравственный самоконтроль, оценку совершаемых действий с точки зрения морали и ориентирование личности на принципы, идеи и ценности.

Таким образом, несмотря на общие признаки определений понятия «духовность», психология, педагогика и философия имеют определенную специфику, характерную для каждой науки. Данные специфические особенности необходимо учитывать.

Для более полного представления о понятии «духовность» нужно обращаться к социокультурному опыту, как правило, это категории традиционных российских религий. Так, с точки зрения православия духовность – опыт жизни во Христе, атмосфера нового человека, возрожденного благодатью Божией. Речь идет не об абстрактном эмоциональном и психологическом состоянии, но о единении человека с Богом. В исламе духовность трактуют как постоянное обращение к Богу, любовь к Богу. В буддизме духовность рассматривают как путь к просветлению посредством отказа от эго и очищения сознания от мыслей.

Можно выделить основные общие признаки определений понятия «духовность» с позиций традиционных российских религий.

1) Просветление.

Во всех религиях под духовностью подразумевается просветление, очищение, наполненность человеческой жизни гуманностью, приход к душевному спокойствию.

2) Молитва.

Одним из значимых явлений в религии является молитва. При помощи молитвословия люди обращаются к высшим силам.

Проанализировав толкование духовности мировыми религиями, приходим к выводу, что значимых различий не обнаруживается.

Такое фундаментальное понятие духовно-нравственных ценностей, как «нравственность», мы разобрали с позиций философии, психологии и педагогики.

Философия трактует нравственность как практическое выражение морали в поступках и нравах, поэтому употребляется и как синоним морали.

Нравственность с точки зрения психологии есть способ практической ориентации поведения личности, которому соответствует внутренняя направленность на абсолютные ценности.

Педагогика рассматривает нравственность как особую форму общественного знания и вид общественных отношений, один из основных способов регуляции действий человека в обществе с помощью норм.

В определениях данных наук, можно выделить общие признаки, это:

1) Нормы, ценностное отношение к миру.

Нравственным человеком движут, прежде всего, идеалы и убеждения, а также его личные ценности, к которым можно отнести доброту, справедливость, порядочность, сочувствие.

2) Внешнее проявление отношения к обществу и окружающему миру.

Нравственность – это внешние действия человека, проявляющиеся в достойном отношении к окружающему миру. Взгляды и представления человека находятся в единстве с практическими отношениями.

Отличительными признаками будут являться:

1) Мораль.

Философия сравнивает нравственность с моралью и говорит о том, что мораль является основой нравственности.

2) Самоконтроль.

Педагогика выделяет одной из составляющих нравственности саморегуляцию, ориентированную на общечеловеческие ценности, а также личный контроль человека за своими поступками.

Давая определения нравственности необходимо обращаться к толкованию данного понятия традиционными российскими религиями.

В православии под нравственностью понимается дословно набор нравов (способов поведения), в более глубоком и содержательном понимании – это подвижничество, т. е. переход и путь человека от нечистоты ума к его очищению, а от него – к просвещению.

В исламе нравственность – это привычки человека, которые проявляются в его действиях и отношениях с окружающими.

В буддизме под нравственностью понимают состояние ума и волевое решение (четана), выражающееся в совершении благого поступка речью, телом или умом.

Основными общими чертами в понимании нравственности с точек зрения традиционных российских религий будут:

1) Способы поведения.

Самостоятельный выбор человека в совершении определенных поступков, которые выражают его отношение к окружающему миру. Совершение привычных для человека действий согласно его нормам и принципам. Поведение человека говорит об уровне его воспитанности и нравственности.

2) Направленность человека действовать во благо.

Нравственность подразумевает желание человека совершать положительные поступки, проявлять достойное отношение к окружающему миру и социуму. Человек в определенной ситуации выбирает такую модель поведения, которая благоприятно повлияет на людей, общество и, возможно, принесет пользу.

Проанализировав определения понятия «нравственность» традиционными российскими религиями, приходим к выводу, что значимых различий не обнаруживается.

Следует обратить внимание на то, что будущим педагогам необходимо не только аккумулировать в себе толкование словарей, но и опираться на духовный опыт, именно на это делается акцент в федеральных документах.

Формирование духовных ценностей является одной из важных задач в современном образовании. Проблемы, возникающие в решении данной задачи, связаны с неточным пониманием духовных ценностей, недостаточным уровнем сформированности основных духовных категорий. Как мы уже выяснили, духовные ценности формируются в

искаженном виде из-за недостаточной работы над их толкованием. В федеральных законах делается упор на духовно-нравственное воспитание, формирование истинных духовных ценностей и высокоморального облика гражданина. В частности, в ФГОС ООО указано: «Необходимо у обучающихся наполнять весь уклад жизни примерами нравственного поведения, используя при этом отечественную и мировую историю, духовно-нравственную российскую культуру, опыт культур традиционных религий России». Первоочередной целью у студентов педагогических факультетов должно быть приобретение точных представлений о базовых духовных понятиях, а затем верное толкование духовных ценностей. Это невозможно, если не вести работу с детьми и молодежью на протяжении всего учебного и воспитательного процесса, начиная с детского сада и продолжая в средних и высших учебных заведениях.

Работа над формированием духовных ценностей не должна прекращаться на протяжении всего цикла обучения, а если говорить точнее, то на протяжении всего жизненного пути человека. Воспитанию духовно-нравственных ценностей необходимо уделять первоочередное внимание, так как «современный национальный воспитательный идеал – это высоконравственный, творческий, компетентный гражданин России, принимающий судьбу Отечества как свою личную, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укорененный в духовных и культурных традициях многонационального народа РФ».

Таким образом, перспективными задачами дальнейшего исследования будут:

- содержательный анализ психолого-педагогической литературы по проблемам духовно-нравственного воспитания и развития;
- подбор диагностического инструментария по проблеме исследования для обучающихся 6,5–11 лет и будущих учителей начальных классов;
- разработка на основе теоретико-экспериментального исследования проекта программы, направленной на формирование базовых ценностей у младших школьников; разработка методических рекомендаций по самообразованию студентов педагогических направлений подготовки и молодых педагогов в плане духовно-нравственного развития.

Литература

Афлятунова К. А., Истомина И. П. 2017. Организация работы по духовно-нравственному воспитанию и развитию в условиях научно-методической лаборатории // Культура, наука, образование: проблемы и перспективы: Материалы VI Международной научно-практической конференции (г. Нижневартовск, 13–15 февраля 2017 г.) // Коричко А. В. (отв. ред.). Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та. Ч. I, 156–159.

Гроссман И. Мудрость – это не черта человека, а агрегатное состояние // <http://batrachospermum.ru/2016/10/wisdom-state/> (2018. 10 янв.).

Истомина И. П. 2015. Проблемы и перспективы духовно-нравственного воспитания детей и молодежи // Культура, наука, образование: проблемы и перспективы: Материалы IV Всероссийской научно-практической конференции (г. Нижневартовск, 12–13 февраля 2015 г.). Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та. Ч. II, 209–213.

Истомина И. П., Спамбетов Н. 2016. Духовность и нравственность: деформированные или потерянные ценности в современной семье? // Православие. Наука. Образование 1, 39–51.

Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России // mosmetod.ru/files/metod/nachalnoe/orkse/fgos/konc (2017. 27 дек.).

Мехдиева И. Д. 2016. Роль семьи в развитии личности подрастающего поколения // Идеалы и ценности отечественной педагогики и их воплощение в современной педагогической практике: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (г. Коломна, 18 ноября 2016 г.). М.: Изд-во ГОУ ВО МО «ГСГУ», 76–82.

Стратегии национальной безопасности РФ до 2020 года // <http://www.consultant.ru/document> (2018. 23 янв.).

Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года (Распоряжение правительства РФ от 29.05.2015 г. № 996-п) // <http://www.consultant.ru/law/hotdocs/43281.html> (2018. 23 янв.).

ФГОСы общего образования // <http://www.consultant.ru/document> (2018. 24 янв.).

MODERN PROBLEMS OF FORMATION OF SPIRITUAL AND MORAL VALUES OF CHILDREN AND YOUTH

Abstract. The article is aimed at revealing and further solving the problems of the formation of spiritual and moral values of children and youth. Spiritual and moral education is essential for the implementation of the tasks «Strategy for National Security of Russian Federation until 2020», «Strategy for the Development of Education in Russian Federation for the period until 2025» and other federal documents. The tasks of formation of spiritual and moral values of younger generation in family and in educational organizations are discussed on the state level, as well as the need of formation of an accurate understanding of moral values, primarily among teachers and students of faculties of pedagogy. The article presents the research of revealing the level of formation of ideas about spiritual and moral values of children and youth. The main reasons of incomplete or partly incomplete formation of basic values and ways to solve them are determined. The detailed analysis of basic spiritual and moral values from the positions of such sciences as psychology, pedagogy and philosophy, as well as social cultural experience within traditional Russian religions is presented. Concepts, the definitions of which are formed at an insufficient level or are not formed at all, are researched. The main problems of formation of spiritual and moral values in the modern world are revealed in the article and perspective tasks of their solution are determined.

Keywords: spirituality; morality; spiritual and moral values; moral concepts; sociocultural experience.

About the author: Smugleeva Victoriya Aleksandrovna, student of faculty of pedagogy and psychology, Nizhnevartovsk State University.

**БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ВТОРОЙ ПЕРИОД
ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ «ТОБОЛЬСКИХ
ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ» 1916 – ФЕВРАЛЯ 1917 ГГ.)**

Аннотация. В статье рассматриваются материалы «Тобольских епархиальных ведомостей» за второй период Первой мировой войны (1916 – начало 1917 гг.), в которых нашла отражение благотворительная деятельность духовенства Тобольской епархии Русской Православной церкви. Сведения, которые можно получить о благотворительной деятельности, носят отрывочный характер, но на основе приведенных материалов можно прийти к заключению, что духовенство, несмотря на финансовые и продовольственные затруднения, прилагало все возможные усилия, чтобы обеспечить победу над врагом.

Ключевые слова: Русская Православная церковь; духовенство; Тобольская епархия; периодические издания; благотворительность.

Сведения об авторе: Сахратов Айрат Фандусович, бакалавр гуманитарного факультета ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

Контактная информация: 628602, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56; тел.: (3466) 27-35-10; e-mail: sahratov-airat@mail.ru

Предметом внимания в данной статье служит благотворительная деятельность Тобольской епархии Русской Православной церкви во второй период Первой мировой войны (1916 – начало 1917 гг.). В общественной жизни этого периода ощущалась усталость от войны, процессы консолидации начального периода войны сменились на дезинтеграционные. Это неминуемо отражалось и на морально-нравственном состоянии духовенства. Последний вопрос, в частности, был исследован на примере Тобольской епархии в диссертации П. В. Белоуса (Белоус 2016). Благотворительная деятельность РПЦ в период Первой мировой войны в региональном разрезе рассмотрена также в ряде статей (Нечаев 2011).

Нижняя хронологическая граница обусловлена Февральской революцией, повлиявшей как на ход текущей войны, так и на жизнь Церкви, поле деятельности которой на уровне социального служения сузилось, а внимание переключилось на обсуждение предстоящей церковной реформы.

Значительное место в благотворительной деятельности того времени принадлежит приходским попечительным советам. Работа последних за декабрь 1915 г. и январь 1916 г. выразилась в оказании помощи 818 семьям воинов, пособий деньгами было выдано 747 руб. 63 коп., хлебом – 65 пуд. 30 ф., работами – на 279 руб. 50 коп. Одним попечительным советом к празднику Рождества Христова было роздано поселившимся в приходе беженцам 19 руб. Денежных пожертвований за те же два месяца на лечение больных и раненых воинов поступило: в декабре – 1600 руб. 85 коп., в январе – 1389 руб. 50 коп. В городе Тобольске и ближайших приходах было собрано белья и продуктов 130 пуд. В Тюмени и 1-м Тюменском благочинии было собрано продуктов и материалов более чем на 200 руб., во 2-м Тюменском благочинии – на 150 руб., в 4-м Ишимском благочинии – на 120 руб. (Епархиальные 1916: 167). Пожертвований на лечение больных и раненых воинов за март 1916 г. от церквей, монастырей, духовенства и учреждений Тобольской епархии поступило в сумме 2457 руб. 5 коп. (Епархиальные 1916: 296).

Если в 1915 г. в ТЕВ наблюдается особенно много материалов, посвященных благотворительности в отдельных уездах епархии, то начиная с 1916 г. отчеты благочинных сменяются телеграммами архиепископа Варнавы с выражением верноподданнических чувств от населения Тобольской епархии, подкрепляемыми крупными суммами, собранными усилиями пастырей. Например, епископ Варнава в

дополнение телеграммы от 10 июля 1916 г. послал в Ставку Его Императорскому Величеству 2267 руб., пожертвованных церквями, духовенством и монастырями епархии, за что император выразил сердечную благодарность и направил пожертвования на нужды раненых воинов (Высочайшие 1916a: 309). Особенно большую сумму архиерей перевел на Рождество в преддверии 1917 г. – 5000 руб., собранных пастырями и паствой Тобольской епархии (Высочайшая 1917a: 4). 30 июля 1916 г. таким образом было переведено 1500 руб. (Высочайшая 1916b: 323), в конце августа – 1000 руб. (Высочайшие 1916c: 357) и в конце февраля 1917 г. – 1000 руб. (Высочайшая 1917b: 85).

За период 1916 – начало 1917 гг. больше отрывочных сведений в ТЕВ содержится по Ишимскому уезду. Так, от церковных школ Ишимского уезда в период с 22 ноября 1915 г. по 15 апреля 1916 г. поступило 389 руб. 59 коп. на нужды пострадавших от военных действий в пользу Комитета Ее Императорского Высочества Великой Княжны Татьяны Николаевны (Горбунов 1916: 60), а с 16 апреля по 8 октября 1916 г. – 133 руб. 73 коп. (Горбунов 1916: 144). В целом же за год войны с июня 1915 г. по 1 мая 1916 г. от церковных школ Тобольской епархии поступило в пользу означенного комитета 2296 руб. 17 коп., в том числе от Тобольского уездного наблюдателя – 218 руб. 53 коп., от Ялуторовского – 887 руб. 44 коп., от Ишимского – 595 руб. 13 коп., от Туринского – 169 руб. 78 коп., от Курганского – 662 руб. 53 коп., от Тюменского – 435 руб. 6 коп., от Сургутского – 6 руб. 85 коп. и через Курганское уездное отделение – 20 руб. 85 коп. (Архангельский 1916: 73).

По призыву графа Капниста, в преддверии 1917 г. был организован сбор рождественских подарков духовенством 3-го благочиния Ишимского уезда, в результате которого было получено: 538 руб. 88 коп., 42 пары варежек, 14 пар носков, 2 кальсон, 2 носовых платка, 43 кисета со вложениями (пряники, орехи), 60 открыток почтовых, 500 листов литературы, 1 рубашка, 14 полотенец, 7 пар портянок, 4 тужурки на вате, 1 жилет, 23 арш. холста. Особенно отмечены заслуги священника Ражевского прихода о. Петра Пономарева. Его усилиями с прихода собрано свыше 1000 руб. Организованный им комитет по сбору пожертвований так наладил свою работу, что одно время мог отправить в действующую армию целый вагон сухарей. Священники, диаконы и псаломщики отчисляли часть своего ежемесячного дохода на благотворительные нужды: 2 руб., 1 руб. 50 коп. – 1 руб., 75–50 коп. соответственно, что давало в среднем 50 руб. в месяц (Кондаков 1917: 102). По всей же епархии, помимо подарков, в виде продуктов (несмотря на продовольственные затруднения) и теплых вещей, было собрано 6346 руб. 79 коп. (Подарки 1917: 113).

На основе материалов ТЕВ за 1916 – начало 1917 гг. сложно составить цельную картину благотворительности Тобольской епархии в связи с отрывочностью имеющихся сведений. Хотя в целом можно сделать вывод по косвенным свидетельствам об усталости населения от войны, финансовых затруднений духовенства и пасомых. Но и в столь неблагоприятных условиях священники стремились внести свой посильный вклад в победу над врагом.

Литература

Архангельский А., Пельмский Евлампий. 1916. От Тобольского Епархиального Училищного Совета // Школьный листок № 10 при ТЕВ 21, 73.

Белоус П. В. 2016. Тобольская епархия Русской Православной Церкви в годы Первой мировой войны (1914–1918): Дис. ... канд. ист. наук. Сургут.

Высочайшие телеграммы. 1916a // ТЕВ 28. Отд. офиц., 309.

Высочайшая телеграмма. 1916b // ТЕВ 30. Отд. офиц., 323.

Высочайшие телеграммы. 1916c // ТЕВ 33. Отд. офиц., 357.

Высочайшая телеграмма. 1917a // ТЕВ 1. Отд. офиц., 3–4.

Высочайшая телеграмма. 1917b // ТЕВ 8. Отд. офиц., 85–86.

- Горбунов Роман.* 1916. От Ишимского Уездного Наблюдателя церковно-приходских школ // Школьный листок № 8 при ТЕВ 17, 60–61.
- Горбунов Роман.* 1916. От Ишимского Уездного Наблюдателя церковных школ Тобольской епархии // Школьный листок № 18 при ТЕВ 39, 144.
- Епархиальные известия. 1916 // ТЕВ 10. Отд. неофиц., 167–168.
- Епархиальные известия. 1916 // ТЕВ 18. Отд. неофиц., 296.
- Кондаков Лев.* 1917. Рождественский подарки воинам от 3-го благочиния Ишимского уезда // ТЕВ 6. Отд. неофиц., 101–104.
- Нечаев М. Г.* 2011. Церковь на Урале в годы Первой мировой войны // Проблемы истории, филологии, культуры 2 (32), 174–186.
- Овсейко В. П.* 2012. Благотворительная деятельность Русской Православной Церкви в Оренбургской епархии в годы Первой мировой войны // Вестник Оренбургского государственного университета 5, 101–107.
- Чубаров А. И.* 2015. Благотворительная деятельность Церкви в Первую мировую войну на примере Курской епархии // XII Дамиановские чтения: Русская Православная Церковь и общество в истории России и Курского края: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Курск, 18–19 марта 2015 г.). Курск: Изд-во Курск. гос. с.-х. ак., 297–301.
- Подарки от Тобольской епархии воинам к празднику Рождества Христова. 1917 // ТЕВ 7. Отд. неофиц., 113.

Список сокращений

ТЕВ – Тобольские епархиальные ведомости

A. F. Sakhratov
Nizhnevartovsk, Russia

CHARITABLE ACTIVITY OF THE TOBOLIAN DIOCESE OF THE ORTHODOX RUSSIAN CHURCH IN THE SECOND PERIOD OF THE FIRST WORLD WAR (ON THE MATERIALS OF THE TOBOLIAN DIOCESE DOCUMENTS 1916 – FEBRUARY, 1917)

Abstract. The article reviews the materials of the Tobolsk Diocesan Gazette for the second period of the First World War, in which the charitable work of the Tobolsk Diocese of the Orthodox Russian Church was reflected. The information that can be obtained about charitable activities is fragmentary, but on the basis of the above materials it can be concluded that the clergy of the Tobolsk diocese, despite financial and food difficulties, made every possible effort to ensure victory over the enemy.

Keywords: Orthodox Russian Church; clergy; Tobolsk diocese; periodicals; charity.

About the author: Sahratov Airat Fandusovich, Bacheloroffaculty of Humanities, Nizhnevartovsk State University.

Сообщения



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 2018 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 № 3010181040000000225

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:

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.

Общий порядок
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 запятым). Для статей необходимо также указывать страницы (в конце после запятой).

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.
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.: Алетей, 139–149.

Статьи в сборниках
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.
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: *Коптев А. В.* Античное гражданское общество // *История Древнего Рима* // www.rome.webzone.ru (2008. 24 февр.).

Ссылки на интернет-
страницы
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. 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; Smithetal. 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.