



№ 2 2019 (7)

ОМСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

ВЕСТНИК

№ 2 2019 (7)

- ▶ **Богословие, текстология, религиозная мысль**
- ▶ **Церковно-государственные отношения**
- ▶ **История, церковное краеведение**
- ▶ **Русская словесность: от истоков к современности**
- ▶ **Искусствоведение, иконопись, реставрация**



ВЕСТНИК

ОМСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ





**ВЕСТНИК
ОМСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Выпуск 7

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Омск-2019



УДК 27-1(051)
ББК 86.37
В 38



Под общей редакцией ректора
Омской Духовной Семинарии
Митрополита Омского и Таврического Владимира

В 38 Вестник Омской Православной Духовной Семинарии / главный редактор Н.В. Воробьева. – 2019. – Вып. 2 (7). – 234 с.: ил.

Учредитель: Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования – «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви».

В научном периодическом издании Омской духовной семинарии публикуются материалы и исследования по различным вопросам богословия, церковной истории и смежных дисциплин, рецензии и отзывы на дипломные работы студентов семинарии, рецензии и библиографические заметки на новые актуальные для богословской науки исследования.

Издание адресуется преподавателям и студентам духовных учебных заведений, историкам, богословам, философам, а также всем интересующимся.

Издание включено в базу Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) лицензионный договор № 652-12/2016 от 7 декабря 2016 года.

Издание входит в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия (утвержден 9 марта 2017 года).

Редакционная коллегия:

Митрополит Омский и Таврический Владимир (Иким) – председатель, научный редактор
Воробьева Н.В., проректор по научной работе, доктор исторических наук, главный редактор
Протоиерей Дмитрий Владимирович Олихов – кандидат исторических наук, кандидат богословия, декан богословско-пастырского факультета
Иерей Олег Владимирович Добрыгин
Иерей Михаил Юрьевич Морозов
Данилов В. Л. – первый проректор, проректор по учебной работе, кандидат исторических наук
Зайцев П. Л., доктор философских наук, профессор
Дусь Ю.П., доктор экономических наук, профессор
Сидоров Г.Н., доктор биологических наук, профессор

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции

Перевод аннотаций на англ. язык: Богатова С. М. – кандидат филологических наук, доцент,
Омский государственный университет

Дизайн и верстка: Пимонова Н.С.

Цена свободная.

Адрес редакции, издателя: 644024, г. Омск, ул. Лермонтова, 56, к. 2, Омская Духовная Семинария

<http://www.ompsds.ru/> E-mail: omskseminaria@yandex.ru

Телефон для справок: (3812) 95-60-03

ISSN 2500-1787

Выход 2 раза в год.

Тираж 500 экз.

Подписано в печать: 20.12.2019 г.

Дата выхода в свет: 26.12.2019 г.

Отпечатано в типографии «Золотой тираж» (ООО «Омскбланкиздат»),

г. Омск, ул. Орджоникидзе, 34, тел. 212-131, www.золотойтираж.рф

Заказ № 317414. Формат 70x100/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 27,25. Гарнитура Myriad Pro. Печать офсетная.

©Омская Духовная Семинария, составление, 2019

©Оформление: Издательство Омской епархии

Русской Православной Церкви, 2019

©Текст: авторы статей, 2019

Подготовлен по решению Ученого Совета, 2019

©Типография «Золотой тираж» (ООО «Омскбланкиздат»), 2019

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА

Владимир, Митрополит Омский и Таврический

«Слово митрополита Омского и Таврического Владимира к выпускникам Омской духовной семинарии 2019 года»8

БОГОСЛОВИЕ, ТЕКСТОЛОГИЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

Антишкин Андрей Викторович

«Прп. Неофит Кипрский как толкователь гимнографических текстов и его комментарий на Каноны Богоявления» (часть 1)12

Иерей Стефан Валерьевич Даниленко

«Некоторые аспекты сравнительного анализа учения о Боге в Православном Христианстве и «Розе Мира» Д. Андреева».....26

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Протоиерей Димитрий Владимирович Олихов

«Доктринальные проблемы развития церковно-государственных отношений в России»35

Иерей Вячеслав Анатольевич Суховецкий

Омская епархия в условиях Гражданской войны и «религиозного нэпа» (1918-1928 гг.) (часть 1)41

Иерей Алексей (Алексей) Игоревич Лупсяков

«Современное законодательство Республики Узбекистан в сфере религии».....51

Протоиерей Алексей (Альгердас) Петрасович Айжинас

«Тюремное служение по учению Православной Церкви»59

Данилов Вячеслав Леонидович, Синяков Олег Витальевич

«Религиозные и спортивные организации: основные аспекты взаимодействия»69

ИСТОРИЯ, ЦЕРКОВНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ

Владимир, Митрополит Омский и Таврический

«Приветственное слово митрополита Омского и Таврического Владимира на Первых епархиальных образовательных чтениях Исилькульской епархии»77

Иерей Сергей Владимирович Голубцов
«Первый архипастырь Сибири»82

Сингх Созонт Сукхдевович
«Богослужебная деятельность судового священника
на рубеже XIX–XX веков в мемуарах, дневниках и письмах офицеров
российского императорского флота»89

Иерей Константин Борисович Беспалов
Домовой храм Омского среднего сельскохозяйственного училища
в период с 1917 по 1920 гг.97

Иерей Павел Александрович Ефремов
«Обновленчество в 1917-1923 гг. по воспоминаниям очевидцев»103

Воробьева Наталия Владимировна
«Не желаю быть рабом американской политики»: конструирование
«советской» идентичности в православном дискурсе111

РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ: ОТ ИСТОКОВ К СОВРЕМЕННОСТИ

Варлакова Татьяна Вячеславовна
«Влияние компонентов – названий религиозных понятий
на семантику многочленных фразеологических омонимов»120

Коптева Элеонора Ивановна
«Лик, лицо и личина в прозе Н.В. Гоголя»127

Домашова Юлия Валерьевна, Верещак Константин Владимирович
«К вопросу об особенностях языка песнопений Цветной Троицы»132

Тарасевич Тамара Михайловна
«Изучение богословской латыни для более полного понимания
христианских истин»136

Чернышева Нина Юрьевна
«Экспериментальное исследование понимания текста»139

Корнейчук Александр Николаевич, Лаухина Светлана Сергеевна
«Государственный, религиозный, национальный пафос в речах военных
как средство формирования боевого настроения войск»143

Логинов Игорь Евгеньевич, Фесенко Ольга Петровна
«Освоение русского языка в военном вузе как условие формирования
речевой культуры курсантов (на примере функционирования инвективов)»150

Шаменов Бекзат Мухтарович

«Речевые ошибки в коммуникации современной молодежи эпохи постграмотности»153

Хамайдех Ибрагим, Аталлах Альмажали

«Военный жаргон в речи курсантов: 1 vs 5 курсы»156

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ, ИКОНОПИСЬ, РЕСТАВРАЦИЯ

Колесников Сергей Александрович

«Философия иконы священника Павла Флоренского: образ, слово, личность иконописца»165

Иванова Мария Владимировна

«Любили мы все эту святыню страстно любовью»: икона в русской литературе XIX – начала XX в.»171

Воробьева Наталия Владимировна, Лобзова Ольга Николаевна, Коломникова Елена Николаевна

«Реставрационная мастерская «От исторического артефакта к моельному образу»176

Коломникова Елена Николаевна

«Развитие иконографической схемы изображения «Преображение Господне» в русской иконописной традиции»192

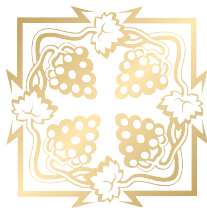
Лобзова Ольга Николаевна, Кузякина Мария Александровна

«Смысл, язык и Православный канон иконы на примере образа «Рождество Пресвятой Богородицы»217

Сведения об авторах230

Сведения о рецензентах232

ПУБЛИКАЦИОННАЯ ЭТИКА233





**Митрополит Омский и Таврический
ВЛАДИМИР**



СЛОВО МИТРОПОЛИТА ОМСКОГО И ТАВРИЧЕСКОГО ВЛАДИМИРА К ВЫПУСКНИКАМ ОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ 2019 ГОДА

*Митрополит Омский и Таврический Владимир,
ректор Омской Духовной Семинарии*

Аннотация. В статье представлено напутственное слово Митрополита Омского и Таврического Владимира, ректора Омской духовной семинарии, выпускникам. Митрополит Омский и Таврический Владимир рассматривает деятельность пастыря и аспекты его служения в XXI веке. С помощью цитат из Священного Писания и творений святых отцов раскрыты основные проблемы служения современного священника. Подчеркивается необходимость достойного пастырского служения и окормления прихожан.

Ключевые слова: пастырское служение, пастырское богословие

THE ADDRESS OF THE METROPOLITAN OF OMSK AND TAVRICHESKOE VLADIMIR TO THE GRADUATES OF THE OMSK THEOLOGICAL SEMINARY 2019

*Metropolitan of Omsk and Tavrisheskoe Vladimir
Rector of Omsk Theological Seminary*

Abstract. The article presents the parting address of the Metropolitan of Omsk and Tavrisheskoe Vladimir – Rector of the Omsk Theological Seminary to the graduates. Metropolitan Vladimir of Omsk and Tavrisheskoe examines the activities of a priest and aspects of his ministry in the 21st century. Using quotes from the Holy Scripture and the works of the Holy Fathers, the main problems of the ministry of the modern priest are revealed. The necessity of worthy pastoral ministry and nourishment of parishioners is emphasized.

Keywords: pastoral ministry, pastoral theology

***Ваши Преосвященства!
Возлюбленные о Господе отцы, братья и сестры!
Уважаемые дамы и господа!
Дорогие выпускники!***



Сегодня мы празднуем знаменательное событие – из стен Омской Духовной семинарии выходят уже четвертый выпуск бакалавров Богословия, третий выпуск регентов, второй выпуск иконописцев и первый выпуск магистров Богословия.

Выпуск из стен учебного заведения – событие, всегда сопряженное с волнением. За плечами у вас, дорогие выпускники, время, когда главной вашей заботой было овладение новыми знаниями как теоретическими, так и практическими. За вашими плечами остаются стены нашей семинарии, не один год бывшей для вас вторым домом. Неслучайно с древности учебное заведение почтительно называется alma

mater – «питающая мать». В отношении семинарии это наименование справедливо вдвойне: наша семинария воистину была для вас второй матерью, питавшей вас и духовною, и телесною пищей. И вот наступил момент, когда вы, оперившись, должны ее покинуть и отправиться в самостоятельный путь, вступить в огромный, полный забот и искушений мир.

Но вы, дорогие выпускники, окончив семинарию, не остаётесь брошенными на произвол, вы не оказываетесь, подобно одиноким пловцам, среди бушующего моря. У вас есть надежная защита – Церковь Христова и истинный и неизменный Путеводитель – Сам Христос, Сын Божий, Который предал Себя на Крестную смерть ради нашего спасения. Он является для вас Помощником и Заступником, Он же и Образец пастырского служения, которое многие из вас уже исполняют, а некоторые готовятся принять на себя.

По сути своей дело пастырское – есть дело апостольское, и дух пастырский должен быть апостольским, который выражается в деятельной ревности и непрестанном попечении о спасении человеческих душ. А это порой бывает сопряжено со множеством трудностей и искушений.

Священническое служение – это не только честь, это – прежде всего крест. Мы призваны Господом, чтобы подобно Ему взять свой крест и идти вслед за ним. Мы все помним это из Евангелия, но часто за различными житейскими заботами или просто из-за небрежения забываем о месте креста в нашей жизни, о животворящем присутствии в ней Креста Христова.

С самого момента Святого Крещения мы носим нательный Крест, служащий нам постоянным напоминанием о той смерти, которую Спаситель принял за нас. Начиная служить в Церкви, еще даже не будучи священниками, мы облачаемся в стихари, на которых вышит Крест: это, опять же, напоминание нам о Господе и Его добровольной Жертве, которую Он принес за нас, чтобы мы, служа и молясь в Церкви, постоянно имели памятование об этой Жертве.

Наконец, принимая священнический сан, мы сподобляемся ношения священнического Креста. Этот Крест, Крест пастырский, требует от нас самой большой ответственности. На нем запечатлены слова апостола Павла: *Образ буди верным словом, житием, любовью, духом, верою, чистотою – то есть: Будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте* (1 Тим. 4, 12). Это цель священнического служения. Что может быть выше священства? Мы тем самым уподобляемся *Самому Господу нашему Иисусу Христу, Первосвященнику по чину Мелхиседекову* (Евр.5,10). Поэтому православный священнослужитель должен во всем подражать Первосвященническому служению Христа и каждую свою мысль, каждое свое слово и каждый свой поступок соотносить с тем, как нес Свое Служение Господь. А в чем состояло это Служение? Прежде всего в самоумалении, в высочайшем смирении. У Господа не было ни богатых священнических одеяний, ни стабильного места служения – мы помним, что у него не было даже крова над головой. Он постоянно, не только на словах, но и на деле, показывал отречение от Собственной воли и готовность пожертвовать ради Своей паствы Своею жизнью. Как Первосвященник Он принес в великую жертву не тельцов и голубиц, как было принято в то время, но Самого Себя. Нагой, страдающий Господь, распятый на Кресте, – вот наш Первосвященник, вот Кому вы должны подражать, выйдя из стен семинарии и встав на поприще самостоятельного служения. Ваше возрастание – в вашем смирении,



в самоумалении, в кресте, который вы добровольно возьмете и понесете вслед за Господом нашим Иисусом Христом.

Как писал святитель Феофан Затворник, «Крест всяко есть скорбь, теснота, уничижение... Крестов много, но видов их три: первый вид – кресты внешние, слагающиеся из скорбей и бед, и вообще из горькой участи земного пребывания; второй – кресты внутренние, рождающиеся из борьбы со страстями и похотями ради добродетели; третий – кресты духовно-благодатные, возлагаемые совершенною преданностью в волю Божию» [2, с. 134].

Стремитесь же достойно нести все эти три креста, которые суть разные проявления одного, Голгофского, на котором был распят Господь. Мы должны без ропота и негодования сносить все те испытания, все те искушения и скорби, которые выпадают на нашу долю – то, что святитель Феофан назвал первым, внешним крестом. Мы должны бороться с внутренними нашими страстями и помыслами, дабы стяжать крест внутренний, крест победы над грехом. И наконец, мы должны полностью подчинить свою волю воле Божией, а свою жизнь – служению Ему. Тогда мы обретем высший, самый Благодатный крест – крест Богоподобной любви, а с ним и подлинное священство, суть которого – забыв о себе, служить Богу, служить людям.

В этом и состоит цель семинарского обучения, и вообще, любого обучения, которое проходит на своем жизненном пути православный христианин. Где бы мы ни учились, Учитель у нас Один – Христос; училище у нас одно – Его Святая Церковь, и учение у нас одно – Его великие Заповеди. Как Церковь есть Тело Христово, прообраз Его Царства, так и семинария есть прообраз того незримого училища, которое созидал во время Своей земной жизни Господь и в котором Он подготавливал к апостольскому служению Своих учеников.

Нужно понять не только разумом, но почувствовать сердцем, воспринять всей душой, что пастырский долг призывает нас к тому, чтобы всех людей *возвести в меру полного возраста Христова* (Еф. 4,13) и при этом каждого человека утвердить, по словам святителя Василия Великого, «в собственном его призвании». Но для этого нужно прежде всего утвердить в этом призвании самих себя.

К великому сожалению, очень часто среди выпускников духовных семинарий, включая и тех, кто сподобился принять священнический сан, мы видим обратное этому. Духовное подменяется материальным, служение Христу – деланием карьеры, а слабые всходы добродетелей зарастают и заглушаются терниями греха. Вроде был такой скромный, неиспорченный молодой человек, отучился в семинарии, был рукоположен во диакона, а потом, может, во иерея... И вдруг начинаем замечать за ним любостяжание, или гневливость, или какой-нибудь другой порок, который раньше, вроде, за ним не водился. А чаще всего видим в нем склонность к осуждению. Все ему не так, все не по нраву... И прихожане для него не такие, какие, по его разумению, должны быть; и другие священники – никуда не годные, служат неправильно; и архиерей – не такой, какого бы ему хотелось, и вообще, все в Церкви никуда не годится... Вначале это только мысли, потом это уже разговоры, а порой доходит и до дел.

Откуда это берется? Неужели этому научаются в семинарии? Нет, семинария здесь ни при чем: Иуда обучался у Самого Христа, его соучениками были святые апостолы, но это не удержало его от падения. Все это происходит от внутренней страст-

ности, от несмиренной гордыни. Именно гордыня превращает для нас сучок в глазу ближнего в бревно, и любой мелкий недостаток – чуть ли не в смертный грех. Как писал праведный Иоанн Кронштадтский, «Примечай за собой: в негодовании на кого-либо, кажущемся тебе справедливым, не действуют ли твои страсти: самолюбие, гордость, ненависть, зависть и другие. Страсти прикрываются часто, как личиной, видом истины» [1, с. 312].

Действительно, самое страшное в грехе осуждения, это то, что он начинается с вроде бы радения за правду, а заканчивается полным нравственным падением. Так пал Иуда: он начал с того, что осудил Марию, когда та, взяв фунт народного чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; тогда, как повествует Евангелист, он сказал: *для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?* (Ин.12,3,5). Иуда осуждает Марию, а вместе с ней и Самого Господа, Который допускает такое, говоря современным языком, «нецелевое» использование драгоценного масла; и делает это Иуда вроде бы из благих побуждений. Но слово осуждения произнесено, и мы видим, к чему это его в итоге приводит – к тягчайшему предательству и самоубийству... Не станем же подражать Иуде, не будем предаваться духу осуждения и недовольства, чтобы не впасть в более тяжкие грехи! Напротив, станем подражать Господу, Его Пречистой Матери и всем Его святым в смирении и кротости, ибо Сам Господь призывает нас к этому: *возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим* (Мф.11, 29). Вот какое великое благо ожидает нас, если мы смирим свое сердце и не станем никого осуждать: мы уподобимся Самому Господу, мы обретем душевный покой. А там, где душа спокойна, – там и радость, там и спасение.

Дорогие выпускники! От всего сердца поздравляю вас с обретением духовного сокровища – способности грамотно вести людей ко спасению, и уповаю, что это сокровище вы не оставите непреумноженным, и что семя, посеянное в нашей семинарии, вернется плодом сторицным. В этот торжественный час архипастырски напутствую вас словами преподобного Исидора Пелусиота: «Принявшие священство должны блюсти себя как храм и стать недоступными для всякой самовольной и низкой страсти» [3, с. 57].

Следите же за собой, боритесь со страстями и достойно несите крест служения Господу и Его Церкви!

Благодать Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа да будет со всеми вами!

Аминь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. О борьбе человека со страстями: из трудов святого праведного Иоанна Кронштадтского: выдержки из дневниковых тетрадей за 1856-1866 гг. / [сост. монахиня Серафима (Иванова)]. М.: Отчий дом, 2018.

2. Основы православного воспитания: по труду святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению» / [редактор-составитель Е. О. Фомина] М.: Сибирская благовонница, 2019.

3. Творения Святаго Исидора Пелусиота. М.: в Тип. В. Готье, 1859.



БОГОСЛОВИЕ, ТЕКСТОЛОГИЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

УДК 245 (276)



ПРП. НЕОФИТ КИПРСКИЙ КАК ТОЛКОВАТЕЛЬ ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ И ЕГО КОММЕНТАРИЙ НА КАНОНЫ БОГОЯВЛЕНИЯ

*Чтец Антишкин Андрей Викторович – магистр богословия,
аспирант Кафедры филологии Московской духовной академии,
Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра,
Московская духовная академия*

Аннотация. Поздний период византийской литературы был богат многочисленными античными жанрами – речами, любовной лирикой, эпиграммами и т.д. Однако в это время распространенным явлением было комментирование богослужебных текстов. Этот жанр получил полноценное раскрытие в XII веке. Это связано с деятельностью поэта Феодора Продрома, митрополита Григория Коринфского, свт. Евстафия Фессалоникийского, которые в своих комментариях делали попытку прокомментировать каждый ирмос и тропарь. Однако XII век не ограничивается только лишь подробным комментированием, а существовал еще один способ донесения до верующих смысла богослужебных текстов. Это явление называется проповедью, которая также наряду с богослужебными комментариями раскрывает смысл церковных праздников. В этом жанре преуспел монах, отшельник второй половины XII в. прп. Неофит Кипрский.

Ключевые слова: прп. Косма Маюмский, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Неофит Кипрский, проповедь на Богоявление, проповеди на двенадцатые праздники.

ST. NEOPHYTE OF CYPRUS AS AN INTERPRETER OF HYMNOGRAPHIC TEXTS AND HIS COMMENTARY ON THE CANONS OF THE EPIPHANY

Reader Antishkin Andrey Viktorovich – Master of Theology

*At post graduate student of the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy*

Sergiev Posad, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Moscow Theological Academy

Abstract. The late period of Byzantine literature was rich in numerous ancient genres – speeches, love lyrics, epigrams, etc. Indeed, at this time, commenting on liturgical texts was also common. This genre received full disclosure in the XII century. This is due to the activities of the poet Theodore Prodromus, Metropolitan Gregory of Corinth, St. Eustathius of Thessalonica, who in their commentaries attempted to give an explanation of each heirmos and troparion. However, the 12th century is not limited only to detailed commentaries. There was another way to convey to the believers the meaning of liturgical texts. This phenomenon is called a sermon, which, along with liturgical commentaries, reveals the meaning of church feast days. A monk and hermit of the second half of XII c. St. Neophyte of Cyprus was very prolific in this genre.

Keywords: St. Cosmas Maiuma, St. John of Damascus, St. Neophyte of Cyprus, sermon on Epiphany, sermon on the Twelve Great Feasts.



Большое количество византийских авторов составляли комментарий на праздник Богоявления. Возможно, это связано с тем, что этот праздник наряду с праздниками Рождества Христова и Пятидесятницы входит в число канонов, написанных самым употребительным античным размером – ямбом. История византийской литературы знает пять авторов, составивших комментарий на праздник Богоявления. Это автор XI века свт. Иоанн Мавропод, авторы XII века поэт Феодор Продром, митрополит Григорий Коринфский и прп. Неофит Кипрский и автор XV века – свт. Марк Эфесский. Комментарии этих авторов в доступной форме помогают читателю лучше осмыслить содержание этого праздника. Проповедь прп. Неофита Кипрского на праздник Богоявления была переведена на французский язык исследователем М.Н. Конгурдо. Однако для церковной науки представляется необходимым иметь в русском переводе толкования на праздники богослужебного круга для их лучшего понимания. Эта работа даст возможность по-новому взглянуть на события библейской истории и будет иметь миссионерский характер привлечения людей в лоно Церкви.

1. БИОГРАФИЯ ПРП. НЕОФИТА КИПРСКОГО И ЕГО ТРУДЫ

Жизненный путь прп. Неофита Кипрского приходится на вторую половину XII века. О его жизни мы узнаем из его сочинений. Он родился на острове Кипр в 1134 году в деревне Лefкара в небогатой семье [21, с. 286]. Его родители святой Афанасий и Евдокия были благочестивыми людьми, которые воспитали восьмерых детей [57, Σ. 53]. Однако из-за крайней бедности они не смогли дать юноше полноценное образование [61, с. 28]. Но им удалось привить ему любовь к Богу [51, Σ. 10]. Когда мальчику исполнилось восемнадцать лет, его хотели женить, но он бежал от отца невесты, и через некоторое время твердо решил стать монахом. Тайно покинув родительский дом, он бежал в монастырь св. Иоанна Златоуста на горе Куцувенди. В этом монастыре его брат Иоанн был настоятелем и здесь прп. Неофит научился грамоте по богослужебным книгам [43, Σ. 77; 33, р. 410]. Например, он изучал Ветхий и Новый Завет, Псалтирь, панегирики, антологии. Он прочел все, что хранилось в библиотеке монастыря. Возможно, в монастыре была специальная школа, в которой неграмотных монахов обучали чтению и письму [49, Σ. 21]. Через два года прп. Неофит выразил желание стать отшельником, но настоятель Евфросин счел его совершенно неподготовленным к такому ответственному шагу.

Прп. Неофит был из числа простых византийских монахов, который вошел в историю как основатель небольшой монашеской общины, расположенной в горах на острове Кипр, недалеко от города Пафос. Он был игуменом обители Честного креста [60, с. 882]. Известно, что монастырь имел тесные связи с Иерусалимом и палестинским монашеством и был основан по типу монастыря св. Саввы Освященного. В 1158 году прп. Неофит совершил паломничество на Святую Землю для того, чтобы встретить одинокого отшельника для своей собственной монашеской жизни [58, с. 113]. Преподобный пробыл там шесть месяцев и в том же году вернулся на Кипр после божественного видения [33, р. 411].

Однако через некоторое время прп. Неофит решил снова уехать жить к отшельникам на гору Латрос в Малой Азии, но был случайно пойман в порту Пафоса как беглец и заключен в тюрьму. После того, как его охранники украли то, что он имел,



он был освобожден после вмешательства некоторых мудрецов [43, Σ. 77]. Вскоре после этого ему удалось найти пещеру в день Рождества пророка Иоанна Крестителя. Преподобный расширил ее, выкопал гробницу и установил алтарь в день Воздвижения Святого Креста Господня. Он назвал свое монашеское поселение Ἐυκλείστρα (за-твор) [33, р. 411].

В своем типиконе прп. Неофит часто упоминает епископа Василия Киннамоса, который рукоположил его в священники в 1170 году. Также епископ побуждал преподобного расширить свое поселение и обучал его административным, финансовым вопросам и оказывал материальную поддержку монастырю. Постепенно обитель прп. Неофита превратилась в маленькую лавру [33, р. 412].

В 1197 году прп. Неофит принял решение поменять свое жилище и перебраться в другую келию, которую он вырубил в скале и назвал «Новый Сион» [22, р. 260]. Смена келии была по причине большого количества людей, которые узнали о его благочестивой жизни и имели желание навестить святого [43, Σ. 79]. Последние годы жизни прп. Неофит провел в молитвах, чтении и написании книг. Неизвестна точная дата его смерти [8, р. 276]. По одной версии он скончался до 1220 года [33, р. 412], по другой – в 1212 году [46, Σ. 121].

Несмотря на тот факт, что прп. Неофит, вся литературная деятельность которого была посвящена духовному окормлению вверенных ему Господом иноков, научился читать и писать после восемнадцати лет, он считается самым плодотворным писателем средневизантийского периода кипрской истории [58, с. 119]. Он писал сочинения в самых различных жанрах, большинство из них не издано. Он написал катехизисы, где поднимал вопросы о монашеских добродетелях и стремился дать моральное и аскетическое воспитание своим монахам, панегирики, агиографические тексты, проповеди, похвальные слова святым. Он был гимнографом, писателем, поэтом, историографом. Наиболее известные его произведения: «О бедствиях Кипра», «Слова на Шестоднев», «Пятидесятиглавник», «Десять слов о заповедях Христовых», «Завет», составленный для учеников, письма [60, с. 882].

Творчество прп. Неофита Кипрского знает достаточное количество сочинений, написанных в стиле толкований или комментариев. Например, «Толкование о гекзаметре» [47], «Толкование на Песнь Песней», «Толкование о Псалмах и одах» [45] и т.д. Эти сочинения называются толкованиями, так как в них автор цитирует Священное Писание и дает объяснение различных богословских терминов. Преподобный был плодотворным экзегетом и составил комментарии к Библии, толкования на книги Священного Писания и множество гомилий. Как игумен монастыря и наставник монахов прп. Неофит в своем творчестве уделял значительное место теме аскетического подвига [58, с. 120]. Все сочинения прп. Неофита были написаны на Кипре [3, р. 147].

Однако вершиной творчества прп. Неофита являются его «Толкования на двенадцать Господских праздников».

2. ТОЛКОВАНИЯ НА КАНОНЫ

2.1. ПЕРЕЧЕНЬ КАНОНОВ, ТОЛКОВАНИЯ НА КОТОРЫЕ СОСТАВЛЯЛ ПРП. НЕОФИТ КИПРСКИЙ

Вершиной творчества прп. Неофита является толкование на двенадцать Господских праздников. Это название не соответствует их содержанию. Из девяти

сохранившихся проповедей только четыре относятся к праздникам, которые можно охарактеризовать как Господские:

1. Преображение Господне,
2. Рождество Христово,
3. Богоявление Господне,
4. Сретение Господне.

Богородичные:

5. Рождество Пресвятой Богородицы,
6. Успение Пресвятой Богородицы,
7. Введение во храм Пресвятой Богородицы.

Святых:

8. Рождество Иоанна Крестителя,
9. День святых первоверховных апостолов Петра и Павла.

В этом списке можно увидеть одну особенность. Список включает только фиксированные праздники, то есть пропускает весь пасхальный цикл, Пасху и праздники, которые непосредственно зависят от Пасхи и являются переходящими: Вознесение Господне и Пятидесятница.

В рукописи монастыря Лимонос проповеди прп. Неофита расположены в следующем порядке:

1. Благовещение Пресвятой Богородицы,
2. Рождество прп. Иоанна Крестителя,
3. День святых первоверховных апостолов Петра и Павла,
4. Преображение Господне,
5. Успение Пресвятой Богородицы,
6. Введение во храм Пресвятой Богородицы,
7. Рождество Христово,
8. Богоявление,
9. Сретение Господне.

Можно заметить, что первая проповедь называется «Неофита монаха и отшельника слово на Благовещение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии», но изначально первая проповедь была на праздник «Введения во храм Пресвятой Богородицы» [41, С. 3].

Между проповедью на праздник Успения Пресвятой Богородицы и проповедью на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы должно быть еще три проповеди на праздники Рождества Пресвятой Богородицы, Воздвижения Креста Господня [39, С. 167-211] и Усекновения главы Иоанна Предтечи. Однако эти проповеди утеряны. Циклопулос И.П. указывает на три другие проповеди на праздники Рождества Пресвятой Богородицы, праздник Богоотец Иоакима и Анны и Воздвижение Креста Господня [52, С. 366].

Проповеди прп. Неофита Кипрского на двенадцать праздников еще полностью не опубликованы, до нас дошли проповеди на девять праздников, которые существуют как в краткой, так и в полной форме. В полной форме существуют четыре проповеди:

1. Проповедь на Благовещение Пресвятой Богородицы,
2. Проповедь на Успение Пресвятой Богородицы,



3. Проповедь на Введение во храм Пресвятой Богородицы,
4. Проповедь на Богоявление [5]¹.

2.2. ИСТОРИЯ СОСТАВЛЕНИЯ КОММЕНТАРИЯ НА КАНОН БОГОЯВЛЕНИЯ

Комментарий на канон праздника Богоявления прп. Неофита Кипрского является частью его двенадцати проповедей, которые содержатся в одной рукописи библиотеки монастыря Лимонос, расположенном на Кипре, на острове Лесбос [5, р. 119-120]. Эта рукопись не является собственностью этого монастыря, а была куплена извне. Это же относится и к другим рукописям. Рукопись была обнаружена в 1884 году историком-эллинистом А.И. Пападопуло-Керамевсом. Монастырь Лимонос был основан в 1526 году. В нем хранится около 293 рукописей, в которых содержатся сборник проповедей на воскресные дни литургического года, автором которых является Константинопольский патриарх Герман (634-733), а также проповеди на воскресные дни Великого поста, Страстную неделю, тропари на праздник святого великомученика Феодора Тирона и проповеди на двенадцать великих двунадесятых праздников. Такое количество рукописей обусловлено тем, что монастырь на протяжении долгого времени был интеллектуальным центром острова Кипр.

Некоторые фрагменты проповедей прп. Неофита содержатся в кодексе 166 библиотеки города Турина [38, Σ. 3]. Неизвестно название этой рукописи. Также в этом кодексе содержатся двадцать пять проповедей других авторов. Известно, что в январе 1904 года случился пожар, который уничтожил большую часть рукописей Туринской библиотеки, но проповеди прп. Неофита и его руководство о совершении служб [5, р. 135] уцелели [38, Σ. 32].

Существует список работ прп. Неофита, который был им составлен в издании «Τυτικῆ σὺν Θεῷ Διαθήκῃ». Однако до сих пор неизвестно, сколько всего проповедей составил прп. Неофит. Существует три издания «Τυτικῆ σὺν Θεῷ Διαθήκῃ», где находится список сочинений прп. Неофита. Первое издание Киприаноса, которое до нас не дошло, вышло в свет в 1779 году [47]. Здесь указано, что проповеди прп. Неофита являются «Толкованиями на каноны праздников Господних». Второе издание Варрена [37], не имеющее никакого отношения к первой рукописи, вышло в 1881 году и полностью повторяет название первой рукописи «Объяснение канонов праздников Господних». Только лишь в третьем издании И.П. Цикнополлуса [53], вышедшем в 1952 году, мы находим сведения о том, что прп. Неофит был автором двенадцати проповедей. Эта рукопись озаглавлена как «Двенадцать Господских праздников». Таким образом, число «двенадцать» засвидетельствовано только в одной рукописи, и поэтому мы не можем с уверенностью сказать, какое количество проповедей составил прп. Неофит [5, р. 125].

До нас дошло девять проповедей прп. Неофита, которые озаглавлены как «Толкование канонов на двенадцать праздников Господских». По мнению М.Н. Конгурдо, это общее название не соответствует названию «Проповеди на Богоявление», так как отсутствует название эпиграфа к этой проповеди и название самого сборника, а, следовательно, затруднительно определить название этой проповеди [5, р. 120].

¹Редактор Конгурдо М.Н.: Congourdeau M.N. Le «discours sur les Saintes Lumieres» de Neophytos le Reclus // Epeteris tou Kentrou Epistemonikon Ereunon. 1975-1977. Vol. 8. P. 139-156. Критическое издание следует за французским переводом: Congourdeau M.N. Le «discours sur les Saintes Lumieres» de Neophytos le Reclus // Epeteris tou Kentrou Epistemonikon Ereunon. 1975-1977. Vol. 8. P. 157-174.

Мнение о том, что изданные девять проповедей прп. Неофита являются частью «Толкований канонов на двенадцать Господских праздников» впервые было изложено французским историком Луи Пети-де-Жюллевиллем в статье «Vie et ouvrages de Neophyte le Reclus» («Жизнь и творчество прп. Неофита Кипрского»). До нахождения этих девяти проповедей толкование считалось утерянным. Автор пишет, что толкования прп. Неофита Кипрского располагаются в кодексе монастыря Лимонос на десятом месте вместе с «Проповедью на Богоявление». В издании «Τυτλικῆ σὺν Θεῷ Διαθήκη» название проповедей звучит так: «Объяснение канонов праздников Господних». Это обстоятельство позволило Луи Пети-де-Жюллевилю предположить, что рукопись, обнаруженная на острове Лесбос, полностью совпадает с изданием «Τυτλικῆ σὺν Θεῷ Διαθήκη». Также этот автор говорит, что прп. Неофит составил комментарии к двенадцати Господским праздникам, из которых сохранились девять, а три были утеряны. Однако, по словам самого Луи Пети, он пришел к этому выводу, даже не ознакомившись с сохранившимися девятью проповедями [22, p. 257-268].

Многие исследователи приняли его точку зрения, среди них был и бельгийский иезуит И. Делез. Он в 1907 году высказал мнение, что комментарии прп. Неофита к канонам на двенадцать Господских праздников сохранились в рукописи монастыря на острове Лесбос. Но исследователь не до конца был в этом уверен и для более точного прояснения этого вопроса советовал обращаться к исследованиям А.И. Пападопуло-Керамевса [8, p. 278].

В 1914 году Ж.С. Хатзиоанну принял доводы Луи Пети-де-Жюллевиля и сказал, что комментарий прп. Неофита на канон праздника Богоявления соответствует названию рукописи монастыря Лимонос [57, Σ. 47]. В 1931 году французский византист В. Грюмель в статье о прп. Неофите Кипрском также ссылался на Луи Пети, когда говорил о том, что мы имеем комментарии прп. Неофита на девять праздников [18, Col. 167-168].

Гипотеза Луи Пети-де-Жюллевиля была подвергнута сомнению в 1943 году немецким византистом А. Эрхардом. По его мнению, комментарии прп. Неофита представляют собой не «Толкование канонов на двенадцать праздников Господских», а выдержки из его Панегирика, состоящего из трех томов, из которых сохранился только первый том, находящийся в Национальной библиотеке Парижа. Ученый добавляет, что, возможно, сохранилась часть текста из второго и третьего томов в библиотеке монастыря Лимонос, и они содержат не только комментарии к двенадцати Господским праздникам. В примечании он ссылается на А.И. Пападопуло-Керамевса и говорит, что неверно отождествлять рукописи Луи Пети-де-Жюллевиля на острове Лесбос с «Объяснением Канонов Двенадцати Праздников Господних», так как согласно разделу Каталога, они являются не комментариями, а двумя утерянными томами Похвальных слов прп. Неофита. Эрхард А. добавляет, что Луи Пети не имел доступа к рукописи и, следовательно, к его мнению нужно относиться с осторожностью, так как оно является ошибочным [9, s. 681-686].

В середине XX века кипрский ученый Цикнопулос И.П. провел большое исследование и написал многочисленные статьи о жизни и творчестве прп. Неофита Кипрского. Цикнопулос И.П. является единственным автором, который опубликовал фрагменты всех проповедей прп. Неофита. Однако эта работа имеет ряд ошибок. В его опубликованных отрывках можно найти типографскую небрежность, ошибки в пунктуации, а также сознательные пропуски слов и



отрывков в проповеди на Рождество Христово. Цикнопулос И.П. не соглашается с мнением Эрхарда, но поддерживает взгляды Луи Пети. Цикнопулос И.П. в период с 1950 по 1969 год опубликовал около двадцати трех книг и статей о прп. Неофите Кипрском. В одной из работ он цитирует среди сочинений прп. Неофита «Девять проповедей на Господские праздники» и говорит, что эти проповеди являются комментариями к богослужебным канонам и представляют собой не систематическое объяснение каждого тропаря и ирмоса, а красивую и блестящую похвалу автором каждого праздника. Также Цикнопулос И.П. считает, что сборник, озаглавленный «двенадцать Господских праздников», содержит не только Господские праздники, но и Богородичные и святых [54, Σ. 8]. Цикнопулос И.П. говорит, что речи прп. Неофита на двенадцать праздников Господних содержатся в трех томах Панегирика, в которых все праздники делятся на три части, каждая из которых охватывает четыре месяца [36, р. 80]. Также этот автор отмечает, что все речи прп. Неофита начинаются словами «Εὐλόγησον, πάτερ» («Благослови, отец»), кроме речи на праздник Успения Пресвятой Богородицы и Богоявления, которые начинаются со слов: «Εὐλόγησον, δέσποτα» («Благослови, Владыка») [36, р. 149].

Выдающийся кипрский ученый иеромонах Павел Энглезакис, который подробно исследовал творчество прп. Неофита Кипрского, пришел к выводу, что девять проповедей прп. Неофита на Господские праздники не имеют ничего общего с толкованием канонов на двенадцать Господских праздников. Он не поддерживает точку зрения Цикнопулоса И.П. и говорит, что проповеди прп. Неофита отсутствуют в трех томах Панегирика, при этом два тома считаются утерянными. Энглезакис П. добавляет, что девять проповедей имеют различную тематику, а не являются выдержками из одного произведения. Также этот автор считает, что комментарии к канонам на двенадцать Господских праздников прп. Неофита были утеряны, и вопрос о месте их нахождения остается открытым [44, Σ. 367-375].

Исследователь Галатариоту С. считал, что проповеди прп. Неофита, находящиеся в рукописи на острове Лесбос, не имеют отношения к канонам на двенадцать Господских праздников [12, р. 273].

По мнению Конгурдо М.Н., рукопись, хранящаяся на острове Лесбос, возможно, не содержит «Толкования на каноны к двенадцати Господским праздникам» [5, р. 126]. Этот исследователь полагает, что труд прп. Неофита «Толкование на каноны двенадцатых Господских праздников» не является самостоятельным и не имеет ничего общего с проповедью на праздник Богоявления. М.Н. Конгурдо считает, что все проповеди прп. Неофита сохранились во фрагментах. Далее этот исследователь добавляет, что рукопись острова Лесбос содержит помимо шести анонимных речей прп. Неофита четыре речи свт. Германа, патриарха Константинопольского [27]². Эти речи по своей структуре представляют собой не целые произведения, а фрагменты проповедей, которые расположены в порядке литургического года, за исключением трех праздников: Рождество Пресвятой Богородицы, Рождество Иоанна Крестителя и День святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Кодекс представляет собой сборник проповедей различных авторов, два из которых названы прямо: свт. Герман, патриарх Константинопольский, и прп. Неофит Кипрский. Количество проповедей прп. Неофита связано с именем переписчика, а не автора. Проповедь прп. Неофита

²Одна из речей свт. Германа, патриарха Константинопольского, содержится в Патрологии Миня. S. Germanus Archiepiscopus Cp. Orationes. In Dormitionem B. Mariae. I // PG. 98. Col. 340-348.

на праздник Богоявления содержится только в двух сборниках – Катехизис и Великий Панегирик [5, р. 126].

Редактор трех проповедей прп. Неофита на праздники Введение во храм Пресвятой Богородицы, Благовещение Пресвятой Богородицы и Успение Пресвятой Богородицы Тониоло Е.М. принимает доводы Цикнополлуса И.П. о проповедях на Господские праздники прп. Неофита, но при этом излагает свою точку зрения. Он говорит, что кодекс, находящийся на острове Лесбос, содержит толкование проповедей прп. Неофита на двенадцать Господских праздников. Также этот автор подчеркивает, что прп. Неофит в своих проповедях пишет о «праздниках Господних», но сборник включает также Богородичные праздники и святых. Для Тониоло Е.М. сборник проповедей прп. Неофита, в отличие от Конгурдо М.Н., образует «однородное целое», который состоит из различных проповедей, написанных в разные моменты жизни прп. Неофита [34, р. 190], некоторые даже в очень молодом возрасте, когда автор не имел ни достаточных знаний, ни опыта для подобной работы [34, р. 184-315]. Однако, трудно согласиться с этим аргументом Тониоло Е.М., так как известно, что прп. Неофит научился читать и писать только после восемнадцати лет, и, следовательно, не мог написать свои сочинения в юном возрасте.

Прп. Неофит Кипрский был автором Катехизиса, оригинал рукописи этого сочинения хранится в Национальной библиотеке Парижа. Эта рукопись не имеет ничего общего с проповедями прп. Неофита, так как все Катехизисы, кроме одного, начинаются со слов: «Братья и отцы». Подобная формула отсутствует в рукописи Лесбоса. В ней каждый праздник начинается со слов: «Благослови, Владыка». Парижский кодекс содержит проповеди прп. Неофита на праздники Рождества Пресвятой Богородицы, Рождества Христова, Сретения Господня, Святых Апостолов Петра и Павла, Преображения Господня и Успения Пресвятой Богородицы [5, р. 127].

Прп. Неофит написал Великий Панегирик, состоящий из двух томов, в которых могли содержаться и его проповеди. Известно, что рукопись первого тома сохранилась в Национальной библиотеке Парижа и включает в себя два периода праздников. Первый период длится с сентября по декабрь, а второй представляет собой празднование Рождества Христова. Точно известно, что прп. Неофит является автором девяти проповедей, которые хранятся на острове Лесбос, но они не имеют ничего общего с парижской рукописью [5, р. 127].

Конгурдо М.Н. считает, что проповедь прп. Неофита на Богоявление является праздничной проповедью [5, р. 128]. Термин «Λόγος», который предваряет эту проповедь, не является препятствием для подобного определения, поскольку греко-французский словарь литургических имен Леона Клугнета, который используется в греческой церкви, дает следующее определение слову «Λόγος»: это «речь, произносимая в Церкви для того, чтобы провозглашать и объяснять слово Божье и возбудить практику добродетели» [4, р. 92].

Известно, что одна из проповедей прп. Неофита была произнесена во время Божественной литургии. Это проповедь на праздник Сретения Господня, где прп. Неофит пишет: «πάλλιν ἡ θεία τράπεζα συναθροίζει τοὺς δαιτυμόνας αὐτῆς εὐωχῆσαι λαμπρότατα» [38, Σ. 214.24-26] – «снова божественная трапеза собирает своих гостей, чтобы вкусить чудесный пир».

Проповеди прп. Неофита предназначались не только для прочтения, но и для произнесения. Подтверждение этому мы встречаем в проповеди на Введение во



храм Пресвятой Богородицы, где мы находим такие слова: «λέγειν καὶ γράφειν» («говорить и писать») [38, Σ. 165.570].

По мнению Конгурдо М.Н., проповедь прп. Неофита на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, которая не издана и находится в рукописи, является единственной из всех проповедей прп. Неофита, которую можно охарактеризовать не как проповедь, а как ответ на вопрос собеседника в форме подробного объяснения гимнов о Пресвятой Богородице. Кроме того, прп. Неофит жалеет относительно того, что ему не удалось получить богослужебные книги, в которых содержатся чтения служб богослужебных праздников («τῶν δεσποτικῶν πανηγύρεων τὰ ἀναγνώσματα»). Конгурдо М.Н. полагает, эта проповедь прп. Неофита могла быть частью «Толкования канонов на Господские праздники» [5, p. 128].

Девять проповедей прп. Неофита, которые находятся в рукописи на острове Лесбос, представляют собой не отдельный труд. Они были выбраны переписчиком из двух утраченных томов «Великого Панегирика», «Толкование канонов на Господские праздники» и др. В кодексе Cod. Androu 13 содержатся три речи прп. Неофита, Парижский кодекс 395 содержит речь на Великий Четверток, Парижский кодекс 1335 показывает, что сочинения прп. Неофита являются источником для составителей проповедей [5, p. 129].

Прп. Неофит не был простым отшельником, он принимал непосредственное участие в духовном окормлении своих иноков. Он писал проповеди всю свою жизнь, некоторые из них он собрал в сборники – Катехизисы, предназначенные для брата Иоанна. Затем эти сборники стали проповедями на воскресные дни литургического года, а проповеди из Великого Панегирика охватывали все дни церковного года [5, p. 129].

Практически в каждой из девяти проповедей прп. Неофита имеется указание на канон соответствующего праздника. Слово «κανών» обладает большой семантической широтой. Оно означает определенную последовательность и все, что касается определения других вещей, терминов и т.д. Подобная трактовка существует со времен древнегреческого драматурга Еврипида (480–406 до н.э.) и продолжает находить свое применение до сих пор. Этот термин также использовался византийскими аскетическими писателями XIV века братьями Каллистом и Игнатием Ксанфопулом в названии их сочинений: (Τῶν ἐν μοναχοῖς Καλλίστου καὶ Ἰγνατίου τῶν Ξανθοπούλων, Μέθοδος καὶ κανὼν ἀκριβῆς καὶ παρὰ τῶν ἁγίων ἔχων τὰς μαρτυρίας περὶ τῶν αἰρουμένων ἡσυχῶς βιῶναι καὶ μοναστικῶς) [38, Σ. 10]. Также византийский монах конца VI – начала VII века Иоанн Мосх в нравоучительной книге «Лимонарь», которая содержит повествования о жизни христианских подвижников, использует слово «κανών» в значении «правило». Он рассказывает о некоем брате, который жил в Иудейской пустыне и никогда не выполнял правило святого воскресения [20]³.

Но существует и другое значение слова канон. Его можно перевести как «проповедь». Например, свт. Василий Великий в книге «О Святом Духе» пишет о проповеди Господа, которая никогда не прекратится [25]⁴. Однако прп. Неофит использует этот термин в его первоначальном значении как «слово, речь». Существует предположение, что епископ Пафский Василий Киннамос внес изменения в издание «Τυπικὴ Δια-

³ Εἰς τὴν λαύραν τῶν Πυργίων τοῦ Ἰορδάνου, ἕνα τῶν ἐκεῖσε ἀδελφῶν ἐβλεπον ἀμελοῦντα ἑαυτοῦ, καὶ μηδέποτε πληροῦντα τὸν τῆς ἁγίας Κυριακῆς κανόνα. Joannis Moschi. Pratum spiritual // PG. 87. Col. 2856C.

⁴ Οὕτω καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τὴν δόξαν προσάφομεν τῷ Θεῷ, καὶ σὺν τῷ Πνεύματι οὐδὲν ἡμέτερον λέγοντες, ἀλλ' ὡσπερ ἀπὸ κανόνος, τῆς τοῦ Κυρίου διδασκαλίας, ἐπὶ τὰ προσεχῆ καὶ ἀλλήλων ἐχόμενα. S. Basilii Magni. Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 193C.

θήκη», прочитал по частям речи прп. Неофита, сделал неверные выводы относительно их содержания и по этой причине дал им неправильное название. Но это предположение не выдерживает критики, так как прп. Неофит после написания «Τυλικῆ Διαθήκη» прожил еще около пяти лет и имел возможность исправить неточности [38, Σ. 11].

Основной задачей прп. Неофита было не дать в проповедях анализ каждого ирмоса и тропаря. Поскольку его речи по своему характеру являются проповедями, то в них большое внимание уделяется наставлениям монахам монастыря и всем верующим относительно духовной жизни [38, Σ. 7]. Из этого можно сделать вывод, что речи прп. Неофита на двенадцать Господских праздников не являются толкованием на двенадцать Господских праздников.

Все проповеди прп. Неофита имеют общую структуру, они представляют собой похвальные слова лирического характера, где преподобный выражает восхищение Богу, Богородице и святым, которые упоминаются в каждом празднике. Все это дает основания предполагать, что девять проповедей прп. Неофита представляют собой речи не разной тематики, как считали Енглезакис П., Конгурдо Н.П. и Тониоло Е.М., но имели одну тематику [38, Σ. 17].

2.3. ВРЕМЯ И ПРИЧИНЫ СОСТАВЛЕНИЯ КОММЕНТАРИЕВ ПРП. НЕОФИТА КИПРСКОГО НА КАНОНЫ БОГОЯВЛЕНИЯ

Исследователи, не согласные с мнением о том, что проповеди прп. Неофита имеют единую структуру, предлагают различные варианты датировки для каждой проповеди. Например, Енглезакис П. на пятнадцатом международном конгрессе византийских исследований высказал предположение, что в прп. Неофит в 1176 году еще не подписывал себя как пресвитер по причине своего монашеского смирения. Также Енглезакис П. предположил, что писательская деятельность прп. Неофита началась до 1170 года, то есть до его рукоположения в сан священника, и он писал проповеди на протяжении всей своей жизни, многие из которых не упомянуты в списке его работ в «Типиконе». Енглезакис П. не принимает точку зрения Конгурдо М.Н. относительно датировки проповедей прп. Неофита и считает, что восемь проповедей были написаны около 1176 года, а девятая проповедь на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы была написана либо в 1208 году, либо после 1214 года и эту проповедь прп. Неофит назвал «последней из названных» («τὸ καλοῦμενον τελευταῖον») [11, p. 42].

Исследователь Конгурдо М.Н. полагает, что восемь проповедей прп. Неофита начинаются словами: «Νεοφύτου μονάχου καὶ ἐγκλείστου» («Неофита, монаха и отшельника»). Известно, что прп. Неофит был рукоположен в сан священника в 1170 году епископом Пафоса Василием Киннамосом и практически во всех своих произведениях упоминается как: «Νεοφύτου πρεσβύτερου μονάχου καὶ ἐγκλείστου» – «О пресвитере Неофите, монахе и отшельнике». Однако, необычно то обстоятельство, что преподобный не упоминает свой священнический сан в названиях проповедей на Господские праздники, кроме одной проповеди на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы. Это встречается и в сочинении «Послание Евфимию, иеромонаху монастыря св. Златоуста». Из этого можно сделать вывод, что восемь проповедей были написаны до рукоположения прп. Неофита в священнический сан, т.е. до 1170 года. Относительно датировки проповеди на праздник Введения во храм



Пресвятой Богородицы Конгурдо М.Н. поддерживает точку зрения Енглезакиса П. [5, р. 129]. Также Конгурдо М.Н. высказывает предположение, что прп. Неофит комментариями на Господские праздники написал до 1176 года и адресовал их другим проповедникам. Также этот исследователь считает, что рукописи острова Лесбос, содержащие проповеди прп. Неофита являются самыми старыми его работами, которые дошли до нас, за исключением проповеди на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы, которая единственная из всех проповедей упоминает о прп. Неофите как «пресвитере, монахе и отшельнике». Конгурдо М.Н. пишет, что проповедь прп. Неофита на праздник Богоявления была написана между 1159 и 1176 годами [5, р. 132].

Исследователь Тониоло Е.М. считает, что проповеди прп. Неофита на праздники Введения во храм Пресвятой Богородицы и Рождества Христова были написаны позднее, чем проповедь на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, которая является самой ранней работой прп. Неофита [34, р. 184-315].

Исследователь Галатариоту С. полагает, что проповедь прп. Неофита на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы написана около 1214 года, проповедь на праздник Рождества Христова написана в 1196 году, проповедь на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, вероятно, относится к поздним работам прп. Неофита, проповедь на праздник Успения Пресвятой Богородицы датируется после 1191 года [12, р. 278-279]. О времени написания остальных проповедей автор не дает никаких сведений.

Исследователь Икононому Х. считает, что все проповеди прп. Неофита были написаны в 1208 году, когда он уже был в преклонном возрасте. Это было до написания Катехизиса и до посвящения его брата Иоанна в сан игумена [48, Σ. 28].

По мнению Цикнополуса И.П., первым сочинением прп. Неофита является «Десять слов о заповедях Христовых», которое было написано в 1176 году. Автор писал этот труд в течение нескольких лет [35, р. 45-71]. Также Цикнопулос И.П. отмечает, что между 1170 и 1176 годами прп. Неофит принимал активное участие в строительстве монастыря, и многочисленные заботы помешали ему заниматься писательской деятельностью, поэтому комментарии на Господские праздники и прочие сочинения были написаны до 1170 года, когда прп. Неофит был еще простым монахом [36, р. 67-214].

Прп. Неофит писал свои проповеди на двенадцатые праздники с целью принести пользу читателям и дать наставления монахам относительно монашеской жизни. Также его проповеди написаны по просьбе своих учеников, желающих услышать от учителя наставления в обучении и пастырстве. В каждой речи прп. Неофит выражает свое почтение к Богу, Богородице и святым. Известно, что проповеди на двенадцатые праздники и ряд других произведений [38, Σ. 18] прп. Неофит написал по просьбе своего брата Иоанна [52, Σ. 366], который имел речевой недостаток и просил прп. Неофита стать «его разумом, его языком и его рукой» [5, р. 131].

2.4. АДРЕСАТ

Практически все проповеди прп. Неофита имеют один адресат. Проповедь на праздник Богоявления адресована монахам, поскольку в ней содержатся элементы аскетического учения. Эти монахи не были катехуменами, т.е. готовящимися принять таинство крещения и стать членами Церкви. Это мы видим в проповеди на Богоявление, где прп. Неофит говорит: «если бы я говорил эту речь неверующим и непосвященным людям в святом крещении, было бы хорошо говорить о свете Бога, насколько это возможно, и о крещении. Но так как моя речь адресована верующим

и людям, получившим посвящение в святое крещение, для меня было бы хорошо соединить в своей речи слова о покаянии, так как это то, что мы называем Просветлением: горячо покайтесь и быстро бегите от дел тьмы, для того чтобы бежать к свету» [38, Σ. 194.86-94]⁵. Конгурдо М.Н. пишет, что в XII веке церковная община острова Кипр состояла только из крещеных людей. Начало проповеди на праздник Богоявления позволяет нам выяснить ее литургический контекст: «Сегодня, праздникилюбцы, проводится всенародное празднество Света не вечернего, мы встречаем его со светлой радостью. Священного света факельное шествие явился свет, мы освещены как большой свет; свет, который всегда сияет, остался среди нас. Давайте будем просвещаться в своей душе и теле, не имея ничего темного в действии или мысли, когда мы приближаемся к Божественному свету» [38, Σ. 191.4-10]⁶. Это факельное шествие проводилось во время крестного хода со свечами, во время которого на бдении совершался обряд освящения воды. Это совершалось 5 января, т.е. в Сочельник (навечерие) праздника Богоявления во время Парамона⁷. Община монастыря со свечами, подношениями, крестом и Евангелием отправлялась в баптистерий к песне двадцать восьмого псалма, чтобы совершить обряд освящения вод. Очевидно, что проповедь должна была быть произнесена после шествия огней во время освящения воды.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Abbatis Isaiæ. Capitula de religiosa exercitatione et quiete // PG. 40. Col. 1205-1212.
2. Alexander P.J. Historiens byzantins et croynces eschatologiques // Actes du XIIème Congrès international d' Études byzantines. Ochrida, 1961. Vol. 2. P. 1-8.
3. Christodoulou G. Saint Néophyte le Reclus: état actuel de la recherche et nouvelles perspectives // XXe Congrès des études byzantines – III. Communications libres. Paris, 2001. P. 147.
4. Clugnet L. Dictionnaire Grec-Francais Des Noms Liturgiques En Usage Dans L'eglise Grecque. Paris: Ashgate Publishing, 1895 (Réimpression Londres, 1971).
5. Congourdeau M.N. Le «discours sur les Saintes Lumieres» de Neophytos le Reclus // Epeteris tou Kentrou Epistemonikon Ereunon. 1975-1977. Vol. 8. P. 139-156.
6. Cosmas Hierosolymitanus. Hymni 9 // PG. 98. Col. 520.
7. Cosmas Hierosolymitanus. Ἐἰς τὰ Θεοφάνια // PG. 98. Col. 472A.
8. Delehaye H. Saints de Chypre // Analecta Bollandiana. 1907. Vol. 26. P. 274-297.
9. Ehrhard A. Uberlieferung und Bestand der hagiographischen homiletischen

⁵Εἰ μὲν πρὸς ἀπίστους καὶ ἀμῆτους τοῦ θεοῦ βαπτίσματος ἐποιοῦμην τὸν λόγον, καλὸν ἦν εἰπεῖν περὶ φωτὸς Θεοῦ κατὰ τὸ ἡμῖν ἐγχωροῦν, καὶ βαπτίσματος. Ἐπεὶ δὲ πρὸς πιστοὺς καὶ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος μεμνημένους ὁ λόγος ὑμῖν ἐκτίσεται, καλὸν οἶμαι συνυφαίνειν τῷ λόγῳ ῥήματα μετανοίας, ἐπεὶ καὶ φωτισμὸς τοῦτο ἐστὶ καὶ λέγεται τὸ μετανοῆσαι θερμῶς, καὶ ἀποδρᾶσαι ταχέως τῶν ἔργων τοῦ σκότους, καὶ τῷ φωτὶ προσδραμεῖν.

⁶Θωτὸς ἀνεσπέρου, φιλέορτοι, πανήγυριν σήμερον ἄγοντες, φαιδρῶς ὑπαντήσωμεν χαίροντες. Θωτὸς δαδουχίαν ἀδύτου δεξάμενοι φῶς, φωτισθῶμεν ὡς πρέπον ἐστὶ τῷ μεγάλῳ φωτὶ φωτὸς ἀειφανοῦς πρὸς ἡμᾶς ἐνδημήσαντος, φωτισθῶμεν ὡς δεῖ ψυχῇ δηλαδὴ τε καὶ σώματι, μηδὲν σκοτεινὸν κατὰ πράξιν ἢ κατὰ διάνοιαν φέροντες, μέλλοντες καθυπαντᾶν τῷ θεῷ φωτὶ.

⁷Парамон – бдение великого литургического праздника, который отмечается накануне вечером. Это является одновременно с Божественной литургией самой важной частью службы.



Literatur der griechischen Kirche. Bd. 3. 1943. S. 681-686.

10. Enagrii Scitensis monachi. Carita practica ad Anatolium // PG. 40. Col. 1219-1252.
11. Englezakis. P. Commentaire sur les canons des douze fêtes du Seigneur par Néophyte le Reclus // Communication faite au XVème Congrès international d' Études byzantines. Athènes, 1976. P. 42.
12. Galatariotou C. The Making of a Saint: The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
13. Gregorii Nysseni. Λόγος Γ. Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, καὶ τῆς ἀναστάσεως, ἐλέχθη τῇ μεγάλῃ Κυριακῇ // PG. 46. Col. 652D.
14. Gregorii Theologi. In baptismum Christi // PG. 46. Col. 596B.
15. Gregorii Theologi. Oratio V – Contra Julianum II // PG. 35. Col. 709C.
16. Gregorii Theologi. Oratio XL. In sanctum baptisma // PG. 36. Col. 361B.
17. Gregorii Theologi. Oratio XXXIX – In sancta lumina // PG. 36. Col. 345B.
18. Grumel V. Neophyte le Reclus // D.T.C. 1931. Vol. 11. Col. 167-168.
19. Hesychii Presbyteri. De temrerantia et virtute. Centuria 1 // PG. 93. Col. 1500C.
20. Joannis Moschi. Pratum spiritual // PG. 87. Col. 2852-3112.
21. Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1897.
22. Petit L. Vie et ouvrages de Neophyte le Reclus // Echos d'Orient, 1898- 99. T. 2. P. 257-268.
23. Proclus de Constantinople. Discours sur les saintes Théophanies // PG. 65. Col. 757.
24. S. Anastasii Sinaitae. Viae dux adversus acephalos // PG. 89. Col. 49A.
25. S. Basilii Magni. Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 68-217.
26. S. Basilii Magni. Sermo de renuntiatione saeculi // PG. 31. 619-652.
27. S. Germanus Archiepiscopus Cp. Orationes. In Dormitionem B. Mariae. I // PG. 98. Col. 340-348.
28. S. Hippolytus Romanus. Sermo in sancta Theophania // PG. 10. Col. 853B-C.
29. S. Joannis Chrysostomi. De baptism Christi // PG. 49. Col. 370-371.
30. S. Joannis Chrysostomi. De Virginitate // PG. 48. Col. 544.
31. S. Sophronii Patriarchae Hierosolymitanus. Sanct Sophoronii oratio // PG. 87. Col. 4004A.
32. S. Theodoros Studitus. Oratio III – In Vigiliam Luminum // PG. 99. Col. 708D.
33. Teteriatnikov N. The Relic of the True Cross and Jerusalem Loca Sancta: the Case of the Making of Sacred Spaces in the St. Neophytos' Enclistra, Paphos, in Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia / Ed. A. Lidov. Moscow: Progress-Tradition, 2006. P. 409-433.
34. Toniolo E.M. Omelie e Catechesi mariane inedite di Neofito il Recluso // Marianum. 1974. Vol. 36. P. 184-315.
35. Tsiknoroulos Ί.Π. Ἡ ὀρθογραφικὴ ἰδιομορφία τῶν συγγραμῶν τοῦ Ἐγκλειστοῦ ἁγίου Νεοφύτου // Κυπριακαὶ Σπουδαί. 1955. Vol. 19. P. 45-71.
36. Tsiknoroulos Ί.Π. Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ ἁγίου Νεοφύτου // Κυπριακαὶ Σπουδαί. 1958. Vol. 22. P. 67-214.
37. Warren F.F. The Ritual Ordinance of Neophytus. Westminster, 1881.
38. Ἅγιος Νεόφυτος ὁ Ἐγκλειστος. Συγγράμματα / ἐκδ. Ἀ. Σακελλαρίδου-Σωτηρούδη, Κ. Κωνσταντινίδης, Ν. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη, Β. Κατσαρός, Δ. Σοφιανός, Ἀ. Καρπόζηλος. Πάφος: Ἐκδοσὶς Ἱερᾶς Βασιλικῆς καὶ Σταυροπηγιακῆς Μονῆς Ἁγίου Νεοφύτου, 2005. Τ. 5.
39. Ἅγιος Νεόφυτος ὁ Ἐγκλειστος. Συγγράμματα / ἐκδ. Ν. Ζαχαρόπουλος, Ί. Καραβι-

δόπουλος, Χ. Όικονόμου, Δ. Τσάμης. Πάφος: Έκδοση Έρεās Βασιλικής καί Σταυροπηγιακής Μονής Άγίου Νεοφύτου, 1999. Τ. 3. Σ. 167-211.

40. Άγιος Νεόφυτος ό Έγκλειστος. Συγγράμματα / έκδ. Ν. Ζαχαρόπουλος, Ί. Καραβιδόπουλος, Χ. Όικονόμου, Δ. Τσάμης. Πάφος: Έκδοση Έρεās Βασιλικής καί Σταυροπηγιακής Μονής Άγίου Νεοφύτου, 1998. Τ. 2. Σ. 220-225.

41. Άγιος Νεόφυτος ό Έγκλειστος. Συγγράμματα / έκδ. Ν. Ζαχαρόπουλος, Ί. Καραβιδόπουλος, Χ. Όικονόμου, Δ. Τσάμης. Πάφος: Έκδοση Έρεās Βασιλικής καί Σταυροπηγιακής Μονής Άγίου Νεοφύτου, 2001. Τ. 4. Σ. 61-68.

42. Άγιος Νεόφυτος ό Έγκλειστος. Συγγράμματα / έκδ. Ν. Ζαχαρόπουλος, Ί. Καραβιδόπουλος, Χ. Όικονόμου, Δ. Τσάμης. Πάφος: Έκδοση Έρεās Βασιλικής καί Σταυροπηγιακής Μονής Άγίου Νεοφύτου, 1996. Τ. 1. Σ. 3- 31.

43. Δημοσθένους Α. Η Βυζαντινή Κύπρος (965-1191), Ύλικός καί πνευματικός πολιτισμός. Θεσσαλονίκη: Έκδόσεις Έρόδοτος, 2002.

44. Έγγλεζάκης Π. Η εις τούς Κανόνας τών Δεσποτικών Έορτών έρμηνεία τοῦ όσιού Νεοφύτου τοῦ Έγκλείστου // Άπόστολος Βαρνάβας, 1978. Vol. 39. Σ. 367-375.

45. Έρμηνεία εις τούς Ψαλμούς καί Ώιδάς / Ed. J.-C. Chatzioannou. Athènes, 1936.

46. Μπαλανός Δ.Σ. Οί βυζαντινοί έκκλησιαστικοί συγγραφείς άπό τοῦ 800 μέχρι τοῦ 1453. Άθήνα, 1951.

47. Νεόφυτος ο Έγκλειστος. Έρμηνεία τής Έξαμέρου / Ed. Κυργιανος. Venise, 1779.

48. Οίκονόμος Χ. Τό συγγραφικό έργο τοῦ άγίου Νεοφύτου τοῦ Έγκλείστου. Θεσσαλονίκη, 1995.

49. Οίκονόμος Χ. Τό συγγραφικό έργο τοῦ άγίου Νεοφύτου τοῦ Έγκλείστου. Θεσσαλονίκη, 2009.

50. Παλλάδιος τής Έλενοπόλεως. Λαυσαϊκή Ίστορία // PG. 34. Col. 995-996.

51. Παπανεοφύτου Δ. Η Χρησή τών πατέρων στα έργα τοῦ άγίου Νεοφύτου τοῦ έγκλείστου. Θεσσαλονίκη, 2010.

52. Τσικνοπούλλος Ί.Π. Η θαυμαστή προσωπικότης τοῦ Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καί έγκλείστου // Byzantion. 1967. Vol. 37. Σ. 311-413.

53. Τσικνοπούλλος Ί.Π. Η ποιητική παραγωγή τοῦ Έγκλείστου άγίου Νεοφύτου // Κυργιακαί Sroudai. Vol. 16. 1952. P. 39-50.

54. Τσικνοπούλλος Ί.Π. Ό βίος καί ή θαυμαστή προσωπικότης τοῦ Άγίου Νεοφύτου. Λευκωσία: Κυργιακαί Sroudai, 1951.

55. Τσικνοπούλλος Ί.Π. Ό λεξιλογικός πλοῦτος τοῦ έγκλείστου άγίου Νεοφύτου // Κυργιακαί Sroudai. 1956. Vol. 20. Σ. 99-171.

56. Τσικνοπούλλος Ί.Π. Σύμμεικτα τοῦ άγίου Νεοφύτου // Κυργιακαί Sroudai. 1961. Vol. 25. Σ. 185-285.

57. Χατζηγιάννου Ί. Ίστορία καί Έργα Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καί έγκλείστου. Άλεξάνδρεια: Έκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1914.

58. Брезгунов С.К. Святой Неофит Затворник // Мир Православия. Сборник статей. Вып. 6. Волгоград, 2006. С. 110-131.

59. Иванюк Б.П. Поэтическая речь: словарь терминов. М.: Флинта, 2007.

60. Неофит, греческий писатель // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1897. В 86 т. Т. 40. С. 882.

61. Παπακωνσταντίνου Λ. Μοναστήριον святого Неофита на Кипре // Вестник Кипра. 2004. № 473. С. 28.

62. Свт. Филарет Московский. Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви. М.: Синодальная типография, 1913.

Рецензент: иерей Михаил Морозов, Омская духовная семинария.



НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА УЧЕНИЯ О БОГЕ В ПРАВОСЛАВНОМ ХРИСТИАНСТВЕ И «РОЗЕ МИРА» Д. АНДРЕЕВА

Иерей Стефан Валерьевич Даниленко

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению учения о Боге религиозного философа и мистика Даниила Андреева – сына знаменитого российского писателя рубежа XIX-XX веков Леонида Андреева. Учение Д. Андреева, изложенное в его программной работе «Роза Мира», сопоставляется с учением Православной Церкви. В результате такого сравнительного анализа можно проследить источники мысли религиозного философа, а также сделать вывод о несовместимости его системы с учением Православной Церкви, несмотря на заявления Д. Андреева о необходимости «нового», «обновленного» богословия.

Ключевые слова: «Роза Мира», Даниил Андреев, теология, богословие, оккультное мировоззрение, теодицея.

SOME ASPECTS OF COMPARATIVE ANALYSIS OF TEACHING ABOUT GOD IN ORTHODOX CHRISTIANITY AND THE «ROSE OF PEACE» BY D. ANDREYEV

Priest Stefan Valerievich Danilenko

Abstract. The article is devoted to the study of the doctrine of God of the religious philosopher and mystic Daniil Andreev – the son of the famous Russian writer of the turn of the XIX-XX centuries – Leonid Andreev. The doctrine of D. Andreev set forth in his program work «The Rose of the World» is compared with the teachings of the Orthodox Church. As a result of such comparative analysis, one can trace the sources of thought of the religious philosopher, as well as conclude that his system is incompatible with the teachings of the Orthodox Church, despite the statements of D. Andreev about the need for a «new», «updated» theology.

Keywords: «Rose of the World», Daniil Andreev, theology, occult worldview, theodicy.



В среде современного общества, так или иначе соприкасающегося с творчеством Даниила Андреева и в частности с его главным произведением «Роза Мира», зачастую возникает вопрос: как соотносить Андреевское мировоззрение с Православным вероучением?

Этот вопрос вовсе не праздный. Совсем немного людей, задающих такие вопросы, имеют богословское образование или хотя бы простейшие представления о Православии, почерпнутые из «Закона Божьего», чтобы суметь провести надлежащее сопоставление двух мировоззренческих систем. Неподготовленный читатель, вчитываясь в сложную мистическую систему «Розы Мира», наполненную общими и возвышенными выражениями, наподобие «От Бога только спасение. От Него только радость. От Него только благодать...» [2, с. 95]; «Он (Бог – С.Д.)¹ первичен, неизменяем...» [2, с. 253], вполне может отнести ее к некоторому вольному комментарию учения Православной Церкви или принять ее на веру.

¹Здесь и далее круглые скобки в цитируемом тексте – добавление автора.

Такая ситуация возможна не только для неподготовленного читателя. В трудах некоторых, казалось бы, достаточно компетентных исследователей можно встретить наименование Андреева христианином «по духу» [3, с. 44]. Другой исследователь заявляет: «Андреев в точности подтверждает учение Православной Церкви о Боге», – что, конечно, абсолютно не верно [11]. Не так давно, в начале 90-х годов, даже среди православного духовенства появлялись сообщения, превозносящие Даниила Андреева и его литературное наследие [6; 7]².

Действительно, Андреев не отвергал христианства, но видел в нем некий глубинный смысл, непонятый и, как ему представлялось, даже извращенный христианами после Христа. Поэтому Андреев изобретает новое, «очищенное» христианство, входящее в его панрелигию – «Розу Мира».

Все это делает сравнение мировоззрения русского мистика XX века с Православным вероучением крайне востребованным.

Сравнительным анализом Андреевской религиозно-философской системы с Православным вероучением занимались следующие современные исследователи: протоиерей А. Кураев «Как относиться к «Розе Мира»» [10]; М.М. Дунаев «Даниил Андреев <фрагмент исследования «Православие и русская литература»>» [7]; В.Ю. Питанов «Тайна «Розы Мира»» [13]. В данных трудах авторы, не погружаясь в детальное рассмотрение положений «Розы Мира», исследовали предмет с наиболее общих позиций, что, впрочем, не лишает достоинств их сочинений как обзорной литературы по этой теме.

Творчество Андреева изучалось также светскими исследователями с философских, культурологических, филологических позиций [3; 18; 8; 19; 4]. Но заявленной в заглавии статьи теме в этих работах не уделялось достаточно места. Кратким рассмотрением Андреевской теологии занимается В.П. Руднев в своей работе «Философия языка и семиотика безумия» [14]. Однако исследователь не соотносит Андреевское учение с Православием и касается упомянутого вопроса вскользь. В статье Ф.И. Синельникова «Образ Бога в творчестве Н. А. Бердяева и Д. Л. Андреева» сопоставляются представления о Боге двух мыслителей, но не делается сопоставление теологии «Розы Мира» с учением Православной Церкви [15]. В ряде других статей мы также не встретим развернутого ответа на вопрос: как представление о Боге в системе Андреева соотносится с христианским мировоззрением. В свете сказанного, настоящая статья ставит своей целью предпринять попытку сопоставления Андреевского учения о Боге с Православным вероучением.

Следует отметить, что произведение «Роза Мира» страдает отсутствием четкого и систематического изложения учения Андреева. Поэтому в данной статье будут со-

²«Даниил Андреев – православный христианин по происхождению, воспитанию, мирозерцанию». (См. прот. В. Дронов. О пламенном хоре, которого нет на земле. // Новый Мир. 1996. №10). Или в более поздней редакции этой же статьи читаем: «В некоторых кругах Андреева определяют как поэта, чуждого православию, чуть ли не ересиархом, магом, язычником, как угодно, – лишь бы отнести его к явлениям «новой религиозной веры». Это ошибка, и надо ее вовремя исправить». (См. прот. В. Дронов. Даниил Андреев – духовный поэт русского Православия. // Даниил Андреев. Pro et contra. Сост. Садиков-Лансеро Г. – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 321-230). В оправдание автора, имеющего такие суждения о Данииле Андрееве, можно предположить, что он просто не был знаком с «Розой Мира» (или предпочитал ее не замечать), предпочитая ей поэтическое наследие русского оккультиста, которое весьма сильно по своему качеству и не так явно, как проза «Розы Мира» выдает неправославность своего автора. Хотя верится в это с трудом.



браны близкие высказывания по отдельным темам без попыток домысливания Андреевской системы.

БОГ «РОЗЫ МИРА»

Д. Андреев, воспитанный в христианской среде, в своей доктрине не мог обойти главный догмат христианской веры – учение о Святой Троице. Поэтому неудивительно, что в «Розе Мира» встречается идея триипостасности Божества, но состав этой «троицы» весьма отличен от христианского.

Вместо ипостаси Святого Духа Андреев вводит в свою систему ипостась «Вечной Женственности» или «Мировую Женственность»³. Обоснование такой замены, предложенное «Розой Мира», выявляет в Андрееве богословскую некомпетентность и стремление интерпретировать отдельные части Евангельского текста под собственные религиозно-философские идеи [16]. Он безапелляционно заявляет, что в Евангелиях нет указания на различность ипостасей Бога Отца и Святого Духа [2, с. 254] и на этом основании выводит такую формулу: «Бог Святой Дух именно и есть Бог-Отец, ибо Бог-Отец не может быть кем-либо иным, как Святым и Духом» [2, с. 254]. Упразднив ипостась Святого Духа, Андреев на освободившееся место помещает ипостась «Вечной Женственности».

Ипостаси в понимании Андреева – это проявления божественной природы: «Ипостаси – это различные выявления Единой Сущности вовне» [2, с. 256]. В системе Андреева ипостась неотличима от природы: природные проявления и есть ипостась. А поскольку различные проявления Божества представляются Андрееву полярными, то он считает, что Божество содержит в себе противоположные ипостаси, гармонично проявляющиеся как целое [2, с. 256]. Проявляясь вовне, божество воспринимается как тяготеющие друг к другу полярные начала, «извечно и присно соединяющиеся в творческой любви и дающие начало третьему и завершающему: Сыну, Основе вселенной, Логосу» [2, с. 256].

Изложенные положения Андреева, претендующие на «чистое» христианство, вызывают много вопросов. Во-первых, слово «ипостась» в Андреевской системе имеет отличное от христианского значение. Для святоотеческого предания ипостась – это «изначальный, самостоятельный источник всякого бытия» [9, с. 117]. В ней «заключаются отличительные свойства каждой природы» [9, с. 117], и Божественные Ипостаси «суть Три, в Которых [пребывает] Божество» [12, с. 83]. Проще говоря, в отличие от Андреевского взгляда, в православном учении не природа образует ипостаси, но ипостась содержит или вмещает природу.

Во-вторых, за ипостаси Андреев выдает проявления Божества вовне. По его мнению, «Ипостаси – это различные выявления Единой Сущности вовне; это то, как открывается миру Она, а не какую она пребывает в Себе. Но выявления вовне столь же абсолютно реальны, как и пребывание в Себе; поэтому ипостаси не могут быть приняты ни в коем случае за иллюзии или за aberrации нашего сознания» [2, с. 256]. Однако проявление Божества вовне, с православной точки зрения, есть нетварные Божественные энергии (действия), и они не могут быть ипостасями, поскольку нетварные энергии – это действия сущности, пребывающей в Трех Ипоста-

³Ввиду обширности данной темы, а также по причине необходимости разбора других Андреевских идей, тематики введения новой ипостаси «Вечной Женственности» мы подробно касаться не будем.

сях. Следовательно, Андреев не отличает сущности от энергий и энергии выдает за ипостаси.

В-третьих, по Андрееву проявление единой субстанции вовне ведет к ее дифференциации и разграничению на противоположные начала (ипостаси): мужское и женское, которые дают начало третьему началу (ипостаси): «Выявляясь вовне, Единый проявляет некую присущую Ему внутреннюю полярность. Сущность этой полярности внутри Божества для нас трансцендентна. Но, выявляясь вовне, он воспринимается нами как полярность двух друг к другу тяготеющих и друг без друга не пребывающих начал, извечно и присно соединяющихся в творческой любви и дающих начало третьему завершающему: Сыну, Основ вселенной, Логосу... На различных ступенях бытия она выражается различно... В органической матери... полярность Божественного проявляется в противозначности мужского и женского начала... Вот почему Божественную Женственность мы именуем Матерью Логоса и через него всей вселенной... Таким образом, в учении о Троице и в Женственном аспекте Божества наличествует... понимание объективной полярности наших слоев – мужского и женского начала – как проекции непостижимой для нас полярности в существе Бога» [2, с. 256].

Другими словами, единая сущность выражается вовне в виде двух противоположных начал (ипостаси Отца и Вечной Женственности), соединяющихся в любви и дающих начало третьему началу – Логосу. С православной точки зрения любовь – это внешнее проявление Божества (действия, энергии), а у Андреева любовь рассматривается как свойство, присущее двум ипостасям (Отцу и Женственности), и она вводится во внутрибожественное бытие. Хотя ипостаси именуются женским и мужским началом, но обладают одними и теми же свойствами: стремлением друг к другу и любовью, и по этому свойству они не могут быть различены. В итоге получается, что ипостаси есть проявления (модусы) единой сущности, что напоминает савеллианство, осужденное Церковью.

Наконец, Андреев пытается указать на апофатичность учения о внутрибожественном бытии, отделяя учение о Боге в Самом себе от Его проявления вовне, но сам себе противоречит, когда называет проявления вовне божественной субстанции ипостасями.

МОНАДЫ И ИХ ОТНОШЕНИЕ К ТВАРНОМУ МИРУ

Опираясь на христианское учение об участии Сына Божия в деле сотворения мира, Андреев упоминает, что рождающийся в любви тяготеющих друг к другу ипостасей Отца и Женственности Логос является основой вселенной [2, с. 257]⁴. Каким образом Логос выполняет функцию основателя вселенной, сложно сказать, поскольку об этом Андреев не говорит. Однако ясно, что Логос не участвует в творении непосредственно, и функцию создания вселенной принимают на себя монады: «материальности создаются монадами», – пишет Андреев [2, с. 91]. Таким образом, получается некоторый парадокс. «Господь творит из Себя», – учит «Роза Мира» [2, с. 101]. Однако Он творит не мир, не вселенную как таковую, а монады, которые в

⁴«Каждая из таящихся в Нем (Боге – иер. С.Д.) Непостижимостей обращена любовью на другую, и в этой любви рождается Третье: Основа Вселенной (т.е. Логос – иер. С.Д.)»



свою очередь творят материальности или весь видимый мир⁵. Проще сказать, монады – это посредники Бога в творении вселенной.

Монада – это «высшие Я неделимых духовных единиц» [2, с. 91], т.е. различных существ, обитающих во вселенной. По способу происхождения монады делятся на два типа: богорожденные и богосотворенные и отличаются между собой «степенью своей врожденной потенциальной масштабности» [2, с. 91]. Почти вся номенклатура видимых объектов космического пространства населена монадами, которые, в зависимости от своей «масштабности» или степени эволюционного совершенства, проявляются во вселенной в виде разных существ: микроскопических организмов, животных, человека, иных рас, демиургов планет и галактик. Все эти существа – проявления различных степеней совершенства монады. Этот закон универсален и распространяется в том числе и для системы миров планеты Земля⁶.

Монады единоприродны Богу: «Духовны только Бог и монады» [2, с. 91, 101]. Соответственно, несмотря на декларируемую Андреевым разницу между монадами (богорожденные и богосотворенные), они разнятся только степенью изначального совершенства, но не имеют онтологического отличия между собой. Человек, который есть монада богосотворенная, как учит «Роза Мира», должен пройти путь эволюционного развития от низших форм жизни до демиурга галактик [2, с. 101], что также продельывает и монада богорожденная. Их пути одинаковы, только начинаются по-разному: богорожденные творят миры и материальности, богосотворенные их сначала населяют, а после некоторого эволюционного пути также приступают к «богосотворчеству».

Итак, космология Андреева выглядит следующим образом: «...Дух (монады) творится только Богом, эманирует из Него, а материальности создаются монадами» [2, с. 101]. После излияния монад в мир наступает обратный процесс: монады, совершая путь духовной эволюции, стремятся к полному и абсолютному соединению с Божеством. При этом, как учит Андреев, «воля его (индивидуального «Я», т.е. монады) полностью совпадет с Отчею волею» [2, с. 101].

Эта система представляет из себя чистый монизм, построенный по принципу неоплатонической изливающейся чаши. Ясно, что при такой космологии онтологической разницы между духом (божеством) и материей (миром) быть не может. Андреев подтверждает это следующей формулой: «Духовных слоев⁷ как слоев не существует. Различие между духом и материей скорее стадияльное, чем принципиальное» [2, с. 91]. Отсюда следует, что Бог и мир подчинены одним и тем же причинно-следственным закономерностям, определяющим их бытие.

Конечно, такая система предполагает изменчивость Бога и умаление Его свободы, поскольку творение – это следствие «переизбытка божества». Андреевский

⁵Строго говоря, в Андреевской системе не решаются, или замалчиваются, конкретные вопросы происхождения мира. Так, материя творится монадами, но не указано из чего она творится, что является ее источником. По некоторым высказываниям можно заключить, что мир создается монадами из самих себя, тогда неясно, как абсолютно духовные монады преобразуют свою духовность в материю.

⁶Миров «прикрепленных» к нашей планете Андреев насчитывает 242.

⁷Под словом «слой» Андреев именуется сегмент своей вселенной. Слой – это отдельный мир с особым набором пространственно-временных координат. Чем больше таких координат, тем более духовен слой-мир и, соответственно, наоборот – мир груб и более материален при стремлении количества координат пространства и времени к нулю. Из этих слоев состоит вся Андреевская вселенная.

монизм также не может адекватно объяснить наличие зла в мире, поскольку именно Бог «Розы Мира» в конечном счете является причиной происхождения зла. Еще один недостаток монистической космологии – обесцененность человеческой жизни, сталкивающейся с необходимостью потерять самосознание через погружение в свой первоисточник. При тщательном рассуждении, даже несмотря на все попытки автора «Розы Мира» остаться в контексте христианского учения, такая космология неизбежно должна прийти к отрицанию личностного Бога.

АНДРЕЕВСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ

Основной философской проблемой Д. Андреева, разрешаемой на страницах «Розы Мира», становится вопрос теодицеи. С большой долей вероятности можно предположить, что идея творения мира посредством монад была необходима ему для объяснения проявления зла в нашем мире.

На первый взгляд, Андреев, сходно с православным ответом на данный вопрос, заявляет, что Бог не переступает через порог свободы своих творений [2, с. 101]. Соответственно, решение проблемы мирового зла кроется в свободе разумной твари. Однако свобода в «Розе Мира» трактуется совершенно отлично от христианского понимания этого термина. Вследствие этого выводы, получаемые Андреевым, кардинально отличны от христианских. Разберем подробнее этот вопрос.

Для обоснования своих идей автор «Розы Мира» пользуется стандартным диалектическим приемом: «Если Он (Бог) всемогущ – Он ответствен за зло и страдание мира, следовательно, Он не благ [2, с. 101], но такого быть не может», – заключает Андреев. Значит Бог, наделяя свои творения свободой, присущей ему Самому, самоустраняется от управления миром, поручая эту функцию посредникам – монадам, что и является причиной зла, ибо монады не совершенны [2, с. 101] и могут делать те или иные ошибки в эволюционном стремлении к своему Первоначалу.

Таким образом, Андреев не может допустить «всемогущего» Бога до управления лежащей во зле вселенной. Его бог всемогущ онтологически – он есть первопричина мира, но не всемогущ «пространственно» – он не вмешивается в мир монад. Андреев прямо заявляет это в своей поэме «Русские Боги», которую можно смело назвать поэтической иллюстрацией «Розы Мира», следующим высказыванием: «Бог абсолютно благ! Светоносен! А не всемогущ» [1, с. 354].

Вся эта диалектика исходит из неправильного понимания автором «Розы Мира» терминов «свобода» и «всемогущество». По его мнению, всемогущество должно трактоваться как механическое подчинение твари Творцу. При этом ни о какой свободе в такой системе, конечно, говорить нельзя. Для Андреева Бог благ, соответственно благим должно быть Его творение, но для выполнения этого условия необходимо упразднить несовершенство творений, отняв их свободу и единолично, «всемогуще», управлять вселенной. Поскольку этого не наблюдается в нашем несовершенном мире, то нет всемогущества, промысла и присутствия Божьего во вселенной. Такое объяснение природы зла, скорее, соответствует деизму, в котором бог, единожды создавши мир, не вмешивается в ход его жизни⁸.

⁸Интересно заметить, что это положение вступает в противоречие с общим монизмом Андреевской системы. Вселенная есть прямое следствие изливания божества в мир, но в то же время бог удален от мира. Как и в древних гностических системах или современных теософских построениях, материальность для Андреева является прерогативой низших, второстепенных духов. Бог же, как существо совершенно духовное, не



Таким образом, проблема зла в Андреевском понимании, фактически объясняется не свободой или несвободой существ, но отсутствием бога в мире. Этот вопрос решается с чисто онтологической позиции, никак, по сути, не затрагивая факт человеческого существования и его свободу.

Для иллюстрации приведем еще одну цитату, чтобы подтвердить сказанное. Поскольку бог не участвует в формировании законов материального мира, возможна ситуация, когда «взаимная борьба демонических монад, победа сильнейшего, а не того, кто более прав, и низвержение побежденного в пучину мук – этот закон люциферических сил отобразился на лице органического мира..., выразившись здесь в законе «борьбы за существование» [2, с. 95]. Соответственно, причины внешнего порядка, которые можно, в конечном итоге, распространить и до Андреевского божества, ограничивают человеческую свободу, поработая мир и жестко детерминируя условия жизни существ планеты Земля.

Для христианина, напротив, проблема зла решается в антропологическом ключе. Зло кроется не во внешней причине, но во внутренней: в самом человеке. Свобода осуществляется им при присутствии Бога в мире, а причиной зла является неспособность человека, вследствие грехопадения, факт которого, кстати, отрицал Андреев, знать и творить абсолютное добро. «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин.1:5), но «люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3:19). Злы, потому что человеческое существо находится в постоянной борьбе между своей падшей природой и своей личностью, сотворенной по образу и подобию Божию [17].

Таким образом, «Роза Мира» не решает вопрос оправдания бога. Удаляя бога из мира, Андреев не оправдывает его, но превращает в безличную машину, производящую монады и не желающую соприкоснуться с тварным миром. Кроме того, как уже упоминалось, именно бог в системе Андреева становится виновником зла, поскольку богорожденная монада – Люцифер, наследующая духовную природу божества, отступила от пути добра и уклонилась в зло. Соответственно, сама природа Андреевского бога несовершенна и способствует появлению порока в мире.

ВЫВОДЫ

В начале своего главного трактата Андреев пишет: «Я принадлежу к тем, кто смертельно ранен двумя великими бедствиями: мировыми войнами и единоличной тиранией... Оба эти бедствия были для нас (современников Андреева) своего рода

может быть причастен к грубой материальности. Он чистый дух, и пребывает, если так можно выразиться, в особом месте, отделенном от остальной вселенной. Исследователь творчества Андреева А. Кольцов так пишет об этом: «Бог не «трансцендентен» миру, не отличен от мироздания по природе своей субстанции, но Он – транскосмичен» (А.В. Кольцов. Динамическая метафизика бытия. Философское осмысление и обоснование «Розы Мира» Даниила Андреева). Не трансцендентен, поскольку мир и бог, по сути, едины, но «транскосмичен», поскольку, непостижимым образом пребывает вне творимого монадами космоса. Сам Андреев применяет следующую формулировку, чтобы показать некое дистанцирование божества от мира: «Да, ни единый волос не упадет без воли Отца Небесного, не шелохнется ни единый лист на дереве. Но это следует понимать не в том смысле, что весь мировой Закон в его совокупности есть проявление Воли Божией, а в том, что становление свободных волей, которое представляет собой Вселенная, санкционировано Богом» (Цитируемое издание «Розы Мира» – с. 165). Соответственно, бог «санкционирует» творение, но не вмешивается в его ход. Иницирует процесс существования мира, но не следит за формирующимися в нем законами и его функционированием. Бог есть мир, но он вне мира. Этот странный парадокс никак не разрешается на страницах «Розы Мира».

апокалипсисами – откровениями о могуществе мирового Зла и о его вековой борьбе с силами Света» [1, с. 7]. По всей видимости, именно в этих словах заключается вся тайна Андреевского религиозно-философского творчества. Сформулировав для себя идею непобедимости (по крайней мере на данном историческом этапе) сил зла, Андреев попытался примирить этот видимый дуализм с необходимостью бытия бога. Отсюда выросла концепция невозможности бога быть всемогущим, и из нее логично последовали идеи удаленности бога от мира, творения через монады, идея деизма или локализации божества в «транскосмических»⁹ пространствах и другие, встречавшиеся уже ранее идеи.

Понимание Бога в христианстве и концепции русского оккультиста отличаются кардинально. «Роза Мира» Даниила Андреева изначально построена на индуистской религиозно-философской системе, с добавлением части гностических, теософских и прочих оккультных идей, и уже после, синтетически, в порядке диктуемого плюрализма «Розы Мира», ее автор внедрил в свою концепцию христианские идеи. Теология Андреева является следствием опыта его собственной души, страдавшей от извечного вопроса «Если бог благ, почему в мире есть страдания?», но никак не является откровением, как в христианстве. Андреевское богословие – сугубо личностная система, лишенная каких-либо критериев проверки. В отличие от христианского «consensus patrum»¹⁰ она не может быть проверена другим лицом и тем более соборным сознанием.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Андреев Д.Л. Собрание сочинений в 3 т. Т. 1: Русские Боги: Поэтический Ансамбль. – М.: Московский рабочий; Фирма Алеся, 1993.
2. Андреев Д.Л. Собрание сочинений в 3 т., Т. 2: Роза Мира. Сост. А.А. Андреева. М.: Урания, 1997.
3. Ахтырский Д.К. Философские идеи в творчестве Д.Л. Андреева. М., 2004.
4. Дашевская О.А. Жизнестроительная концепция Д. Андреева в контексте культурфилософских идей и творчества русских писателей первой половины XX века. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. – 435 с.
5. Дронов В., *прот.* Даниил Андреев – духовный поэт русского Православия. // Даниил Андреев. Pro et contra. Сост. Садиков-Лансерге Г. – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2010.
6. Дронов В., *прот.* О пламенном хоре, которого нет на земле // Новый Мир. 1996. № 10.
7. Дунаев М.М. Даниил Андреев <фрагмент исследования «Православие и русская литература»> // Даниил Андреев. Pro et contra. Сост. Садиков-Лансерге Г. – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 358-418.
8. Игнатьева А.С. Д. Андреев в процессе обновления русского реализма XX века. – Вологда. 2001. – 185 с.

⁹Термин Д. Андреева.

¹⁰Согласие отцов – лат.



9. *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. Т. 1: Философские главы. – СПб, 1913.
10. *Кураев А., протодиакон.* Как относиться к «Розе Мира» // Даниил Андреев. Pro et contra. Сост. Садиков-Лансере Г. – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 352-357.
11. *Лукьянов О.* «Миф о планетарном космосе: «Роза мира» Даниила Андреева». – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2012.
12. *Олег Давыденков, прот.* Догматическое богословие. – М.: Издательство ПСТГУ, 2013.
13. *Питанов В.Ю.* Тайна «Розы Мира». Доступно по URL: https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/pitanov_roza_mira.pdf (Дата обращения 01.03.19)
14. *Руднев В.П.* Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 526 с.
15. *Синельников Ф. И.* «Образ Бога в творчестве Н.А. Бердяева и Д.Л. Андреева» // Вестник РГГУ. 2007. № 7. – с. 171-188
16. *Стефан Даниленко, священник.* «Роза Мира» Даниила Андреева», 2015. Сергиев Посад. – 160 с.
17. *Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий* «Проблема зла в православном богословии» // Проблема зла и теодицеи: Материалы междунар. конф. Москва, 6-9 июня 2005 г. М., 2006.
18. *Часовских Е.В.* Поэтико-философский контекст и околороманное пространство «Розы Мира» Даниила Андреева. – Тамбов. 2004. – 189 с.
19. *Чиндин И.В.* Философско-мистические аспекты йенского романизма в творчестве Даниила Андреева. – М. 2004. – 235 с.

Рецензент: иерей Михаил Морозов, Омская духовная семинария.

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 34



ДОКТРИНАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ

*Протоиерей Дмитрий Владимирович Олихов,
декан богословско-пастырского факультета
Омовской духовной семинарии
Омовской епархии
Русской Православной Церкви*

Аннотация. Правовая доктрина в настоящее время – это самостоятельное явление, входящее вместе с другими основными элементами в состав системы государственного права. Общий недостаток доктринального развития церковно-государственных правовых отношений в России обусловлен отсутствием систематизации в одном источнике (документе) рассматриваемых доктрин. Практической проблемой разработки церковно-правовой доктрины взаимодействия с государством следует отметить устаревание концептуальных основ, которые отражены в Основах социальной концепции РПЦ 2000 г., а также отсутствие четко сформулированных мероприятий религиозной межконфессиональной политики федерального уровня.

Ключевые слова: правовая доктрина, церковно-государственные отношения, концепция.

DOCTRINAL PROBLEMS OF CHURCH AND STATE RELATIONS DEVELOPMENT IN RUSSIA

*Archpriest Dmitry Olikhov,
Dean of theological and pastoral faculty
Omsk Theological Seminary
Omsk Diocese
Russian Orthodox Church*

Abstract. Legal doctrine is now an independent phenomenon, which, together with other basic elements, is part of the system of state law. The General lack of doctrinal development of Church-state legal relations in Russia is due to the lack of systematization in one source (document) of the doctrines under consideration. The practical problem of developing the Church-legal doctrine of interaction with the state is the obsolescence of the conceptual foundations, which are reflected in the Foundations of the social concept of the ROC of 2000, as well as the lack of clearly formulated measures of religious interdenominational policy at the Federal level.

Key words: legal doctrine, Church-state relations, concept.



В ходе анализа основ и актуальных особенностей правовых доктрин в России необходимо указать на ключевые спорные факторы развития правовой доктрины в контексте источника, поскольку, с одной стороны: правовая доктрина сегодня – это самостоятельное явление, входящее вместе с другими основными элементами в состав системы государственного права, что объективно фор-



мирует потребность ее активного применения для роста качества социально-правовых технологий решения эволюционных задач развития правового государства и гражданского общества [18, с. 20], которая отличается устойчивым свойством самостоятельной категории источников политико-правовой практики [8]. В то же время, нормы правоприменительной цивилистической практики сориентированы положениями ст. 14 АПК РФ [1], ст. 1119 ГК РФ [2] на зарубежную правовую доктрину, что легитимировано судебной практикой [3; 5; 6];

Храмов Д.В. рассматривает правовую доктрину как «нетрадиционный» правовой источник в контексте научно-правовых исследований, которые выступают ощутимым подспорьем для регулирования и правоприменения соответствующих норм [19]. Гильмуллин А.Р. обозначил сущность правовой доктрины как источника долгосрочных задач реформирования законодательства и базового теоретического элемента правосознания законодателя, иного субъекта правотворчества, который позволяет установить эффективность, правомерность стадий правотворчества [13]. Егоров А.В. среди характерных признаков правовой доктрины указал ее определенность, устойчивость, которые считаются основными свойствами источником права [14, с. 25].

Однако, с другой стороны, вывод о доктрине-источнике права не поддерживается другими российскими правоведами:

Василевская Д.В., в частности, рассматривает источник права с формально-юридической позиции, игнорируя понимание правовой доктрины материальным источником права [15]. Гаджинова Ф.М. отмечает, что на положения источников права оказывают влияние сложившиеся правовые традиции, предпочтительные методы правового регулирования без упоминания значимости в этом влиянии правовой доктрины [12].

При этом стоит дополнительно обратить внимание на недостаточный уровень разработки государственной религиозной политики, поскольку ее содержание не относится к приоритетным вопросам научно-правовых исследований кандидатского (докторского) уровня, общее число которых в последние 4 года существенно снизилось (примерно вдвое-втрое).

То есть, теоретической общей проблемой оформления рассматриваемых доктрин церковно-государственного взаимодействия, равно как и любой другой правовой доктрины, следует отметить отсутствие среди российских исследователей-правоведов в целом интереса к исследованию религиозной политики и, в частности, отсутствие общего подхода к доктрине как к самостоятельному элементу системы источников права, что представляется некорректным, поскольку развитие правовых источников невозможно без использования фундаментальной базы известных постулатов, общепринятой доктрины, которую целесообразно обозначить нетрадиционным (альтернативным) источником права.

Другой общий недостаток доктринального развития церковно-государственных правовых отношений в России обусловлен отсутствием систематизации в одном источнике (документе) рассматриваемых доктрин, поскольку:

– церковно-правовая доктрина взаимодействия Русской Православной церкви (РПЦ) с государством в настоящее время четко не сформулирована и представлена концептуальными основами социального сотрудничества церкви с государством на основе христианских принципов, а также с условием дистанцирования РПЦ от по-

литики, невмешательства государства и церкви во внутренние вопросы друг друга;

– современная политико-правовая доктрина государственно-церковного взаимодействия представлена фрагментарными опосредованными элементами религиозной политики в нормах соответствующих актов стратегического, программного и общепринятого характера (Национальной политики [9], Закона [10] и пр.), которые обладают доктринальными признаками влияния на правовую политику (обязательного, принципиального, многоуровневого, альтернативного, идеологического, динамического и комплексного характера).

Следовательно, практической общей проблемой разработки доктрин церковно-государственного взаимодействия стоит указать отсутствие систематизации в одном источнике (документе) положений церковно-правовой и политико-правовой доктрин.

Основным недостатком в контексте обозначения церковно-правовой доктрины взаимодействия РПЦ с государством представляется устаревшее содержание концептуальных основ формирующейся современной церковно-правовой доктрины взаимодействия РПЦ с государством, которые отражены в Основах социальной концепции РПЦ 2000 г. [17], определяющей сегодня: содержание действующих базовых положений христианского учения по вопросам системы церковно-государственных отношений, по современным общественно значимым проблемам, официальную позицию РПЦ по взаимоотношениям с государством и со светским обществом; и т.д.

Указанная концепция не отвечает современным требованиям, не упоминается в актуальных документах РПЦ и не содержит обозначенных вновь стратегических мероприятий церковно-государственного взаимодействия. В частности, на прошедшем 18 октября 2019 г. в Москве XXIII Всемирном Русском Народном Соборе обсуждалась главная тема «Народосбережение – настоящее и будущее России», при этом:

– не упоминались положения Основ социальной концепции РПЦ 2000 г., которые не отражают каких-либо вопросов сотрудничества РПЦ с государством в сфере народосбережения;

– разработана и утверждена Стратегия РПЦ народосбережения до 2050 года, которая включает 114 пунктов и определяет цели увеличения численности населения России до 160 млн. чел. за ближайшие 30 лет [16].

Таким образом, практической проблемой разработки церковно-правовой доктрины взаимодействия с государством следует отметить устаревание концептуальных основ формирующейся современной церковно-правовой доктрины взаимодействия РПЦ с государством, которые отражены в Основах социальной концепции РПЦ 2000 г. и не отвечают современным требованиям, в том числе в вопросах народосбережения.

Основной изъян в формировании, реализации политико-правовой доктрины взаимодействия государства с РПЦ обусловлен отсутствием в действующих федеральных программных документах (государственных стратегиях, программах, национальных проектах и пр.) четко сформулированных мероприятий религиозной межконфессиональной политики федерального уровня, несмотря на разработку в различное время соответствующих концепций:

1) в 2001 году опубликован проект концепции государственной политики сферы религиозных отношений Института государственно-конфессиональных отношений и Минюста России [7];



2) в 2003 году общественности представлен проект концепции российской религиозной политики, разработанный специалистами кафедры религиоведения Российской академии госслужбы при Президенте РФ [11, с. 22-27];

3) в 2009 году исследователями Московского университета МВД России разработан проект политико-правовой концепции российских государственно-конфессиональных отношений [10].

Например, проект политико-правовой концепции российских государственно-конфессиональных отношений 2009 года определяет:

1) комплекс задач сферы государственно-конфессиональных отношений:

– обеспечение конституционного права личности на свободу вероисповедания, совести;

– совершенствование законодательства по вопросам государственно-конфессиональных отношений.

– регистрация религиозных организаций, контроль за их деятельностью в целях профилактики преступлений, роста экстремизма;

– создание на федеральном уровне системы независимой религиоведческой экспертизы по вопросам экстремизма и зарубежного деструктивного влияния;

2) содержание социологического и прочих методологических подходов для взаимодействия с различными религиозными объединениями:

– через информационную сферу (в светских СМИ, публикующих сведения о религии, в конфессиональных СМИ);

– в государственных, муниципальных, негосударственных образовательных организациях (школах, лицеях, гимназиях);

– при проведении общественных мероприятий религиозного, социального характера (фестивали, митинги, демонстрации, конференции, публичные дискуссии); и т.д.

3) перечень основных направлений взаимодействия для преодоления религиозной вражды, экстремизма:

– комплекс мер предупреждения, пресечения проявлений религиозного экстремизма;

– запрет для возбуждения религиозной вражды, для оскорбления религиозных чувств паствы, для пропаганды неполноценности религии;

– содействие в мирном сосуществовании конфессий, в снижении социальной напряженности, в поддержании уважительных отношений верующих различных религий; и т.д.

4) основные условия эффективных отношений во взаимодействии государства определяются:

– мероприятиями разработки категориального аппарата, институтов, методики анализа, оценки современных российских религиозных процессов;

– элементами системного подхода к выработке механизмов, инструментов религиозной политики;

– механизмами согласования и координации решений федерального, регионального уровня;

– мероприятиями создания, функционирования единого центра разработки и реализации религиозной политики с ее конкретными инструментами;

– элементами информационно-аналитического, экспертного обеспечения религиозной политики;

- механизмами эффективной кадровой политики в сфере обучения служащих по реализации религиозной политики;
- мероприятиями обеспечения возможности прямого диалога представителей религиозных объединений с органами власти;
- средствами прагматичного межрелигиозного взаимодействия федерального, регионального уровней и социально значимой деятельности по укреплению межконфессионального согласия; и т.д. Исходя из вышеизложенного, практической проблемой разработки политико-правовой доктрины церковно-государственного взаимодействия представляется отсутствие четко сформулированных мероприятий религиозной межконфессиональной политики федерального уровня.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Арбитражный процессуальный кодекс Российской Федерации от 24.07.2002 № 95-ФЗ (ред. от 26.07.2019) // Собрание законодательства РФ, 29.07.2002, № 30, ст. 3012.
2. Гражданский кодекс Российской Федерации (часть третья) от 26.11.2001 № 146-ФЗ (ред. от 18.03.2019) // Собрание законодательства РФ, 03.12.2001, № 49, ст. 4552.
3. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 27.06.2017 № 23 «О рассмотрении арбитражными судами дел по экономическим спорам, возникающим из отношений, осложненных иностранным элементом» //
4. Бюллетень Верховного Суда РФ, № 8, август, 2017.
5. Обзор судебной практики ВС РФ № 5 (2017) (утв. Президиумом Верховного Суда РФ 27.12.2017).
6. Информационное письмо Президиума ВАС РФ от 09.07.2013 № 158 «Обзор практики рассмотрения арбитражными судами дел с участием иностранных лиц». [Электронный ресурс]. СПС Консультант Плюс.
7. Проект концепции государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации (от 05.06.2001). Институт государственно-конфессиональных отношений и права, Главное управление Министерства юстиции РФ по г. Москве. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2001/06/16/konceptsiya_gosudarstvennoj_politiki_v_sfere_otnoshenij_s_religioznymi_ob_edineniyami_v_rossijskoj_federacii_br_proekt_ot_05_06_2/ (дата обращения: 09.10.2019).
8. Указ Президента РФ от 05.12.2016 № 646 «Об утверждении Доктрины информационной безопасности Российской Федерации» // Собрание законодательства РФ, 12.12.2016, № 50, ст. 7074.
9. Указ Президента РФ от 19.12.2012 № 1666 (ред. от 06.12.2018) «О Стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2025 года» // Собрание законодательства РФ, 24.12.2012, № 52, ст. 7477.
10. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 01.05.2019) «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Собрание законодательства РФ, 29.09.1997, № 39, ст. 4465.



11. Володина Н.В. Политико-правовая концепция государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации (проект) // Современное право. 2009. № 6. С. 22-27.
12. Гаджинова Ф.М. Источники права и их система в современном российском праве: Дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.01 / Гаджинова Фатима Мурадиевна: Москва, 2004. – 26 с.
13. Гильмуллин, А.Р. Проявление правовой доктрины в механизме Российского государства: дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01/Гильмуллин Айнур Разифович. – Казань, 2018. – 188 с.
14. Егоров А.В. Правовая доктрина как объект сравнительного права//Право и политика. 2004. № 9. С. 11-14; Сулейманов Б.Б. Методологические аспекты правовой доктрины // Доктрина права. Тамбов-Саратов 2009. № 1-2 (2-3). С. 25.
15. Жукова-Василевская Д.В. Источники права России: тенденции формирования и развития: автореф. дис. ... канд.юрид.наук: 12.00.01/Жукова-Василевская Дарья Владимировна. – Москва, 2009. – 26 с.
16. О XXIII Всемирном Русском Народном Соборе. Стратегия РПЦ народосбережения до 2050 года.[Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.1tv.ru/news/2019-10-18/374210-vsemirnyu_russkiy_narodnyu_sobor_razrabotal_strategiyu_narodosberezheniya_rossii (дата обращения: 09.10.2019).
17. Основы социальной концепции РПЦ, приняты Архиерейским Собором 2000 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 09.10.2019).
18. Полякова Т.М. К вопросу о политико-правовой доктрине России // История государства и права. 2006. № 1.
19. Храмов, Д. В. Нетрадиционные источники российского частного права: общетеоретический аспект: автореф. дис... канд. юрид. наук, 12.00.01/Храмов Дмитрий Владимирович. – Саратов, 2010. 26 с.

Рецензент: доктор исторических наук Н.В. Воробьева.

УДК 261.7



ОМСКАЯ ЕПАРХИЯ В УСЛОВИЯХ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ И «РЕЛИГИОЗНОГО НЭПА» (1918-1928 ГГ.) (ЧАСТЬ 1)

*Иерей Вячеслав Анатольевич Суховецкий,
преподаватель кафедры церковно-исторических дисциплин
Омской духовной семинарии Омской епархии
Русской Православной Церкви,
руководитель комиссии Омской епархии
по канонизации святых.*

Аннотация. В статье исследуется законодательное оформление и развитие религиозной политики советского государства в отношении Русской Православной Церкви на территории Омской области, дается характеристика законодательной базы церковно-государственных отношений; изучается роль местных органов власти в реализации советской антирелигиозной политики на территории Омской области. На основе обширного архивного материала, вводимого в научный оборот, выявляется специфика антирелигиозной политики советского государства на территории Омской области в 1920-е гг.

Ключевые слова: церковно-государственные отношения, советская антирелигиозная политика, Омская епархия.

OMSK DIOCESE IN THE CONDITIONS OF CIVIL WAR AND «RELIGIOUS NEP» (1918-1928) (PART 1)

*Priest Vyacheslav Anatolyevich Sukhovetsky,
teacher of Omsk orthodox theological Seminary
Omsk Eparchy
Russian Orthodox Church
Head of the Omsk eparchy commission
for the canonization of saints*

Abstract: The article examines the legislative aspects and development of the religious policy of the Soviet state in relation to the Russian Orthodox Church in the Omsk region, gives a description of the legislative framework of church-state relations; the role of local authorities in the implementation of Soviet anti-religious policies in the Omsk region is studied. The article is based on the extensive archival material introduced into scientific circulation, the specificity of the anti-religious policy of the Soviet state in the Omsk region in the 1920s is revealed.

Keywords: church-state relations, Soviet anti-religious policy, Omsk diocese.



Современные исследователи объединяют воедино Русскую революцию и Гражданскую войну в России, связывая начало Гражданской войны со свержением монархии в 1917 году. Академик Ю.А. Поляков выделял следующие фазы Гражданской войны в России: «Насильственное свержение самодержавия, когда возник открытый раскол общества, главным образом по социальному принципу, когда выковывалось первое звено в цепи насилия, выковывалось из материала,



накопленного в старой России (февраль–март 1917 г.); усиление социально-политического противостояния в обществе, неудача российской демократии в ее порыве установить гражданский мир, эскалация насилия (март–октябрь 1917 г.); насильственное свержение Временного правительства, установление советской власти, новый раскол общества, распространение вооруженной борьбы (октябрь 1917–март 1918 г.); дальнейшая эскалация насилия, террор с обеих сторон, локальные военные действия, формирование белых и красных вооруженных сил (март–июнь 1918 г.); время ожесточенных сражений между массовыми регулярными войсками, в том числе иностранными, партизанская борьба в тылах, милитаризация экономики, время войны в полном смысле этого слова (лето 1918 – конец 1920 г.); постепенное (после завершения крупномасштабных военных операций) затухание Гражданской войны, ее локализация и полное окончание (1921–1922 гг.) [42, с. 41].

В городе Омске смена власти от Временного правительства к большевикам произошла тихо и незаметно. Молодая власть поначалу просто игнорировала церковь, были другие более важные дела. Первое столкновение интересов произошло после публикации 20 января 1918 года Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви.

Накануне, в своем Послании от 19 января 1918 года, Святейший Патриарх Тихон призвал всех верных чад стать на защиту оскорбляемой и угнетаемой Церкви. Спустя неделю, 27 января 1918 года, Поместный Всероссийский Собор обратился к верующим с призывом объединяться около своих храмов и пастырей для защиты своих святынь. «Лучше кровь пролить, и удостоиться венца мученического, чем допустить веру православную врагам на поругание», – говорилось в документе [37, с. 3].

Духовенство Омской епархии во главе с епископом Сильвестром (Ольшевским) вместе с верующими откликнулись на этот призыв и выступили в защиту святынь Церкви [45, с. 125]. 28 января на городском собрании духовенства было решено провести крестный ход в защиту святынь. 30 января исполком Совета депутатов г. Омска потребовал от епархиального управления передать все денежные средства и здания консистории и архиерейский дом под размещение советских учреждений. Для подготовки к крестному ходу по храмам города духовенство произнесло ряд проповедей с призывом принять участие в духовном торжестве. В ряде городских храмов прошли собрания прихожан, на которых было принято общее решение уведомить власти о том, что участники собраний видят в действиях власти посягательство на свободу веры и религии через запрещение преподавать Закон Божий в школах, лишение церкви права юридического лица. Также указывалось на то, что церковное имущество приобреталось на средства народа, и поэтому верующие протестуют против вмешательства правительства в церковную жизнь и намерения захватить церковное имущество [14].

16 февраля епископ Сильвестр уведомил коменданта города о предстоящем крестном ходе [54, с. 206; 51, с. 73]. 17 февраля состоялся Общегородской крестный ход, в котором приняло участие около 10000 человек. Начался он совершением Божественной литургии в Успенском кафедральном соборе, владыка несколько раз прочитывал послание Святейшего Патриарха Тихона о воздвигнутом гонении на Церковь [43, с. 250]. Крестный ход прошел через все большие храмы города с совершением молебнов, литий. Владыка обращался с увещательным словом к верующим, призывая хранить православную веру и защищать храмы [41, с. 36]. Верующими

горячо обсуждался декрет Совнаркома. Начались эксцессы, как вспоминают очевидцы, сильное возбуждение охватило православных, которые избili нескольких под-вернувшихся рабочих и солдат [54, с. 208].

Через день, в ночь на 19 февраля, матросы под командованием омского коммуниста Шебалдина В.И. арестовали епископа Сильвестра, при этом убили келейника владыки, послушника Николая Цикуру. В течение последующих 2 дней по обвинению в агитации были арестованы некоторые омские священники [11; 34, с. 125]. В городе было объявлено осадное положение, введен комендантский час. После развернувшихся протестов жителей города, и военной операции есаула Анненкова по захвату кадетского корпуса и Никольского собора, 21 февраля власти выпустили узников под подписку о невыезде [27]. Комендант города разрешил забрать тело Николая Цикуры и предать его земле. Его отпевание 22 февраля в Всехсвятском храме на казачьем кладбище совершил благочинный Омских церквей протоиерей Михаил Орлов [10].

Несмотря на масштабный протест в Омске, власти национализировали все здания, принадлежащие церкви.

Стоит отметить, что с лета 1918 по декабрь 1919 года в Омском регионе отсутствовала советская власть. В мае 1918 года Чехословацкий корпус поднял восстание после попытки советской власти их разоружить. 7 июня чехословацкие части заняли Омск. От советской власти оказались отрезаны огромные регионы страны начиная от Урала и заканчивая Дальним Востоком. 23 июня было организовано Временное Сибирское правительство [40, с. 691]. Церковные иерархи территорий, освобожденных от советской власти, на Сибирском Соборном совещании в Томске 19 ноября приняли решение об образовании Высшего Временного Церковного Управления. Ставка адмирала Колчака А.В. располагалась в Омске, поэтому ВВЦУ Сибири было поручено возглавить архиепископу Сильвестру Омскому и Павлодарскому [39, с. 46]. Духовенство активно сотрудничало со светскими властями в вопросах организации церковной жизни в Сибири. Было восстановлено преподавание Закона божьего в школах, возвратили функции регистрации ЗАГС в приходские церкви. Отменено действие всех советских законов.

14 ноября 1919 года без единого выстрела белые войска оставили город Омск. Вновь установленная советская власть сразу ввела в городе комендантский час, а также обязательную регистрацию мужского населения в возрасте от 18 до 50 лет. Со всею революционной решимостью стали воплощаться декреты советского государства, которых за 2 года выпустили достаточное количество. В городе царил страх. Начались аресты по всей Сибири. Арестованных архиереев и министров свозили в Омск, где находилась Сибирская Чрезвычайная Комиссия (далее в тексте – СибЧК).

29 января 1920 года в газете «Советская Сибирь» было опубликовано обращение Омского Епархиального Совета от 14 января. Архиепископ Сильвестр обратился к духовенству и верующим с призывом подчиниться советской власти, ссылаясь на окружное Послание Патриарха Тихона 21 октября 1919 года, в котором он просил удалиться от политической борьбы. Во второй части статьи под названием «Спереди блажен муж» помещен редакционный комментарий, сконцентрировавший в себе все претензии новой власти к архиерею. В частности он обвинялся в организации дружин святого Креста и Зеленого знамени, клевете на советскую власть, в ложных обвинениях власти в преследовании всех религий с их представителями, и уничтожении памятников религиозных культов, убийствах многих сотен священников по



стране. В конце статьи звучал призыв «ответ за свои ложь и клевету они должны держать перед трудовым народом» [46, с. 2].

На 15 февраля 1920 года СибЧК проводило разработку «дела о Высокопреосвященнейшем Архиепископе Сильвестре», для «раскрытия перед народом и всеми обманутыми массами гнусной деятельности архиепископа Сильвестра и его приспешников, как представителей духовенства» [2]. 4 марта 1920 года архиепископ Сильвестр (Ольшевский) был арестован. 10 марта был убит в Омской тюрьме [47].

Тело мученика было погребено в склепе нижнего придела Успенского собора, для совершения отпевания из омской тюрьмы специально был выпущен Вениамин (Муратовский), архиепископ Симбирский [44].

Арест и смерть святителя стали началом репрессий против духовенства в Омской епархии. За полгода начиная с августа 1920 года было арестовано 26 священников, 2 диакона, 7 псаломщиков. В губернии появилось групповое уголовное дело по которому было арестовано более 300 человек [1]. Выносились массовые смертные приговоры, были расстреляны протоиерей Сергей Дмитриевский, псаломщики Григорий Мокрый и Василий Каторгин.

Первоначально, храмы не закрывали, даже например с 28 марта в домовых церквях при бывшем Архиерейском доме, где на тот момент помещалась Омская Губернская психиатрическая больница, начались совершаться богослужения [19, л. 303]. Домовые церкви при тюремных замках лишились государственного содержания и были приписаны к приходским храмам [18, л. 6]. Единственным храмом, закрытым в 1920 году, стала домовая церковь при инвалидном доме № 1 (бывшая Шкроевская богодельня), 28 января 1920 года богослужбное имущество, которой было передано настоятелю церкви в честь мученицы Параскевы города Омска [21, л. 68]. Причина закрытия была в необходимости расширения площадей для приюта.

Ситуация изменилась после 11 сентября 1920 года когда НКВД телеграммой № 18118/280 предложил Губисполкому вынести постановления [15, л. 195]: 1). Омский Епархиальный Совет немедленно закрыть. 2). Домовые церкви при учебных заведениях, местах заключения, больницах, богодельнях и других учреждениях закрыть на общих основаниях. 3). Проведение указанных мероприятий возложить на Ликвидационную Комиссию по отделению церкви от государства и школы от церкви» [49, с. 251]. Таким образом свыше потребовали исполнить советское законодательство в сфере религии.

Ликвидационная комиссия при Омском Губисполкоме была образована 25 октября 1920 г. По ходу работы комиссии были закрыты 10 домовых церквей в городах губернии. Исключением стал храм при бывшем архиерейском доме, просуществовавший до 1922 года. В марте 1921 года, по требованию военнослужащих, закрыли госпитальную церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих радости». С остальными храмами были заключены договоры о пользовании культовыми зданиями. В течение 1921 года были закрыты все монастыри, на территории которых были открыты детские дома и приюты [25, л. 13].

Перед революцией епархия для проживания клириков располагала 411 жилими домами. В городах все жилье в течение 1920 года было муниципализировано. В сельской местности многие священники продолжали проживать в домах, построенных для духовенства. Это было связано с тем, что сельские общины сами распоряжались имуществом вплоть до 1925 года. Другой причиной стал своеобразный протест

сельчан против отмены преподавания Закона Божия в школах. Так, уже в феврале 1920 года сельские советы начали запрашивать у отдела Народного образования инструкторов «для разрешения возникающих неудовольствий со стороны населения к нововведению в школьную жизнь» [4, л. 62].

В мае 1920 года напряжение еще более выросло. Корниловский районный отдел образования докладывал в Омск что, несмотря на то, что есть занятые духовенством дома, «освободить их мирным путем нет возможности, а прибегать к помощи физической грубой силы – рискованно. И так не весьма доброжелательно посматривают крестьяне на все наши начинания» [5, л. 135]. Крестьяне села Харино напрямую заявили, что школа нужна только для того, чтобы «дети учились молиться Богу и его не забывали» [8, л. 4-5].

Несмотря ни на что, к июню 1920 года преподавание Закона Божия во всех школах было прекращено. Часть причтовых домов передали под детские дома и школы, сельсоветы. Хотя иногда возникали стихийные протесты, как например, в Оконешниково, где женщины выступили с требованием освободить занимаемый волисполкомом дом священника [48, с. 36].

В июле 1920 года на Омскую кафедру был назначен епископ Димитрий (Беликов). Высокая инфляция и отсутствие зарплаты побудили приходы собирать добровольные взносы на содержание архиерея и епархиального совета [20, л. 129]. Власти не препятствовали сбору этих пожертвований, хотя и пристально следили за поездками владыки по епархии.

Положение на селе после продразверстки стало невыносимым. Зимой по Сибири начались стихийные крестьянские восстания. К лету 1921 года в результате подавления восстаний пострадало много людей. Одной из причин протеста властями была указана контрреволюционная пропаганда духовенства [48, с. 84]. Священнику села Надеждино приписывают слова: «Вот, мол, коммунисты Бога не признают, за это Он и наказал всю Россию голодом» [48, с. 93].

В 1921 году по Омской губернии было арестовано 20 священников, 4 псаломщика. Были расстреляны священники Александр Знаменский [31], Николай Окушко [32, с. 86].

Цены на продукты росли, в июле 1921 года пуд хлеба стоил 170.000 рублей, в декабре того же года пуд муки уже стоил 800.000 рублей, в марте 1922 года в Омске пуд муки достиг 3.500.000 рублей. На этом фоне появились случаи, когда функционеры Волостных Исполнительных Комитетов (далее – волисполкомы) отбирали у духовенства приношения прихожан. Например, в селе Сорочинском, Крутолученской волости местная ячейка забрала продукты у священника, а население в свою очередь избило членов ячейки волисполкома [48, с. 141].

В марте 1922 года в Омской губернии началась кампания по изъятию церковных ценностей. Специальную комиссию создали 16 марта. Ее возглавил член ВЦИКа Байков [38]. Перед партийными работниками стояла задача добиться на собраниях от рабочих и крестьян согласия на изъятие ценностей из храмов. Изъятие ценностей ставилось как боевая задача [22, л. 6].

Большая часть населения губернии голодала и поэтому не желала отдавать ценности кому-то на сторону, опасаясь, что все будет разворовано. В сводке ОГПУ от марта 1922 года сообщалось, что ропот исходит от рабочих и бедняков. В Омске на заводе Рандрупа на собрании об изъятии церковных ценностей проголосовало



«против» 100, «за» – только 9 человек. На вторичном собрании «за» было 30 голосов из 140. В Омской почтовой конторе на собрании служащих большинство высказывались против изъятия [48, с. 195].

В селах уполномоченных Помгола на собраниях верующих встречали как нечистую силу, истово накладывая на них крестные знамения. Некоторые организации соглашались на изъятие ценностей только на условии, что все изъятное останется в губернии и будет направлено на помощь местным беднякам [50].

В сводке за май 1922 г. ОГПУ отмечало враждебное отношение населения к изъятию ценностей. В поселке Черемуховском секретарем Волкома проводилось общее собрание. Граждане чуть не избили его за то, что он предложил зафиксировать в протоколе их отказ выдать ценности [48, с. 210]. В Ачаирской волости утверждали, что «все равно это пойдет по карманам коммунистов, и нам от этого пользы не будет» [48, с. 211]. В Омском уезде к изъятию ценностей, так же, было недоброжелательное отношение, хотя изъятие еще не началось, но уже были открытые отказы крестьян дать ценности [48, с. 212-213].

В Омской губернии изъятие провели в два этапа. Сначала предписывалось произвести изъятие в городах, затем в сельской местности, после проведения посевной кампании. На деле все зависело только от расторопности уполномоченных. Перед проведением кампании были затребованы копии всех дореволюционных епархиальных описей церковного имущества храмов, а так же описи, по которым означенное имущество принималось местной властью на основании Декрета «Об отделении церкви от государства» с точным указанием, где хранились указанные предметы [29, л. 75].

Применение на селе инструкций по изъятию хорошо иллюстрируется на примере храма села Локти Калачинского уезда [9, л. 5]. Уполномоченный Помгола Василевский приехал в село и начал проводить агитацию о необходимости изъятия ценностей из храмов, убеждая население, что это единственный способ помочь голодающим. На первом собрании он не смог убедить верующих подписать договор о передаче им в пользование храма со всем его имуществом. После выяснения настроения среди верующих уполномоченный взял подписку со священника Владимира Лебедянского, членов церковного совета и 6 «кулаков», об отказе проводить антисоветскую агитацию и пропаганду, «возбуждающую страсти верующих» [13, л. 43].

На втором собрании был подписан договор о пользовании и дано согласие на изъятие церковных ценностей из храма. В протоколе сохранилась формулировка резолюции «...необходимо изъять из монастырей и церквей драгоценности, золото и серебро, накопленное потом и кровью трудящихся, отцов и дедов, тех, которые теперь голодают, – для обмена на хлеб за границей» [17, л. 41]. На этом же собрании были собраны пожертвования от верующих, занесенные в отдельный акт. Уполномоченный в храме обнаружил 8 серебряных риз на иконах. Никто не решался вынимать иконы, и «мне пришлось вести выдержанное настойчивое долгое требование» [17, 58 об.]. Во время изъятия ризы с иконы «Всех скорбящих радости», священник просил оставить таковую, т. к. икона чудотворная и пользуется большим почитанием среди верующих. Сам священник категорически отказался производить изъятие, а также подписать акт изъятия [50, с. 34]. В Локтинской волости было изъято серебра 1 пуд 13 фунтов 53 золотников (21,561 кг) [17, 57-18 об.]. По итогам изъятия в селе Локти был арестован священник Владимир Лебедянский и 2 прихожан, их осудили на 1,5 года заключения за попытку утаить от изъятия 8 серебряных риз [53, с. 168].

В Омском уезде к изъятию отнеслись отрицательно, особенно верующие. Особое непонимание со стороны верующих вызвало благословение архиепископа Димитрия (Беликова) не препятствовать изъятию ценностей из храмов. В то же время священник города Тары Петр Софонов призывал прихожан не допустить грабеж церковей. В Черлакской, Любинской, Нижне-Омской и Вознесенской волостях, в Тарском уезде духовенство выступило против изъятия. Вскоре сопротивление было преодолено, изъятие завершили к лету. Статистика по арестам духовенства за сопротивление изъятию отсутствует. Приговоры выносили по ст. 119 (Использование религиозных предрассудков масс с целью свержения рабоче-крестьянской власти или для возбуждения к сопротивлению ее законам) только что принятого Уголовного Кодекса, дела священников до сих пор не пересмотрены.

Всего по Омской губернии было собрано золота в изделиях 36 золотников 48 долей (155 грамм), в монетах 165 руб., серебра в изделиях 71 пудов 21 фунт (почти 1145 кг), в монетах 6922 рубля 75 копеек [48, с. 270]. В Омске изъяли: золота 36 золотников 48 долей, серебряных изделий 35 пудов 8 фунт. В Таре изъяли изделий из серебра 19 пудов 33 ½ фунтов [48, с. 254].

В политических сводках ОГПУ отмечалось, хотя законодательство об изъятии церковных ценностей выполнено в полном объеме, результат изъятия ценностей в связи с бедностью церковей Омской губернии был сравнительно ничтожен [3, л. 109].

Почти одновременно с изъятием ценностей правительством был запущен очередной проект по подрыву православной церкви – обновленчество. Идея модернизировать церковную жизнь была первоначально озвучена еще в начале XX века. Власти воспользовались желанием части духовенства получить административные посты в церкви. Почти одновременно с арестом Патриарха Тихона (Белавина), при полной поддержке ОГПУ, по стране начали возникать обновленческие Временные Церковные Управления (далее по тексту – ВЦУ) [52, с. 80]. В июне Омское ОГПУ отмечало что архиепископ Димитрий (Беликов) указаний от нового Всероссийского церковного управления, а также от Сибирского, не получал, а отношение духовенства к прогрессивному движению церковной жизни никак не проявилось [48, с. 240]. Для активизации обновления представитель «Живой церкви» Омский священник Алексей Кононов 22 октября 1922 года инициировал создание обновленческого Омского епархиального управления. Первоначально поддерживавший деятельность ВЦУ архиепископ Димитрий, был уволен на покой 25 октября [33, с. 71]. 20 ноября в Ново-николаевске протоиерей А. Кононов был «хиротонисан» в «епископа» Петропавловского и Акмолинского, с правом управлять приходами Омской епархии [40, с. 692]. Деятельность обновленцев вызвала пристальный интерес со стороны властей. В период с июня по август, в сводках в разделе «антисоветские группировки» подробно отражалось состояние церковных реформаторов в Омской губернии. Одной из задач, стоявшей перед ними, была дискредитация последователей патриаршей церкви.

Протоколом Особого Совещания, состоявшегося 15 декабря 1922 года при Омгубисполкоме, было принято решение о регистрации всех обществ и союзов, находящихся в Омской губернии [16, л. 57]. 26 января 1923 года началась регистрация религиозных обществ в Омской епархии, по форме договора с объединениями, не преследующими приобретение прибыли [28, л. 29], еще до выхода в свет «Инструкции о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешения на созыв



таковых» [36]. С марта общины, выполняя распоряжение власти, начали массово подавать заявления о проведении собраний для регистрации [12].

Таким образом, последователи патриаршей церкви после ареста Патриарха Тихона 16 мая 1922 года, существовали на полулегальном положении, власти признавали только обновленческую группировку с ее синодом [52, с. 126].

Обновленцы в лице самой радикальной группы «живая церковь» своим сотрудничеством с властями и введением нового стиля в богослужении отпугнули от себя большую часть верующих [48, 436]. Многие сельские приходы были оформлены как приходы древлеапостольской церкви [26, л. 3], как последователи более умеренного крыла обновленцев «Союз Общин Древле-Апостольской Церкви». Причиной этого стало заблуждение, которое вызывало название этого движения. Впрочем, уже во время всесоюзной перерегистрации осенью 1923 года большинство общин уже снова именовались православными.

По результатам первой перерегистрации 1923 года, числилось 112 православных общин [24, л. 1 об.-2]. Фактически регистрация была сорвана в Омске, Омском уезде, Калачинске и его уезде, Тарском и Тюкалинском уездах. Тарский исполком одной из причин указывал полный раскол среди православных [6, л. 24]. Губернский отдел управления разослал циркулярное письмо с осуждением незаконного применения ограничительных мер к общинам при регистрации, в том числе наложения штрафа за нерегистрацию [30, л. 38 об.]. Омский Губернский Отдел Управления (далее – ГОУ) 25 июля запретил издавать Уисполкомам самостоятельные приказы, регулирующие регистрацию религиозных обществ [23, л. 65].

СПИСОК НЕОПУБЛИКОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ:

1. Архив Управления ФСБ России по Омской области. Ф. 4. АУД. ОУ–7316.
2. ГАНО Р-1, Оп. 2а, Д. 2 Л. 31.
3. Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. П 1 Оп. 3 Д. 135 Л. 109.
4. Доклад заведующего отделом Народного Образования Корниловского района от 15 февраля 1920 г. // ИАОО Ф. 318. Оп. 1 Д. 271. Л. 62.
5. Доклад начальника Корниловского районного отдела образования от 19 мая 1920 г. // ИАОО Ф. 318. Оп. 1 Д. 271 Л. 135.
6. Доклад о деятельности Отдела Управления Тарского Уисполкома за август месяц 1923 г. // ИАОО Ф. 32. Оп. 1 Д. 129 Л. 24.
7. Доклад о ходе изъятия церковных ценностей в Локтинской волости, Калачинского уезда от 11 мая 1922 г. // ИАОО Ф. 105. Оп. 1 Д. 121 Л. 58об.
8. Докладная записка о школе села Харино // ИАОО Ф. 318. Оп. 1 Д. 266. Л. 4-5.
9. Инструкция о порядке и предметах изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании верующих // ИАОО Ф. 105. Оп. 1 Д. 104 Л. 5.
10. Метрическая книга Всехсвятской церкви на Казачьем кладбище за 1918 год // ИАОО Ф. 16. Оп. 11 Д. 125 Л. 3 об.
11. Обвинительный акт о священнике Николае Савкине // ИАОО Ф. 1064 Оп. 2 Д. 16 Л. 5.
12. По материалам дела ИАОО Ф. 32 Оп. 1 Д. 276.
13. Подписка священника и членов приходского совета от мая 1922 г. // ИАОО Ф. 105 Оп. 1 Д. 121 Л. 43.

14. Постановление собрания прихожан Успенского Кафедрального собора от 2 февраля 1918 г. // ИАОО Ф. 1064. Оп. 2 Д. 16 Л. 27.
15. Представление отдела Юстиции Омского исполкома от 25 октября 1920 г. // ИАОО Ф. 27. Оп. 1 Д. 3 Л. 195.
16. Протокол Особого Сопещения при Омгубисполкоме от 15 декабря 1922 г. // ИАОО Ф. 32. Оп. 1 Д. 275 Л. 57.
17. Протокол собрания верующих села Локтинского, Калачинского уезда от мая 1922 г. // ИАОО Ф. 105. Оп. 1 Д. 121 Л. 41.
18. Прошение на имя епископа Киприана о присоединении тюремной церкви к городской церкви города Тюкалинска 18 мая 1920 года // ИАОО Д. 164. Оп. 1 Д. 13 Л. 6.
19. Прошение о выделении вина для совершения богослужений в домово́й церкви при бывшем Архиерейском доме от 27 марта 1920 г. // ИАОО Ф. 164. Оп. 1 Д. 9 Л. 303.
20. Рапорт благочинного 13 округа Омской епархии от 25 июня 1920 г. на имя епархиального архиерея // ИАОО Ф. 164. Оп. 1 Д. 15 Л. 129.
21. Расписка о передаче церковного имущества убежища № 1 протоиерею Николаю // ИАОО Ф. 269. Оп. 1 Д. 1 Л. 68.
22. Распоряжение Ольгинского Волисполкома // ИАОО Ф. 474. Оп. 1 Д. 1 Л. 6.
23. Распоряжение Омского губернского отдела управления от 25 июля 1923 г. // ИАОО Ф. 105. Оп. 1 Д. 241 Л. 65.
24. Сводки статистических данных по городам и уездам об обществах и группах верующих всех религиозных культов по Омской губернии // ИАОО Ф. 32. Оп. 1 Д. 143 Л. 1 об.-2.
25. Список адресов детских домов // ИАОО Ф. 318. Оп. 1 Д. 779 Л. 13.
26. Список зарегистрированных групп верующих // ИАОО Ф. 32. Оп. 1 Д. 289 Л. 3.
27. Список лиц, у коих отобраны подписки о невыезде из г. Омска без разрешения Следственной Комиссии до разбора их дел в Революционном Трибунале // ИАОО. Ф. 1064. Оп. 2. Д. 2. Л. 172.
28. Циркулярное письмо Омгубисполкома о единообразии договоров с религиозными организациями // ИАОО Ф. 32. Оп. 1 Д. 275 Л. 29.
29. Циркулярное распоряжение Адморгуправления НКВД РСФСР от 4 марта 1922 г. // ИАОО Ф. 105. Оп. 1 Д. 121 Л. 75.
30. Циркулярное распоряжение Омского губернского отдела Управления от 20 июня 1923 г. // ИАОО Ф. 105. Оп. 1 Д. 241 Л. 38 об.

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

1. База данных о жертвах политического террора в СССР. Компакт-диск. 3-е изд. НИПЦ «Мемориал». М., Звенья, 2005.
2. Василевский В. П., Сушко А. В. «Стражи революции»: органы ГПУ–ОГПУ в Омском Прииртышье: монография / В. П. Василевский, А. В. Сушко ; Минобрнауки России, ОмГТУ. Омск, Изд-во ОмГТУ. 2017.
3. Димитрий, бывш. арх. Томский // Православная энциклопедия. Том XV «Димитрий – дополнение к «Актам историческим»». М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2007. С. 71.
4. Забвению не подлежит. Книга Памяти жертв политических репрессий. Т. 6. Омск, Омское книжное издательство, 2002.



5. Тобольские епархиальные ведомости. 1918. № 16–17. Ч. неоф. С. 239
6. Известия ВЦИК от 27 сентября 1923 г. № 92.
7. Известия по Омской епархии. 1918. № 3 (август). С. 3.
8. Каиндина Г.В. О работе Омской губернской комиссии по изъятию церковных ценностей // Электронный ресурс. URL: <http://new.iaoo.ru/page/o-rabote-omskoj-gubernskoj-komissii-po-izjatiju-tserkovnyh-tsennošej> (дата обращения 12.04.2019).
9. Олихов Д.В., протоиерей. Временное Высшее Церковное Управление Сибири (1918-1920 гг.). Опыт церковного строительства в эпоху гражданского лихолетия. Санкт-Петербург. Изд. «Сатис». 2017.
10. Омская и Таврическая епархия // Н.В. Воробьева, А.М. Лосунов, прот. Дмитрий Олихов, свящ. Вячеслав Суховецкий. Православная энциклопедия. Том LII «Ной – Онуфрий» М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2018.
11. Омский Успенский кафедральный собор. Омск: Лео, 2008.
12. Поляков Ю.А. Гражданская война в России: возникновение и эскалация // Отечественная история. 1992. № 6.
13. «Приспело время подвига...». Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. о начале гонений на Церковь / сост. Н. А. Кривошева. М., Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012.
14. Свет. № 337, воскресный номер, 13 июня 1920, издание «Харбин».
15. Сизов С.Г. Крестные ходы в Омске в 1918–1919 годах как способ выражения гражданской позиции Церкви в условиях российской смуты // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2016 (1). №1. С. 125.
16. Спереди блажен муж... // Советская Сибирь. 1920. № 20. 29 января. С. 2.
17. Степанов (Русак) В., прот. Русская Зарубежная Церкви // Электронный ресурс. URL: <http://www.regels.org/Rusak.Russian-Church-1.htm>. (дата обращения: 12.05.2019)
18. Строго секретно. Омское Прииртышье в политических информационных сводках 1920 – 1930 гг. – Омск: ООО «Мир увлечений», 2011.
19. Суховецкий В.А. Жизнь православных приходов в 20-30 г. XX в. (обзор фондов Исторического архива Омской области) // Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции 25-26 апреля 2018 г.: сборник докладов \ Санкт-Петербургская духовная академия. Спб., Изд-во СПбПДА, 2018. С. 251.
20. Суховецкий В.А., иерей. К вопросу об изъятии церковных ценностей 1922 года в Омской губернии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (11). С. 345-349.
21. Феодосий (Процюк), митр. В вере ли вы? Житие и труды священномученика Сильвестра, архиепископа Омского. М., Воскресенье, 2006.
22. Цыпин В. Прот. История Русской Церкви 1917-1997. Серия «История Русской церкви». Том 9. М. изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1997.
23. Черказьянова И.В. Обновленчество в Сибири // Известия Омского государственного историко-краеведческого музея. 1994. №3. С. 168.
24. Шулдяков В.А. Декрет о свободе совести. Омск смутного времени. 15–21 февраля 1918 года // Иртыш. Альманах Омской писательской организации Союза писателей Российской Федерации. Вып. 1. Омск, 1998.

Рецензент: кандидат исторических наук В.Л. Данилов.

УДК 297



СОВРЕМЕННОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН В СФЕРЕ РЕЛИГИИ

*Иерей Алексей (Алексей) Игоревич Лупсяков,
магистрант Омской духовной семинарии*

Аннотация. В статье рассматривается современное законодательство Республики Узбекистан в сфере религии. Анализируются основные нормативно-правовые документы, направленные на предупреждение и противодействие распространению идеологии радикального ислама в регионе. Оценивается эффективность государственного законодательства о религии применительно к существующим экстремистским и террористическим угрозам в регионе.

Ключевые слова: ислам, экстремизм, терроризм, Узбекистан, законодательство, религия.

MODERN LEGISLATION OF THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN IN THE FIELD OF RELIGION

*Priest Alexy (Alexey) Igorevich Lupsyakov,
Master student of the Omsk Theological Seminary*

Abstract. The article deals with the modern legislation of the Republic of Uzbekistan in the field of religion. The article analyzes the main legal documents aimed at preventing and combating the spread of the ideology of radical Islam in the region. The effectiveness of state legislation on religion in relation to existing extremist and terrorist threats in the region is assessed.

Keywords. Islam, extremism, terrorism, Uzbekistan, legislation, religion

Современное законодательство Республики Узбекистан в сфере религии начинает формироваться еще в начале 1990-х гг. 14 июня 1991 г. был принят Закон № 289-XII «О свободе совести и религиозных организациях». В тридцати статьях содержались нормы, гарантировавшие гражданам осуществление их прав на свободу вероисповедания и отношения к религии, социальную справедливость и равенство независимо от их отношения и принадлежности к религии [2].

По существу этот документ во многом повторял основополагающие принципы свободы совести, заложенные в Законе СССР от 1.10.1990 г. № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях».

Закон Республики Узбекистан о религии в статье 3 закрепил за гражданами их право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Никаких ограничений, связанных с исповеданием религии или нахождением во вневероисповедном состоянии, не допускалось.

Статья 5 установила принцип отделения религии и религиозных организаций от государства, провозгласив равенство всех религий перед законом. Ни одна религия не могла иметь каких-либо преимуществ перед другой. Служители религиозных ор-



ганизаций получили право участвовать в политической жизни страны в отличие от самих религиозных организаций, политическая деятельность которых была запрещена.

В этой же статье указывалось на недопустимость использования религии в пропагандистских целях, направленных на разжигание межнациональной и межрелигиозной розни, вражды и ненависти.

Статья 6 подтверждала принцип отделения школы от религии и религиозных организаций. Как и в СССР, декларировалась невозможность нахождения религиозного образования в системе государственного образования. Зарегистрированные религиозные организации были вправе организовывать собственные учебные заведения, где имели право централизованно обучать религии, но при ряде условий. Так, лицо, преподававшее религиозное вероучение, было обязано иметь специализированное духовное образование и разрешение духовного управления на преподавательскую деятельность. Преподавание религии частным образом, вне учебных заведений или централизованных групп, не допускалось.

В свете активизации в Узбекистане в начале 1990-х гг. религиозных групп и движений радикального толка обращает на себя внимание глава II закона, посвященная различным аспектам бытования религиозных организаций в республике. Так, Статья 13 устанавливала порядок регистрации таких организаций. Стоит обратить внимание на один из пунктов данной статьи, в котором говорилось об отсутствии необходимости регистрации в органах юстиции тех религиозных организаций, чьи головные структуры находятся за пределами республики. Используя эту лазейку в законодательстве, в страну впоследствии беспрепятственно проникли «Исламское движение Узбекистана», «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами», а также отдельные группы, относящиеся к движениям «Талибан» и «Аль-Каида».

Закон Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях» также устанавливал права граждан и религиозных организаций, связанные со свободой вероисповедания, определял имущественное положение, порядок трудовых отношений в религиозных организациях.

Статья 28 гласила, что всеми вопросами, связанными с исповеданием религии и деятельностью религиозных организаций, занимаются Комитет по делам религий при Кабинете министров Республики Узбекистан, а также областные хокимы, наделенные для этого всеми необходимыми полномочиями.

Таким образом, перед нами документ, в котором, на первый взгляд, была принята попытка максимально полно отразить все возможные свободы в части беспрепятственного исповедания религии.

Однако, как показала практика, государство оказалось не готовым вводить столь максимальную свободу вероисповедания. Это было связано, главным образом, с активизацией деятельности групп и движений, представлявших нетрадиционный ислам, а также нарастанием угрозы распространения идеологии исламского экстремизма.

Через год, 8 декабря 1992 г. в Узбекистане после двухмесячного всенародного обсуждения была принята Конституция. С одной стороны, необходимость ее принятия бесспорна, ведь это главный юридический документ, на котором базируется вся правовая система того или иного государства. С другой, как уже отмечалось ранее, все более нарастающая угроза создания исламского государства и смены действу-



ющей власти сделали жизненно необходимым юридическое закрепление государственной позиции по выше обозначенному вопросу.

Данная позиция отчетливо прослеживается в статьях 7 и 52 Конституции Республики Узбекистан, согласно которым, в частности, запрещалось создание и деятельность структур, альтернативных государственным, а также создание политических партий, деятельность которых была направлена на изменение конституционного строя, пропаганду войны, вражды, ненависти по национальным и религиозным мотивам.

Таким образом, государство отчетливо дало понять, что отныне все группы и движения, будь то политические или религиозные, ставящие перед собой цели политического содержания (что собственно характерно для объединений экстремистской направленности), преступны и незаконны.

С принятием Конституции усиливается борьба против любых проявлений религиозного экстремизма в республике, государство устанавливает контроль за деятельностью мусульманских организаций.

Как отмечают некоторые авторы, в Конституции государственная власть обозначила свою стратегию борьбы с нетрадиционным исламом – тотальное истребление экстремизма и терроризма на территории Узбекистана любой ценой [7, с. 24].

Дальнейшая активизация экстремистских сил в рассматриваемом регионе и появление более крупных исламских организаций радикального толка привели к корректировкам в законодательстве о религии, направленным, в первую очередь, на установление жесткого государственного контроля за деятельностью мусульманских общин.

1 мая 1998 г. вышла новая редакция Закона «О свободе совести и религиозных организациях» [1]. Обращают на себя внимание те изменения, которые произошли в ряде статей.

Так, статья 5 запретила прозелитизм – действия, направленные на обращение верующих из одной конфессии в другую. Также была запрещена какая бы то ни было миссионерская деятельность. Ни первая, ни вторая нормы ранее в Законе предусмотрены не были.

Статья 7 запретила включать религиозные дисциплины в учебные программы системы образования. Причем, данный запрет, не получивший официальных комментариев, впоследствии истолковывался не только как запрет применительно к светской системе образования, но и оказался в некоторых случаях применяем к отдельным религиозным учебным заведениям, в частности, к мусульманским. Это происходило в тех случаях, когда у властей возникали подозрения в том, что в стенах медресе и мектебов готовят последователей радикального ислама.

Как мы помним, в статье 9 содержался запрет на религиозное обучение в частном порядке. Однако ранее никакого наказания за нарушение этой нормы не было. С появлением Закона 1998 г. в Административный и Уголовный кодексы были внесены изменения, согласно которым первичное нарушение статьи 9 каралось 15 сутками ареста (статья 241 АК РУз), а повторное нарушение влекло уже применение статьи 229.2 УК РУз с назначением наказания до 3 лет лишения свободы.

Уже в начале 2000-х гг. серьезной корректировке подверглась статья 19, в которой было обозначено условие доставки и реализации в республике продукции религиозного содержания, изданной за рубежом, а также произведенной непосред-



ственно в Узбекистане. Отныне ее распространение оказывалось возможным только после проведения экспертизы ее содержания, проводимой Комитетом по делам религий при Кабинете министров РУз.

Религиозные материалы, подлежащие распространению, должны иметь отметку «разрешено Комитетом по делам религий» или «рекомендовано Комитетом по делам религий».

В этой же статье особо указывалось, что изготовление, хранение и распространение продукции религиозного содержания, содержащей идеи религиозного экстремизма, сепаратизма и фундаментализма, не допускается. Нарушение данного пункта влечет за собой ответственность по статье 244 УК РУз.

Террористические акты, произошедшие в Ташкенте в феврале 1999 г., привели к ужесточению законодательства в сфере религии. 15 декабря 2000 г. был принят Закон «О борьбе с терроризмом», в котором законодатель попытался учесть по возможности все, что было связано с этим страшным явлением.

Так, в статье 1 обозначались основные понятия, использовавшиеся в документе. Среди них – заложник, терроризм, террорист, террористическая группа, террористическая организация, террористическая деятельность и т.п.

Здесь интересными оказываются понятия «террорист» и «террористическая деятельность». Согласно букве закона «террорист» – это «лицо, участвующее в осуществлении террористической деятельности, а также осуществившее выезд за границу либо передвижение через территорию Республики Узбекистан для участия в террористической деятельности».

Под «террористической деятельностью» понимается «деятельность, включающая в себя организацию, планирование, подготовку и осуществление террористической акции, подстрекательство к террористической акции, создание террористической организации, вербовку, подготовку и вооружение террористов, их финансирование и материально-техническое обеспечение» [3].

Как мы видим, в обоих случаях дана максимально разносторонняя трактовка вышеназванных понятий, что дает, на наш взгляд, возможность более широкого применения данного закона на практике.

Обращает на себя внимание статья 4 рассматриваемого Закона. Помимо провозглашения неотвратимости наказания как одного из принципов борьбы с терроризмом, указывается и возможность сочетания гласных и негласных (читай – не совсем законных – *прим. автора*) методов борьбы с терроризмом.

Рассматриваемый юридический документ обозначил достаточно обширную линию государственных институтов, чьей задачей является обеспечение государственной безопасности в сфере предупреждения, профилактики и противодействия угрозам экстремизма и терроризма в Республике Узбекистан. Среди них Служба национальной безопасности (СНБ), Министерство внутренних дел, Министерство обороны, Министерство по чрезвычайным ситуациям, Генеральная прокуратура [10, с. 712].

В 2003 г. Узбекистан присоединился к Шанхайской конвенции «О борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом». Ранее этот документ был подписан Россией, Китаем, Казахстаном, Кыргызстаном и Таджикистаном.

Участие в конвенции предполагает осуществление сотрудничества в части обмена информацией, выполнения запросов о проведении оперативно-розыскных

мероприятий, принятия мер по предупреждению, выявлению и пресечению на территории своего государства действий террористического, сепаратистского и экстремистского характера и т.д. [6].

Тотальный контроль за деятельностью исламских религиозных организаций, жесткие меры борьбы с любыми проявлениями экстремизма и терроризма в республике привели к тому, что начиная с 2009 г. в Узбекистане не было зарегистрировано ни одного террористического акта. Этому, безусловно, способствовало дальнейшее ужесточение государственного законодательства в сфере религии.

Одним из последних законодательных актов, касающихся борьбы с радикальным исламом, является Закон «О противодействии экстремизму», принятый летом 2018 г.

Обращает на себя внимание тот факт, что Узбекистан стал последней среднеазиатской страной, где был принят соответствующий юридический акт. На территории бывшего СНГ впервые такой закон был принят в 2003 г. в Таджикистане.

Анализ вышеназванного документа позволяет утверждать, что в законе получил максимальное отражение весь практический опыт успешного противодействия исламскому экстремизму в Республике Узбекистан.

Все формулировки закона, его понятия и определения предельно точны. Так, статья 3 дает, на наш взгляд, максимально полное, отражающее узбекские реалии, определение экстремизма как выражение крайних форм действий, направленных на дестабилизацию общественно-политической обстановки, насильственное изменение конституционного строя Республики Узбекистан, насильственный захват власти и присвоение ее полномочий, возбуждение национальной, расовой, этнической или религиозной вражды [4].

В этой же статье дается определение понятия «экстремистская деятельность». Оно оказывается настолько широким, что позволяет применять как соответствующую статью, так и закон в целом в отношении организаций, вызывающих любое подозрение государственных служб, ответственных за национальную безопасность.

Как и в случае с террористическими организациями, экстремистские группы и движения признаются таковыми только после вступления в силу соответствующего решения суда. Однако в статье 19 Закона «О противодействии экстремизму» отдельно указывается, что в случае признания организации экстремистской запрету подлежит не только ее деятельность, но и нахождение на территории Узбекистана иностранных граждан и лиц без гражданства в качестве представителей данной организации, распространение материалов запрещенной организации, проведение массовых мероприятий, а также участие в них представителей запрещенной организации [4].

Статьей 11 настоящего закона запрещено ввозить, хранить, распространять и демонстрировать материалы экстремистского содержания на территории республики. Подчеркивается, что если запрещенные материалы размещены в сети Интернет, то доступ к ним может быть заблокирован по решению суда.

Статья 14 гласит, что Министерство юстиции и Верховный Суд на своих официальных страницах в сети Интернет обязаны публиковать перечень организаций, в отношении которых имеется вступившее в законную силу решение суда о признании их экстремистскими и запрете их деятельности на территории Республики Узбекистан.



С выходом Закона «О противодействии экстремизму» были ужесточены и ряд статей Уголовного кодекса, предусматривающих строгие меры наказания за экстремистскую и террористическую деятельность.

Так, статья 155 определяет наказание за терроризм. Совершение террористического акта, повлекшего смерть человека или нанесение тяжких увечий, влечет лишение свободы от пятнадцати лет до пожизненного срока заключения.

Несообщение информации о достоверно готовящемся террористическом акте или совершенном преступлении аналогичного характера, повлекшем смерть человека и иные тяжкие последствия, согласно статье 155-1, наказывается лишением свободы от пяти до семи лет.

Статья 155-2 устанавливает наказание в виде лишения свободы от пяти до семи лет за прохождение обучения в целях осуществления террористической деятельности (приобретение теоретических и практических умений и навыков, обучение обращению с оружием, взрывчатыми и отравляющими веществами и т.п.), равно как выезд за границу или передвижение через территорию Узбекистана с целью участия в террористической деятельности.

Также данная статья содержит меры наказания – от восьми до десяти лет – за вербовку лиц в целях последующего осуществления террористической деятельности.

Для противодействия идеологии радикального ислама в части возбуждения национальной, расовой, этнической или религиозной вражды Уголовный кодекс содержит статью 156, предусматривающую наказание в виде лишения свободы от пяти до десяти лет.

Любые призывы экстремистов к созданию исламского государства посредством смены существующего конституционного строя и свержения законно избранного президента и правительства, самовольного захвата власти и создания структур, альтернативных государственным, нарушение законодательства о религии подпадают под действие сразу нескольких статей:

- статья 159 – Посягательство на конституционный строй Республики Узбекистан (наказание в виде лишения свободы на срок от пяти до десяти лет за публичные призывы к изменению конституционного строя, а также от десяти до двадцати лет – за попытку захвата власти);

- статья 216 – Незаконная организация общественных объединений или религиозных организаций и участие в их деятельности (наказание на срок до пяти лет лишения свободы);

- статья 216-2 – Нарушение законодательства о религиозных организациях (осуществление нелегальной религиозной деятельности, в том числе миссионерской, прозелитизм могут привести к лишению свободы сроком на три года);

- статья 244-2 – Создание, руководство, участие в религиозных экстремистских, сепаратистских, фундаменталистских или иных запрещенных организациях (лишение свободы на срок от пяти до пятнадцати лет; те же действия, повлекшие тяжкие последствия; а также вовлечение несовершеннолетнего, наказываются лишением свободы на срок от пятнадцати до двадцати лет) [5].

Анализ действующего в Республике Узбекистан законодательства в сфере религии позволяет согласиться с выводами некоторых авторов о том, что в настоящее время Узбекистан является государством, проводящим жесткую политику по отно-



шению к религии в ее самых радикальных проявлениях [8, с. 70-71].

По сравнению с другими среднеазиатскими республиками, Узбекистан сумел сформировать гораздо более эффективное религиозное законодательство, позволяющее быстро реагировать на возникающие угрозы и принимать меры в отношении лиц и объединений, подозреваемых в организации и осуществлении экстремистской и террористической деятельности.

Однако есть и обратная сторона этого процесса. В Узбекистане до сих пор существует негласная практика, согласно которой наказывают не только тех, кто непосредственно причастен к экстремистской или террористической деятельности, но и их родных и близких.

Использование широких формулировок в определении экстремизма и терроризма и связанной с этими понятиями деятельности создает основу для проведения репрессий в отношении лиц и религиозных организаций, неугодных государственной власти.

Незаконные аресты и лишения свободы родственников террористов и экстремистов, нарушения законодательства в сфере религии со стороны государственных структур приводят к тому, что Узбекистан часто фигурирует в аналитических отчетах, посвященных мониторингу свободы вероисповедания в странах мира, как страна, являющаяся нарушителем свободы совести.

Тем не менее, стоит согласиться с утверждением Г.Б. Романовского о том, что отсутствие террористической активности на протяжении последнего десятилетия в условиях непростой социально-экономической и политической обстановки в стране свидетельствует об эффективности государственного законодательства в сфере религии по предупреждению и противодействию распространению идеологии радикального ислама в регионе [9].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Закон Республики Узбекистан от 1 мая 1998 г. № 618-1 «О свободе совести и религиозных организациях». [Электронный ресурс]. Режим доступа: [<https://www.legislationline.org/ru/documents/id/18436>]. Дата обращения: 12.03.2019.
2. Закон Республики Узбекистан от 14 июня 1991 г. № 289-XII «О свободе совести и религиозных организациях». [Электронный ресурс]. Режим доступа: [[https://nrm.uz/contentf?doc=66105_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_14_06_1991_g_n_289-xii_o_svbode_sovesti_i_religioznyh_organizacijah_\(staraya_redakcija\)](https://nrm.uz/contentf?doc=66105_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_14_06_1991_g_n_289-xii_o_svbode_sovesti_i_religioznyh_organizacijah_(staraya_redakcija))]. Дата обращения: 12.03.2019.
3. Закон Республики Узбекистан от 15 декабря 2000 г. № 167-II «О борьбе с терроризмом». [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://nrm.uz/contentf?doc=8675_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_15_12_2000_g_n_167-ii_o_borbe_s_terrorizmom]. Дата обращения: 16.03.2019.
4. Закон Республики Узбекистан от 30.07.2018 г. № ЗРУ-489 «О противодействии экстремизму». [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://nrm.uz/contentf?doc=550887_&products=1_vse_zakonodatelstvo_uzbekistana]. Дата обращения: 16.03.2019.



5. Уголовный кодекс Республики Узбекистан от 22.09.1994 г. № 2012-XII. (с изменениями и дополнениями) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://continent-online.com/Document/?doc_id=30421110#pos=1;-77]. Дата обращения: 12.03.2019.

6. Шанхайская конвенция «О борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом». [Электронный ресурс]. Режим доступа: [<http://www.lex.uz/docs/2066678>]. Дата обращения: 12.03.2019.

7. Егоров Е.Н. Стратегия борьбы с терроризмом и религиозным экстремизмом Республики Узбекистан // *Фундаментальные и прикладные исследования в современном мире*, 2014. Т. 3. № 5.

8. Лаумулин М. Религиозная ситуация и угроза религиозного экстремизма в Центральной Азии // *Центральная Азия и Кавказ*, 2012. Т. 15. № 1. С. 70-71.

9. Романовский Г.Б. Правовые основы противодействия терроризму в Республике Узбекистан // *Наука. Общество. Государство*, 2018. Т. 6. № 2 (22). Электронный журнал.

10. Сафарова Г.Ф. Механизмы преодоления исламского экстремизма в контексте обеспечения национальной безопасности стран Центральной Азии // *Постсоветские исследования*, 2018. Т.1. № 7.

Рецензент: кандидат исторических наук В.Л. Данилов.

УДК 343.833



ТЮРЕМНОЕ СЛУЖЕНИЕ ПО УЧЕНИЮ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

*Протоиерей Алексей (Альгердас) Петрасович Айжинас,
магистрант Омской духовной семинарии*

Аннотация. В статье рассматриваются библейские основания и святоотеческие воззрения на тюремное служение Православной Церкви, а также вопросы, относящиеся к практике тюремного служения Русской православной церкви в местах лишения свободы, обозначаются задачи священнослужителей, совершающих тюремное служение в соответствии с правовыми нормами уголовно-исполнительной системы России.

Ключевые слова: Русская православная церковь, тюремное служение, право, церковь и общество.

PRISON MINISTRY ACCORDING TO THE TEACHING OF THE ORTHODOX CHURCH

*Archpriest Alexy Aiginas
Master student of the Omsk Theological Seminary*

Abstract. The article discusses the biblical foundations and patristic views on the prison ministry of the Orthodox Church, also the article deals with Russian Orthodox Churches in prisons and prison camps across Russia. The author concentrates on practical issues of priests needed to be resolved under legal regulations of penal system of Russia.

Key words: Russian Orthodox Church, church in prisons, law, church and society.



Учение Православной церкви о социальном служении основывается на делах милосердия, раскрытых в беседе Христа с учениками о втором пришествии и кончине мира. Иисус Христос открывает путь в Царствие Божие через исполнение добрых дел по отношению к ближнему, в том числе и через посещение находящихся в узах:

- я алкал, и вы дали мне есть,
- я жаждал, и вы дали мне пить,
- был странником, и вы приняли меня,
- был наг, и вы одели меня,
- был болен, и вы пришли ко мне,
- в темнице был, и вы посетили меня. (Мф. 25, 31-46).

Исполнение этого долга любви по отношению к ближним, находящимся в заключении, вводит в Царство Отца небесного и напротив, невнимательное отношение к исполнению этого долга любви в отношении братьев, попавших в заточение, представляет упущением, за которое угрожает отвержением из числа сынов Царствия и мукою вечною. Как мы видим, всякое участие в деле облегчения страданий узников,



любое доброе дело для них Господь относит к Самому Себе и, напротив изливает гнев Свой на всякую холодность и невниманье, видя в этом оскорбление Себя. Через эти заповеди верующим дается сильный побудительный мотив для участия в делах милосердия и сострадания по отношению к узникам.

Заповедь Христа о посещении узников предполагает посильное участие в деле утешения в узах находящихся. Вот как об этом пишет великий учитель Церкви, Константинопольский архиепископ Иоанн Златоуст (347-407 гг.): «Господь не сказал: «Я был в темнице, и вы освободили Меня», хотя узнику требуется освобождение, однако Господь, будучи снисходителен, требует от нас того, что нам по силам» [4, с. 795]. Бог хочет, чтобы всякий томящийся в узах имел бы утешение по слову святителя Иоанна Златоуста: «Не то нам заповедано, чтобы миловать добрых людей и наказывать злых, но всем оказывать человеколюбие» [3, с. 401].

Но самое важное, по мысли святых отцов, это то, что Господь Иисус Христос пришел для избавления узников не из темницы заключения физического тела, но главное, для освобождения человека из темницы греха. В своем слове после освящения храма пресвятой Богородицы «Взыскание Погибших» при замке пересыльных арестантов святитель Филарет (Дроздов) поучил, что в темнице для преступника совершается одна и та же божественная Литургия, что и для остальных людей.

Священное писание как Ветхого, так и Нового Заветов, имеет множество повествований о содержащихся в узах, об их преобразении душевном, а порой и чудесном освобождении из уз. Но особое место занимают события на Голгофе, где между двумя разбойниками на Кресте страдает Иисус Христос. В образе благоразумного разбойника нам показана как и сама цель тюремного служения узникам, так и пример глубокого покаяния самих осужденных.

По церковному преданию нам известны имена этих разбойников, по правую руку от Христа был распят разбойник по имени Гестас, а по левую – Дисмас. Во время своих крестных страданий Господь произносит свою удивительную молитву любви за распинающих Его: «Отче! Прости им, ибо не ведают, что творят» (Лк. 23, 34). Оба разбойника знали о том, кто страдает вместе с ними на Голгофе, и Дисмас, зная об этом, взывает ко Христу с просьбой, даже более с претензией, исполненной горечи и обиды: «Если ты Христос, спаси себя и нас» (Лк. 23, 39).

На другого разбойника безропотное терпение и незлобие на распинателей, показанные Христом, отозвались в сердце глубоким покаянием, которое он начинает с увещания своего товарища. Познавши справедливость своего наказания, разбойник вспоминает Бога, обращается со словами вразумления к злословящему распятого рядом с ним Христа: «Или ты не боишься Бога?» (Лк. 23, 41). Вот первое слово грешника кающегося – слово о Боге. Тем самым в душе разбойника раздался голос совести, открывающий ему путь покаяния. Ощущая в своей душе Страх Божий, разбойник, желая спасения и своему товарищу, пытается внушить то же чувство, что и у него. Заботясь о спасении своей души, он заботится и об участии второго разбойника, то есть миссионерствует.

В этом поступке ярко выражено состояние самоотвержения, хоть и сам страдает, терпя невыносимую боль, но желает спасения и другому, на те же муки обреченному, взывая и к его религиозному сознанию: «Мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а он ничего худого не сделал» (Лк. 23, 41).

Этими словами разбойник подчеркивает справедливое осуждение за свои преступления как себя самого, так и своего товарища, чьи преступления были ему, видимо, известны. Обвинение произносится без всякого на то принуждения, грехи осознаны и открыто исповеданы. Поэтому он терпит свою казнь со всяким смирением и без ропота, а не требует от Спасителя, который «ничего худого не сделал» (Лк. 23, 41), чтобы он и себя спас и их снял с креста. Видя рядом с собой невинно страдающего Христа, осознавая свою греховность, разбойник смиренно просит: «Помяни меня, Господи, когда придешь во Царствие Твое!» (Лк. 23, 42). Здесь мы видим молитву благоразумного разбойника, осознавшего, что страдающий рядом с ним Христос не просто человек, а Бог и, выражая свое глубокое самоосуждение, просит Господа не забыть о нем. «Помяни меня, Господи», то есть вспомни обо мне, когда ты придешь и как Царь воцаришься над миром в своем царстве.

Необходимо отметить то, что Христос на этот вопль кающегося разбойника отвечает обетованием: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 43), в то время как на прочее злословие народа не отвечал ни единым словом. Покаяние разбойника и его искренняя молитва, способствует тому, что он принимает от Бога больше милостей, чем просил. В тот же день Спаситель ввел душу благоразумного разбойника в райские обители.

Другой же разбойник, принявший одинаковые муки как со своим товарищем, так и с Божественным страдальцем, остался в своем греховном состоянии. Для него Спаситель виновен в преступлении, за что и казнен, и даже увещания другого разбойника не производят должного воздействия на погибшую душу. Остается для него непонятным и то терпение, с которым Господь переносит тяжкие муки, он желает только одного – «Если Ты Христос, спаси себя и нас» (Лк. 23, 39). И это желание физического спасения от страданий, а не для исправления своей жизни. Не тронул его пример и раскаявшегося разбойника, не обещание после этого для него райских обителей. Душа, погруженная в отчаяние, не слышит голос Божий и в этом состоянии раздаются только ропот и хула.

Христос, распятый между двумя преступниками, явил себя мерой, определяющей правду, святитель Иоанн Златоуст пишет: «Спаситель между двумя разбойниками являлся как бы весами правды, на которых взвешивались вера и неверие, правда и неправда. Началось взвешивание, и вот, отягощаемый неверием, повлекся вниз, а другой, облегчаемый верою, поднялся вверх» [3, с. 800-802].

В этом событии для христианина раскрывается главный смысл тюремного служения, заключенный не только в социальном аспекте, но главное в деле духовного преобразования. Посещение тюрем нередко сводится к решению социально-бытовых проблем, данный аспект ярко выражен в христианских церквях запада как католических, так и протестантских.

В Православной церкви акцент в служении перенесен с телесного на духовное, не исключая первого, приоритет ценности перенесен на второе, потому как насколько душа больше тела, настолько больше должна быть наша забота о ней. Патриарх Московский Кирилл (Гундяев) говорил, что даже самая развитая система общественных отношений неспособна повлиять на внутреннее состояние человека. Именно поэтому основная проблема человеческого бытия заключается в человеческой душе.

Существенную часть принятым на Себя служением составляет призвание отверженных и спасение погибающих: «Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти



погибшее (Лк. 19, 10). Именно эти люди, которые заблудились на жизненном пути и приблизились к своей гибели, являются особым предметом Его заботы и попечения: «Нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18, 14), «Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 13).

В Евангелии ярко выражена забота Бога о спасении погибающих в притчах таких как, например, притча о добром пастыре, который имеет сто овец, и если одна из ста заблудится, то пастырь, не задумываясь, отправляется на ее поиски, оставляя девяносто девять, и не успокаивается пока потерянная овца, не будет найдена. Также притча о жене, которая имея десять драхм, потеряв одну с вожженным светильником выметает весь дом и ищет до тех пор, пока не найдет свою потерю.

В обоих случаях и пастырь с овцой, и жена с драхмой не оставляют без радостных вестей и своих друзей и соседей, они делятся с ними своей радостью – радостью возвращения потерянного. И эта найденная потеря для нашедших становится дороже и приятней того, что было у них в руках, хотя она составляла незначительную часть последнего. «Так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии». (Лк. 15, 1-10). Не применимо ли это и к тем преступникам, которых общество лишает свободы?

Не без промыслительного действия Божьего попускаются узы, темницы, болезни и бедствия. Митрополит Макарий Невский писал: «Бог определил, чтобы на земле были власти и суды, чтобы воры и обидчики были судимы властями и наказуемы, чтобы важные преступники, убийцы принимали суд от царей, лишаемы были Родины, томилась в неволе на месте изгнания, заключаемы до смерти в тюрьму или наказуемы смертью. Кто избегнет суда человеческого, того постигнет Суд Божий» [7, с. 8].

Не без пользы для души узников должны проходить эти скорби, потому как они способствуют пробуждению души человека от сна греховного. «Так, лишение или ограничение свободы дает человеку, поставившему себя вне общества, возможность переоценить собственную жизнь, дабы вернуться на свободу внутренне очищенным» [10, с. 45].

В понимании церкви нахождение в узах является врачевством по отношению к человеку, преступившему закон, как писал протоиерей Владислав Цыпин: «В церковном понимании наказание преступника, заключается в том, что главная цель их не в возмездии и даже не в ограждении церковного народа от преступных деяний, а во врачевании болезненных состояний души самих грешников» [19, с. 393]. В библейской истории известны случаи, когда даже цари попадали в темницу. В качестве примера можно вспомнит иудейского царя Манассию, которому Бог за его грехи попустил попасть в плен и находиться в темнице (2 Пар. 33, 11).

А.П. Лопухин писал по этому поводу: «Иегова наказал Манассию за грехи его нашествием военачальников царя Ассирийского, которые пленили Манассию, и в цепях отвели его в Вавилон. В плену Манассия раскаялся и испросил прощение у Бога и был возвращен в Иудею...» [6, с. 561-562].

Так же и Иосиф в Египте отправляет своих братьев в темницу, которые продали его в рабство и именно в темничных узах братья осознали свой грех и пришли к покаянию: «точно мы наказываемся за грех против брата нашего; мы видели страдание души его, когда он умалял нас, но мы не стали слушать, и вот нас постигла эта беда» (Быт. 42, 21).

Пребывая в заключении, христианин должен понимать, что его пребывание не случайно. Наступает время осмысления своей жизни. По учению Церкви, потерпеть наказание за зло сотворенное человеку лучше на земле, по отшествии в мир иной терпеть придется большие муки.

Но как быть тем, которые страдают безвинно? Как осознать и принять им, что и в этом случае не без промысла Божьего послано испытание. Для примера стоит вспомнить оклеветанного и несправедливо осужденного целомудренного Иосифа, который был оклеветан женой царедворца Потифара и брошен в темницу. И как за безропотное и доброе поведение Бог освободил его от уз и более того Иосиф становится правой рукой фараона и первым после него лицом в государстве (Быт. 41, 40). Оклеветанный и ложно обвиненный находился в темнице преподобный Ефрем Сирийский. И это положило начало еще более внимательного отношения к себе и, выйдя на свободу, он, удалившись в пустыню к отшельникам стал одним из величайших христианских подвижников.

Для христианина душеспасительным является посещение заключенных в тюрьмах. Святитель Иоанн Златоуст, сравнивая тех, кто посещает зрелища с посещающими темницы: «И там, и тут они видят страсти в явной форме, но после зрелищ наблюдатель выходит подобно волнуемому морю, а после посещения темницы посетители «приобретут глубокое спокойствие». Скорбь, произведенная зрелищем узников, потушает всякий такой (плотской) огонь. Кто вышел от узников, с тем, если бы и встретила какая-либо блудная и бесстыдная женщина, она не причинит ему никакого вреда. Сделавшись уже как бы невинным, он не будет уловлен сетями ее взоров, потому что вместо бесстыдных ее взоров будет тогда перед очами его страх суда» [3, с.400].

Таким образом, мы видим, что посещение узников помогает христианину справиться со своими собственными страстями. «Итак, представь... сколько мы сделаем добра и содержащимся в темницах, и себе самому, если будем постоянно обращаться с ними и станем употреблять на это все время, которое проводим в безвременных и пустых занятиях» [3, с. 403]. Так же и царь Соломон пишет: «Лучше ходить в дом плача... нежели ходить в дом пира» (Екк. 7,2).

Иоанн Златоуст в своих беседах писал: «Легко пройдут через огонь ноги, ходившие в темнице для Христа: не испытают тяжести уз руки, касавшиеся Его связанного» [4, с. 396].

В обществе нередко бытует мнение о том, что попавшие в тюрьмы люди, уже потерянные для него, но если каждая «душа по природе – христианка», говорил апологет Тертулиан, то и даже для закоренелого рецидивиста найдется нечто, что может вызывать сочувствие [16]. И всякий, казалось бы, потерянный для рая человек обретается Богом, и радуются небеса об одном более нежели о девяносто девяти.

Кроме того, нам известны случаи и в Священном писании, и в житийной литературе, когда в темницу попадали люди действительно ни в чем не повинные либо оклеветанные, или по недоразумению, такие как праведный Иосиф, проданный своими братьями в рабство и, по ложному обвинению жены египетского царедворца Потифара, брошенный затем в темницу (Быт. 39, 20). Пророк Иеремия, который открыто и смело возвещал развращенному народу иудейскому суды и угрожающие казни Божии за что и был отправлен в узы (Иер. 30, 2). Святой Иоанн Креститель, обличавший Ирода в незаконном сожителстве с женой брата своего Иродиадою, был брошен в



темницу, где и принял мученическую кончину без всякого суда (Мф. 24,3). В темнице находились святые апостолы (Деян. 5, 18), среди них и апостол Петр (Деян. 16, 23, 24). Господь Иисус Христос перед своими страданиями и крестной смерти провел время в темнице и телесно испытал на себе и узы темничные, и жестокие издевательства, суд незаконный смертный приговор и позорную смерть на кресте. Таким образом, мы видим, что Иисус Христос сделался узником за нас и нашего ради спасения.

Всякий человек преступает черту закона Божьего, каждый совершает грехи, даже если эти его преступления не подлежат наказанию в соответствии с законами государства [9, с. 58]¹. Но существует внутренний закон совести – голос Божий внутри человека, и церковь возводит в разряд греха не только само деяние, но даже и мысль, и желание: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх.20.17). Вот как раскрывает смысл этой заповеди святитель Николай Сербский: «Как только ты пожелал чужого, ты уже впал в грех. Теперь вопрос в том, опомнишься ли ты, спохватишься ли, или и дальше станешь катиться вниз по наклонной плоскости, куда тебя привело твое хотение?»

Желание – это семя греха. Греховный поступок – это уже урожай от посеянного и возросшего семени» [17].

Даже если человек и явно не согрешает, но за тайные грехи также может быть осужден Высшим судом. Спасение человека в Православной Церкви мыслится как общая жизнь всей церкви, каждый член ее составляет единое тело – Тело Христово. И в этом организме незримо действуют духовные связи между его членами и получают благодатную силу от Главы Церкви для исцеления и созидания себя в любви. Поэтому особое значение в деле покаяния преступника имеет участие членов Церкви Христовой, тех кто, пожелав исполнять заповедь о посещении в темнице. Они становятся как бы донорами, переливающими свою здоровую кровь в больной организм.

Литургическая жизнь Православной Церкви так же наполнена заботой о заключенных. В течение суточного круга богослужения на вечерне, утрени и Литургии в храмах возносятся молитвенные прошения: «О плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных, и о спасении их, Господу помолимся» [15, с. 14]. В чинопоследовании Литургии Василия Великого имеется особое прошение об узниках: «Помяни, Боже, на судищи, и в рудах, и в заточениях...» [11, с. 127].

Исполняя ежедневное утреннее и вечернее молитвенное правило, мы также вспоминаем о находящихся в узах: «Спаси, Господи, и помилуй сущия в болезни и в печалях, бедах же и скорбех, обстояниях и плененных, темницах же и заточениях изрядно же в гонениях», «Помяни, Господи, братьев наших плененных и избави я от всякого обстояния» [13, с. 20, 39].

В Требнике Православной Церкви написана особая служба «О в темницах и в заточении сущих многих, или о едином» [18, с.315-318]. Здесь при совершении Литургии указаны: специальная молитва на проскомидии, на великой ектении стоит дополнительное прошение, после малого входа особые тропарь и кондак, чтение из

¹«Всякое преступление Церковь считает грехом, но не всякий грех государство считает преступлением. Грех – нравственная несправедливость или неправда, нарушение Божественного закона; преступление – неправда противообщественная, нарушение закона человеческого. Преступление есть деяние, которым одно лицо причиняет материальный вред или наносит нравственную обиду другому. Грех – не только деяние, но и мысль о деянии, которым грешник может причинить материальный или нравственный вред не только своему ближнему но и самому себе».

Священного Писания книги Деяний святых апостол (Зач. 29 (гл. 12, ст. 1-11)) и Евангелия от Иоанна (Зач. 31 (гл. 8, ст. 31-36)), на сугубой ектении дополнительные прошения и причастен.

Кроме того, синодальным отделом по тюремному служению разработано чино-последование «Недели молитвы», которое совершается в храмах при исправительных учреждениях и включает в себя особые молитвенные последования на каждый день недели;

1 день – «О заключенных под стражу»;

2 день – «Об исполнении правосудия»;

3 день – «Об углублении заботы о жертвах преступлений»;

4 день – «Об умножении любви в семьях заключенных»;

5 день – «О возвращении бывших заключенных в гражданское общество»;

6 день – «О сотрудниках уголовно-исполнительной системы» (о сотрудниках учреждений уголовно-исполнительной системы, курсантах учебных заведений ФСИН России, ветеранах УИС, а также всех работниках правоохранительных органов – судопроизводства, следствия, прокуратуры и полиции Министерства внутренних дел);

7 день – «О тюремных священнослужителях и о всех содействующих осуществлению миссии тюремного служения Церкви» (о тюремных священнослужителях, несущих пастырское служение в учреждениях УИС, штатных сотрудниках религиозных организаций, занимающихся тюремным служением, сотрудниках реабилитационных центров в сфере тюремного служения, о волонтерах, жертвователях и всех содействующих осуществлению тюремного служения Русской Православной Церкви) [8].

Мы видим, что Церковь в рамках этой акции включает в молитвенное поминовение всех участников процесса. В литургической жизни Церкви просматривается еще одна интересная мысль, относящаяся к тюремному служению. Она выражает состояние души человека, находящегося в плену греха. На вечернем богослужении звучат слова из 141 псалма: «Изведи из темницы душу мою» (Пс. 141, 8). Эти слова царя Давида каждый христианин относит непосредственно к своему внутреннему состоянию.

После грехопадения прародителей мы все впали в состояние узников в темнице наших страстей и греха и после смерти участь нераскаянных грешников – бесконечное томление в адских узах. Но искупительная жертва Иисуса Христа и его Воскресение разрушает это состояние человека «Снизшел еси в преисподняя земли и сокрушил еси веревы вечныя, содержащая связанная Христе...» (канон Пасхи), то есть сошел в ад и разбил засовы, которые удерживали во веки заключенных в аду [5, с. 467].

Перед тем как причаститься на Божественной Литургии Тела и Крови Христовых мы произносим слова молитвы Василия Великого «Приими убо и мене, Человеколюбче Господи, яко разбойника» [13, с. 135]. То есть христианин не должен приступать к Причастию Святых Тела и Крови Христовых, ведущих в жизнь вечную, если не уподобится покаявшемуся благоразумному разбойнику: «Но яко разбойник исповедаю Тя: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем» [13, с. 147-148].

В узах рождались высокие образцы молитвы. В качестве примера можно привести молитву царя Манассии, которая читается во время великого повечерья [20, с. 201]². Эту молитву царь написал, будучи в Вавилонском плену (2 Пар. 33, 11). Канон

²«Слячен есмь многими узами железными, согреших, Господи, согреших, и беззакония моя аз вем: но прощу, моляся, не погуби мене со беззаконными моими... ниже осудиши мя в преисподних земли. Зане Ты еси, Боже, Бог кающихся, и на мне явиши всю благодсть Твою».



Святому Духу Утешителю Преподобный Максим Грек составил и написал его углем на стене, будучи в узах в Иосифо-Волоколамском монастыре. В первое воскресенье Петрова поста в церкви совершается «Служба всем святым, в земле русской просиявшим», которая была восполнена песнопениями, написанными святителем Афанасием (Сахаровым) и его союзниками во Владимирской тюрьме [1, с. 10].

В житийной литературе Православной Церкви мы можем найти святых, которые в той или иной степени были причастны к тюремному служению. В первую очередь это сами осужденные как виновные в преступлениях, так и безвинно страдавшие. Благоразумный разбойник Дисмас (день памяти 25 октября) – один из разбойников, распятых на Голгофе с Христом, и через страдания, покайсявшись, первым был введен в Царствие Божье (Лк. 23: 39–43).

Интересно житие семи разбойников Керкирских их имена: Сатурнин, Иакихол, Фавстиан, Иануарий, Марсалий, Евфрасий и Маммий. Апостолы Иасон и Сосипатр прибыли на остров Керкира для проповеди Евангелия, но были схвачены и брошены в темницу, где находились вышеперечисленные разбойники, которые уверовали после проповеди апостолов и были преданы мученической смерти. Святой мученик Варвар Луканский, живший в Греции, долгое время занимался грабежом, но, опомнившись, изменил свою жизнь и закончил ее мученически, преподобный Моисей Мурин был атаманом разбойников, но также изменил свою жизнь и закончил ее подвижником и принял смерть от варваров, напавших на монастырь, где тот и подвизался.

В сонме святых мы можем видеть и людей, которые исполняли возложенные на них обязанности по содержанию под стражей узников. Святой мученик воин Лонгин Сотник, который был при распятии Христа, он командовал отрядом, охранявшим Голгофу, и будучи свидетелем страданий Христа и Его неизмеримой любви к распинателям, уверовал и исповедал Христа Господом: «... воистину – это Сын Божий» (Мф. 27, 54). В дальнейшем он принял мученическую кончину. Темничный страж Петр и с ним семь воинов, уверовали во Христа после того как в темницу, которую последние охраняли, был посажен финикийским правителем Максимом пресвитер Анания. Они закончили свою жизнь мученически в 295 году.

Среди святых, которые исполняли христианский долг посещения заключенных по своему добродетельному желанию, можно выделить великомученицу Анастасию Узорешительницу. Святая переодевалась в нищенские одежды и посещала узников в темнице – умывала и кормила больных, неспособных двигаться, перевязывала раны, утешала всех, кто нуждался в этом. И эту свою добродетель она не оставляла до самой своей мученической кончины в 304 г.

Очень интересен и удивителен случай, который произошел со святителем Николаем Чудотворцем: «В царствование Константина Великого в стране Фригии вспыхнул мятеж. Для его усмирения царь послал туда войско под начальством трех воевод: Непотиана, Урса и Эрпилиона. Корабли их прибило бурей к берегам Ликии, где им пришлось стоять долго. Припасы истощились, стали грабить население, которое сопротивлялось, причем произошла жестокая схватка у города Плакомат. Узнав об этом, святитель Николай лично прибыл туда, прекратил вражду, затем вместе с тремя воеводами отправился во Фригию, где добрым словом и увещанием, без применения военной силы, усмирил мятеж. Здесь ему сообщили, что во время его отсутствия из города Миры тамошний градоправитель Евстафий невинно осудил на смертную

казнь трех граждан, оклеветанных врагами. Святитель Николай поспешил в Миры и с ним – трое царских воевод, которым очень полюбился этот добрый архиерей, оказавший им великую услугу.

В Миры прибыли они в самый момент казни. Палач уже заносит меч, чтобы обезглавить несчастных, но святитель Николай властной рукой вырывает у него меч и повелевает освободить невинно осужденных. Никто из присутствующих не осмелился противиться ему: все поняли, что творится воля Божия. Трое царских воевод дивились сему, не подозревая, что вскоре и им самим понадобится чудесное заступничество святителя» [12].

Итак, Господь в Евангелии заповедует посещать заключенных в темницах. Исполнение этой заповеди осмысляется не просто как социальное служение христианина, но имеет залог для состояния души человека в будущей вечной жизни.

Христианство поднимает служение узникам на небывалую доселе высоту. Иисус Христос возносит добродетель служения узникам до уровня служения Себе, и это миссионерское служение является обоюдно душеспасительным как для узников, так и для посещающих их. Тюремное служение Церкви необходимо понимать как духовное делание по преимуществу, а не только лишь как социально-бытовая работа по удовлетворению материальных нужд заключенных, хотя и благотворительность в тюрьмах имеет место. Необходимо отметить, что главная цель – это освобождение узника через покаяние в первую очередь от своего греховного состояния, изменение его образа жизни и исцеление своей души. Ярким примером такого покаяния и преобразования души является благоразумный разбойник, который через темничные узы и крестные страдания переосмыслил свою прошлую жизнь преступника и был первым введен в райские обители.

Тюремное заключение в Православии понимается не просто как должное воздаяние за преступление, но как средство для внутреннего очищения оступившегося.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Афанасий (Сахаров), еп. Служба всем святым, в земле русской просиявшим. М., 1995.
2. Интернет портал «Pages.ru» Pages.ru/philaret/nas_128.php по состоянию на 18.02.2019 г.
3. Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Деяния апостолов. М., 1994.
4. Иоанн Златоуст, свят. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Т. 2. М., 1993.
5. Канонник или полный молитвослов. Издательский отдел Московского Патриархата. 1994.
6. Лопухин А.П. Толковая Библия в 3 томах. Т. 1. СПб., 1913.
7. Макарий (Невский), митроп. Беседы к язычникам // Миссионерское обозрение. – 2001. – Январь. №1 (63).
8. Методические рекомендации по Неделе молитвы. Документ <http://helpprison.ru/2018/10/07/o-nedele-molitvy-2/>



9. Николин А., священник. Церковь и государство. Изд. Сретенского монастыря. 1997.
10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Деяние Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века. М., 2000.
11. Попов Е., прот. Беседы с заключенными в тюрьме. В 2 частях. Ч. 1. СПб., 1870.
12. Православие ру. <https://days.pravoslavie.ru/Life/life6767.htm> по состоянию на 02.03.19.
13. Православный молитвослов и псалтирь. Изд. Свято-Данилова монастыря. 1995.
14. «Слово пастыря» выпуск от 25.06.2011 // Электронный ресурс. URL: www.patriarchia.ru/db/text/1548406.html, (дата обращения 18.02.2019).
15. Служебник в 2 частях. Ч. 1. М., 1991.
16. Тертуллиан «О свидетельстве души» http://yakov.works/library/19_t/ertullian_dusha.htm по состоянию на 1.03.19
17. Толкования Священного Писания <http://bible.optina.ru/old:ish:20:17> по состоянию на 01.03.19.
18. Требник дополнительный. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. 1994.
19. Цыпин Владислав, прот. Церковное право. М., 1994.
20. Часослов. М. 1980.

Рецензент: кандидат исторических наук В.Л. Данилов.

УДК 322.22+261.7



РЕЛИГИОЗНЫЕ И СПОРТИВНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ: ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

*Данилов Вячеслав Леонидович,
первый проректор, к.и.н., доцент,
Омская духовная семинария, г. Омск*

*Синяков Олег Витальевич,
магистр религиоведения
КГУ «Центр общественного развития и информации»,
город Петропавловск, Республика Казахстан*

Аннотация. Статья посвящена философскому осмыслению того, что религия и спорт являются естественными элементами общественных взаимодействий. Они часто пересекаются. Выявленный факт заставил автора попытаться разобраться в данной ситуации.

Ключевые слова: спорт, религия, взаимопроникновение, вербовка, опасность псевдорелигиозных и псевдоспортивных организаций.

RELIGIOUS AND SPORTS ORGANIZATIONS: THE MAIN ASPECTS OF INTERACTION

*Vyacheslav Danilov, First Vice-Rector of the
Omsk Theological Seminary of the Omsk
Diocese of the Russian Orthodox Church,
Candidate of Historical Sciences, Associate
Professor*

*Oleg Sinyakov,
master of religious studies
MSI «Center for social development and information»
Petropavlovsk city, Republic of Kazakhstan*

Summary. The article is devoted to the philosophical understanding that religion and sport are natural elements of social interaction. The fact that they often intersect forced the author to try to understand this situation.

Keywords: sports, religion, interpenetration, recruitment, the danger of pseudo-religious and pseudo-sports organizations.



Для Северного Казахстана проблемы сохранения межэтнического согласия, межэтнической консолидации, социально-политических механизмов формирования толерантного сознания являются приоритетными задачами. В Северо-Казахстанской области население представлено самыми разными этническими и религиозными группами, в настоящее время здесь проживают предста-



вители 10 конфессий (9 из них – в городе Петропавловске). От согласия и мирного сотрудничества людей с разными убеждениями и вероисповеданием зависит сохранение и укрепление политической стабильности, развитие экономики и социальный прогресс. С этой целью государство проводит политику укрепления межэтнического и межконфессионального согласия, поддержания атмосферы толерантности и конструктивного диалога, предупреждения проявлений экстремизма.

Поддержка данных процессов является одним из приоритетных направлений Центра общественного развития и информации. Нами было проведено социологическое исследование с целью определения «миграции» спортсменов в местные неправославные религиозные организации (*далее по тексту – МРО*).

Начнем с социологического исследования мнений членов МРО и спортсменов. Исследование проводилось в течение 2019 года на территории Северо-Казахстанской области и города Петропавловска.

Задачи исследования:

1. Выявление общих точек соприкосновения МРО и спортивной организации;
2. Определение личностных качеств руководителя МРО и тренера;
3. Определение существующих инициатив и церемониалов в деятельности МРО и спортивной организации;
4. Изучение системы запрета и правил поведения в данных организациях;
5. Анализ расширения членства;
6. Выявление отношения североказахстанцев к проблеме религиозного экстремизма и терроризма.

Объем выборочной совокупности – 107 человек. Из них приняли участие в анкетировании 100 человек (спортсмены и прихожане); в беседе – 7 человек (3 тренера и 4 руководителя МРО).

В ходе мониторинга мы пришли к выводу, что в состав прихожан входит много бывших и действующих спортсменов. Более того, многие бывшие профессиональные спортсмены являются руководителями некоторых МРО.

Опрос руководителей и прихожан МРО позволил нам найти то, что их объединяет и способствует «миграции» спортсменов в религию. Для этого мы провели сравнительный анализ спортивных и религиозных организаций.

Как в религиозной, так и в спортивной организации имеется руководитель. Духовный наставник в религии и тренер в спорте являются основными и бесспорными лидерами в своей деятельности. Они обладают «харизмой», яркой индивидуальностью, ораторскими и организаторскими способностями, педагогическим мастерством и умением воздействовать на духовно-нравственный потенциал верующего силой духа, обаянием, оказывают мощное влияние на сознание окружающих. От их личностных качеств зависит очень многое: атмосфера в коллективе, стремление воспитанников подражать им, обращаться за помощью, доверять самые сокровенные чувства. Высокого уровня спортивного мастерства, также как и духовного совершенства, можно достичь только при условии полного взаимопонимания между тренером и спортсменом, пастырем и прихожанином. Они также играют роль «вожака», обладают непререкаемым авторитетом, становятся «вторым отцом».

Руководитель МРО кроме служения Богу, духовного лидерства своей паствы, еще является и менеджером, который полностью осуществляет текущее администрирование деятельности церкви, отстаивает права и свободы в тех случаях, когда

на них покушаются, и несет ответственность за нарушение законодательства. Он является председателем Собрания (высший орган управления – Общецерковное Собрание членов РО), занимается разработкой Устава РО, знает до тонкостей цели своей организации и предмет деятельности и т. д. Все это также соотносено с наличием нескольких важных личностных качеств.

Для определения личностных качеств руководителя МРО принявшим участие в исследовании прихожанам были заданы вопросы о характере руководителя (см. рисунок 1). Как показал анализ результатов исследования ответов прихожан, духовенство города Петропавловска в основном требовательные и строгие (92%), терпеливые (90%), с теологическим образованием (88%), справедливые (84%) и трудолюбивые (82%), добрые (90%), способные понимать душевное состояние прихожан и сопереживать им (90%). Также они должны быть морально-устойчивыми (98%) и вести здоровый образ жизни (96%). Большинство прихожан негативно относятся к «вялости», мягкотелости их руководителя, а ценят добывающихся своего без всяких угроз и грубого принуждения. Прихожане также полностью уверены, что, имея большой опыт и профессионализм в воспитании духовных чувств, руководители несут ответственность за каждого христианина. Таким образом, лидер МРО должен быть не только слугой Господа, но и обладать организаторскими, административными, политическими способностями, а также быть спикером, координатором всего процесса деятельности церкви.

Личностные качества руководителя МРО

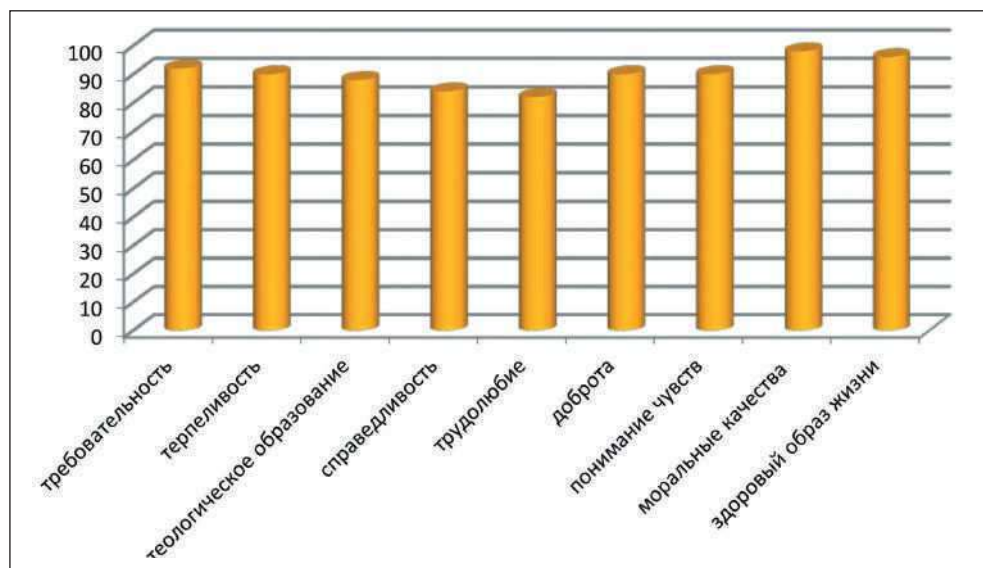


Рисунок 1

Одну из главных ролей в деле полноценного развития и воспитания человека на основе патриотизма и спорта играет личность наставника. Для молодых спортсменов такими личностями становятся их тренеры. Нередко для ребенка из неполной семьи тренер отчасти заменяет отца и берет на себя некоторые его функции. На таком человеке лежит большая ответственность: ведь во многом под его влиянием



будут формироваться убеждения юного спортсмена. В спорте личность тренера – фигура первостепенной важности. Поэтому очень важно изучать методы работы, психологические особенности личности и виды деятельности тренера-преподавателя. В этом преуспели многие ученые стран СНГ и зарубежья. Эти стороны, особенности личности и деятельности изучали многие ученые и специалисты как у нас в стране, так и за рубежом. Например, профессор кафедры теории и методики физической культуры и спорта Сибирского государственного университета физической культуры и спорта (г. Омск) Бабушкин Г.Д. в книге «Психология физической культуры и спорта» [1], российский футболист Коломейцев, Ю.А. в работе «Взаимоотношения в спортивной команде» [2], известный американский психолог Брайент Дж. Кретти в книге «Психология в современном спорте» [3], психологи Ч. Д. Спилберг разработал, а Ю. Л. Ханини адаптировал в методике диагностики самооценки [4] и др.

Объектом исследования выступили тренеры: областной специализированной детско-юношеской спортивной школы олимпийского резерва по боксу – Жакиянов Жанат Едресович (чемпион Европы по версии EBU (2014-2015), бывший временный чемпион мира по версии WBA (2015-2017), экс-чемпион мира по версиям WBA супер и IBO (2017); областной специализированной детско-юношеской спортивной школы борьбы – Аманов Смагул Айтимович (заслуженный тренер республики по вольной борьбе, в недавнем прошлом – учитель физической культуры Новокаменской средней школы Кызылжарского района Северо-Казахстанской области); специализированной детско-юношеской спортивной школы по спортивной акробатике – Белогонов Ринат Рашитович (тренер-преподаватель по спортивной акробатике).

Вышеназванные прошли собеседование, а спортсмены в количестве 50 человек соответствующих спортивных организаций приняли участие в социологическом исследовании. В работе мы использовали метод интервьюирования, перед которым была проведена беседа с вышеуказанными тренерами. В результате беседы было установлено, что тренерский состав – в основном, педагоги. Характерно проявление дружелюбия по отношению к людям, желание идти на контакт, профессионализм, знание и любовь к спорту, уважение к спортсменам. Очень нравилось, когда их хвалили, но и терпеливо относились к критическим замечаниям. В беседе тренеры нередко употребляли специфические устойчивые обороты и профессиональные термины. В общении со спортсменами выяснилось, что они испытывают уважение и дружеские чувства к своим наставникам, однако, чем младше респондент, тем чувствуется большая его зависимость от руководителя, несамостоятельность суждений и поступков. Прежде чем дать ответ на вопрос, спортсмены старались получить одобрение тренера. Между членами спортивной организации общение строится на дружбе, взаимопомощи, чувстве ответственности, трудолюбии, дисциплинированности. Все интересы также направлены на достижение спортивных результатов. Правилами поведения являются: твердое следование распорядку дня и тренировкам, ведение здорового образа жизни. Тренер твердо контролирует данный порядок. Тренировки отнимают почти все свободное время. Контроль установлен и над жизнью спортсмена. Внешний мир, друзья, учеба, работа – все имеет смысл, все является очень важным, но на первом месте стоит спорт. Тренер постоянно проводит не только тренировки, но и беседы. Он учит, как правильно организовать распорядок дня, питание, поведение, достичь поставленных целей, определить жизненную позицию. Тренер оказывает огромное влияние на спорт-

смена, пользуется его уважением и доверием. Спортсмен стремится подражать своему лидеру, выполнять все его требования. Тренер-преподаватель, который не имеет право на ошибки, так как его воздействие на личность юного спортсмена велико, а в подростковом возрасте происходит социальное, психическое и эмоциональное становление личности спортсмена, определяющее ее дальнейшее развитие.

Таким образом, выявление психолого-педагогических особенностей личности тренера-преподавателя является особенно важным.

Личностные качества спортивного тренера

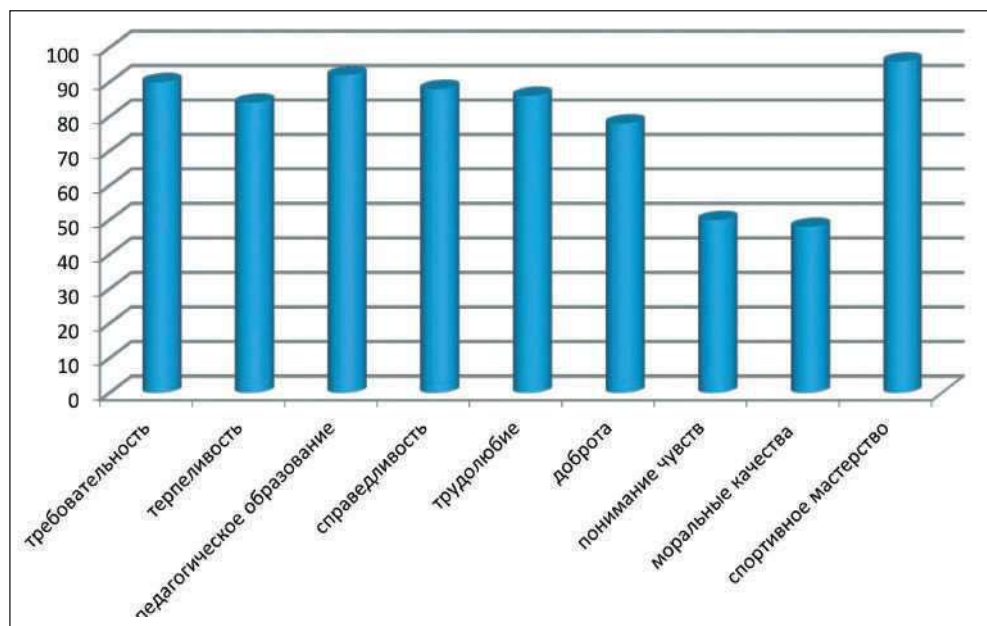


Рисунок 2

Анализ интервьюирования спортсменов (см. рисунок 2) показал их единодушное мнение, что все спортивные тренеры, в основном, требовательные (90%), терпеливые (84%) с педагогическим образованием (92%), справедливые (88%) и трудолюбивые (86%), с чувством юмора и добрые (78%), способные понимать душевное состояние обучающихся и сопереживать им (50%). Также немаловажно для тренера-педагога быть морально-устойчивым (48%) и мастером своего дела (96%).

Большинство интервьюируемых негативно отнеслись к вопросу о том, что было бы, если бы тренер был вялым, медлительным, слабохарактерным и наивно-доверчивым.

Качественный анализ полученных результатов позволил составить общий психологический портрет тренера и руководителя религиозного объединения (см. Таблицу 1).

Обобщенный портрет спортивного тренера	Обобщенный портрет руководителя религиозного объединения
Стиль руководства в основном авторитарный, но в некоторой степени может проявлять гибкость и либерализм.	Стиль руководства – авторитарность. Интеллектуально развитый, общительный, с присущим ему стремлением поправиться, радикализмом.
Старается вести здоровый образ жизни, правильно питаться.	Приверженец здорового образа жизни и питания.
Требовательный, но справедливый, должен уважать спортсмена и обладать искусством проникновения в его внутренний мир.	Активный, хорошо владеет приемами внушения и порабощения чувств, воли и полного подчинения верующего.
Интеллектуально развитый, общительный, с присущим ему обаянием и юмором. Тренеры обладают организаторскими способностями.	Руководитель РО начитан, умен, у него хорошо развиты ораторские и организаторские способности.
Тренера отличает высокий самоконтроль и нормативность поведения, компетентность, энергичность, жизнерадостность.	Руководителя РО отличает высокий самоконтроль и нормативность поведения.
К себе относится положительно, самооценка адекватная, часто выше средней.	К себе относится положительно, самооценка адекватная, часто средняя или выше средней.
Проявляет повышенный интерес к мнению окружающих, к событиям в спортивной жизни страны. Пропагандирует спорт и спортивные достижения.	Проявляет повышенный интерес к мнению окружающих, к событиям мирской жизни. Участвует в улучшении духовной жизни светского общества.
В поведении демонстрирует самостоятельность, профессионализм, преданность спорту и своей стране.	В поведении демонстрирует самостоятельность и независимость, с одной стороны, с другой – полную преданность доктрине и жизни своего религиозного объединения.

Проведенный сравнительный анализ показывает, что в рассматриваемых нами религиозных и спортивных организациях действительно много общего. Фактически их отличает только цель. Но человек, который состоит в спортивной организации, практически готов морально к вступлению в организацию религиозную. Его лишь нужно туда привлечь, привести. Там его ожидает знакомая атмосфера, антураж, от-

ношение к лидеру, система табуирования и т.д. Именно этим и объясняется то, почему спортсмены продолжают «мигрировать» в религиозные организации, порой даже возглавляя их.

Бывает так, что профессиональные спортсмены приходят в религиозные объединения сами, потому что не достигли ощутимых результатов в спорте, возможно, не смогли заниматься спортом по состоянию здоровья либо так сложились их жизненные обстоятельства или возникли определенные проблемы.

Если мы имеем дело с неохристианскими течениями, особенно такими, как адвентисты седьмого дня, мормоны, пятидесятники, пресвитериане, то их деятельность в плане физического развития человека, в целом, не противоречит государственной политике, т.к. они выступают за здоровый образ жизни, отказ от вредных привычек, традиционные семейные ценности и т.д. Попав в подобную общину, человек может усовершенствовать себя как физически, так и духовно.

Внимания же заслуживают псевдоспортивные организации. Особенность этих объединений в том, что они, являясь по сути оккультно-мистическими, содержат в себе ряд элементов, характерных для спортивных секций. Такой симбиоз не случаен. В конце 80-х – начале 90-х гг. XX века предприимчивые тренеры соединили духовные поиски наших граждан, их тягу к неизведанному с желанием достигнуть мастерства в новомодных видах спорта. Гораздо позже, уже в наше время, многие из таких «тренеров» создали на стыке мистики и спорта авторские боевые системы. Чтобы привлекать и удерживать в таких секциях как можно больше людей, разработчики подобных структур не стесняются в создании целой мифологии, «научного» обоснования своих учений.

В случае, если тренером спортивной секции оказывается представитель салафитско-ваххабитского течения, то ученики почти гарантированно унаследуют взгляды своего «учителя». Систематическое «промывание мозгов», а также возможное финансовое стимулирование со стороны экстремистских организаций приводит к тому, что такие спортсмены становятся готовыми к совершению террористических актов. Они являются «лакомым кусочком» для экстремистов. На выходе мы получаем готовых террористов, «спящую яичку», в любой момент способную совершить теракт по сигналу своих «хозяев». Такие объединения являются прямой угрозой духовной и национальной безопасности.

Исходя из всего вышесказанного, мы пришли к выводу, что люди, посещающие спортивные секции, являются потенциальной группой риска для попадания в псевдорелигиозные, деструктивные, экстремистско-террористические организации.

Проведенный анализ показал необходимость дальнейшего изучения процессов и тенденций в развитии религиозных и спортивных объединений, их политической и социальной направленности, их взаимоотношений с государством. Особое внимание должно быть обращено на изучение новых для Казахстана и стран СНГ конфессий. Это позволит выработать долговременную государственную политику в отношении религиозных объединений, учитывающую степень религиозности населения, специфику различных религиозных объединений, степень их влияния на местное население.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бабушкин Г.Д. «Психология физической культуры и спорта». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://sinref.ru/000_uchebniki/05000sport/108_psihologia_fizicheskoi_kukturi_babushkin_2007/001.htm/, свободный. – (Дата обращения: 14.05.2019).
2. Коломейцев, Ю.А. «Взаимоотношения в спортивной команде». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.b-ok.org/book/3096527/466f2a/>, свободный. – (Дата обращения: 14.05.2019).
3. Кретти Брайент Дж. «Психология в современном спорте». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://medznate.ru/docs/index-81867.html/>, свободный. – (Дата обращения: 14.05.2019).
4. Методика диагностики самооценки Спилберга Ч. Д., Ханина Ю. Л. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://test-metod.ru/index.php/metodiki-i-testy/1/23/>, свободный. – (Дата обращения: 14.05.2019).

Рецензент: кандидат богословия, кандидат исторических наук протоиерей Дмитрий Олихов.

ИСТОРИЯ, ЦЕРКОВНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

УДК 25



ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО
МИТРОПОЛИТА ОМСКОГО И ТАВРИЧЕСКОГО ВЛАДИМИРА
НА ПЕРВЫХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ
ЧТЕНИЯХ ИСИЛЬКУЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ
(Омская митрополия)
«Великая Победа: наследие и наследники»
(12 сентября 2019 года)

*Митрополит Омский и Таврический Владимир (Иким)
Ректор Омской духовной семинарии*

Аннотация. Статья представляет собой приветственное слово Митрополита Омского и Таврического Владимира – ректора Омской духовной семинарии – участникам Первых епархиальных образовательных чтений Исилькульской епархии «Великая Победа: наследие и наследники». Митрополит Омский и Таврический Владимир рассматривает великие победы прошлого – подвиг святого князя Александра Невского, Победу в Великой Отечественной войне и призывает читателей быть достойными наследниками великих побед, которые одержали наши предки над иноземными полчищами, одержимыми греховной гордыней.
Ключевые слова: христианские добродетели, воинский и духовный подвиг, св. Александр Невский, Великая Отечественная война.

OPENING SPEECH OF THE METROPOLITAN OF OMSK
AND TAVRICHESKOE VLADIMIR AT THE FIRST DIOCESAN
EDUCATIONAL READINGS IN ISILKUL DIOCESE
(METROPOLIS OF OMSK)
«GREAT VICTORY: HERITAGE AND HEIRS»
(SEPTEMBER 12, 2019)

*The Metropolitan of Omsk and Tavricheskoe
Vladimir (Ikim)
Rector of Omsk Theological Seminary*

Abstract. The article is a welcome speech by Metropolitan of Omsk and Tavricheskoe Vladimir, Rector of the Omsk Theological Seminary, to participants in the First Diocesan Educational Readings of the Isilkul Diocese «Great Victory: Heritage and Heirs». The Metropolitan of Omsk and Tavricheskoe Vladimir examines the great Victories of the past – the heroic deed of St. Prince Alexander Nevsky, the Victory in the Great Patriotic War and encourages readers to be worthy heirs of the great victories that our ancestors gained over foreign hordes obsessed with sinful pride.

Keywords: Christian virtues, military and spiritual heroic deeds, St. Alexander Nevsky, World War II.



Ваши Преосвященства! Дорогие отцы, братья и сестры!



В названии нынешних чтений присутствует одно ключевое, исключительно важное для понимания нашей веры слово. Это слово победа. Христианство – это религия Победы, той великой Победы над смертью и грехом, которую одержал Господь наш Иисус Христос. Потому и Церковь Христова есть Церковь Побеждающая – побеждающая не грубой силой, не агрессией, не хитростью, но истинной верой, упованием на Единого Бога, на Его великие и неизреченные милости, на молитвы Его Пречистой Матери и всех Его святых.

Поэтому самая великая победа, которую может одержать человек, – это победа над всем мертвым, что есть в нем, над грехами, которые отравляют и губят его нынешнюю жизнь и лишают жизни вечной. И эту победу человек может одержать только с Божьей помощью, памятуя, что одному человеку *это невозможно, Богу же все возможно* (Мф. 19, 27).

Борьба с грехом и смертью происходит не только в отдельном человеке – она происходит и в целом народе, и во всем роде человеческом. Ведь так же, как грехи могут опутать отдельного человека, могут они опутать, подчинить себе целые массы людей, целые народы и государства. Такие грехи еще страшнее тех, которые совершает отдельный человек; грешник, по крайней мере, понимает, что грешит, стыдится своего греха, боясь, если не Божьего гнева, то осуждения окружающих. Но если окружающие сами подвержены этим же грехам и без всякого смущения совершают их, то в человеке исчезает и этот последний стыд, последнее побуждение к покаянию и исправлению. Как писал Вильям Шекспир: «Где виноваты все, виновных нет». Вот она – формула коллективного греха: если все так поступают, значит, это и не грех. Так, к великому прискорбию, сегодня даже многие православные люди не считают, что грешат, если видят, что те же поступки открыто совершают многие вокруг них. Зачем, считают многие, каяться в блудном сожителстве, если так же, не таясь, живут вокруг тысячи людей? Зачем каяться в пьянстве? Зачем каяться в сквернословии?..

Так грех разрастается, пускает метастазы, заражая собой все общество, и победить его становится во много раз сложнее. В отношении отдельного грешника возможно, так сказать, «терапевтическое» лечение, через личное покаяние и исправление; в случае же коллективной греховности требуются гораздо более серьезные, порой «хирургические» меры. Коллективное покаяние, пример которого был показан ветхозаветной Ниневией, когда под воздействием проповеди каются целые города или царства, случалось в истории крайне редко. И если такого общего покаяния не происходит, то Господь для победы над распространившимся грехом и уврачевания грешащих попускает совершаться самым суровым карам. Такие кары постигли Содом и Гоморру, закосневших в страшных грехах, потом и названных содомскими; такие кары обрушились на израильский народ, отпадавший в грех идолослужения; такие кары ожидают любой народ, любое государство, пораженное опухолью греха.

Особенно страшно, когда грех подкрепляется и обосновывается каким-либо лжеучением, извращающим самые основы Христианской веры, или какой-либо ложной идеологией. Обратимся к истории одной такой идеологии, с которой столкнулись наши предки более семи столетий назад – идеологии воинствующего Тевтон-

ского ордена. Об этом особенно важно вспомнить сегодня, когда Церковь празднует память святого благоверного князя Александра Невского, разгромившего полчища тевтонцев на Чудском озере в 1242 году.

Хотя девизом ордена были прекрасные слова: «Помогать – Защищать – Исцелять», хорошо известно, сколько крови и горя принесла славянским и другим народам эта «помощь». Первоначально возникнув как братство для лечения больных и оказания помощи паломникам, приходившим поклониться Гробу Господню в Иерусалим, орден быстро разросся и обрел значительное влияние. Центр его деятельности был перенесен из Палестины на северо-восток Европы. Поначалу тевтонцы воевали здесь с воинственными язычниками-пруссками, но постепенно аппетиты «псов-рыцарей» возросли, и острие тевтонского меча оказалось направленным уже не на язычников, а на христианские народы. И не только православные, но даже, так сказать, «свои», римо-католические. Тевтонцы совершают захватнический поход на Гданьск, в ходе которого было уничтожено почти все польское население этого города – несколько тысяч христиан. Особенно циничным было то, что девизом этого похода, получившего в истории название «Гданьской резни», тевтонцы взяли слова «Иисус Христос – Спаситель мира». Будучи преисполнены дьявольской гордыней, уничтожая, притесняя и разоряя мирное население, «псы-рыцари» даже не понимали всю тяжесть совершаемых ими грехов. Напротив, подстрекаемые и «благословляемые» своими главарями, такими как епископ Герман Дерптский и другие, они гордились своими кровавыми «подвигами» и готовы были к любому насилию и жестокости ради могущества и обогащения своего ордена. И вот это полчище, обуянное гордыней и в своем ослеплении считавшее себя «воинством Христовым», вторглось на православную Русь.

Отчасти это вторжение было Божиим гневом, который постиг русские княжества за каинов грех братоубийства, который длился к тому времени на русской земле почти двести лет: друг против друга «ковали крамолу» князья-родственники, и в их междоусобицах сражались, убивали друг друга родные по духу и крови русские православные люди. Это была эпоха, когда жестокость, коварство, тирания были обычным делом, можно сказать, повседневной политикой. Христианские ценности, заповеди Христовой любви, едва начавшие прививаться к стволу молодой русской культуры, оказались под угрозой забвения.

Но, воистину, по словам святого апостола Павла, *когда умножился грех, стала преизобиловать благодать* (Рим. 5, 20). Растопанная монгольскими ордами и обескровленная междоусобицами Русь оказалась сильнее ослепленных греховной гордыней тевтонцев. Святой благоверный князь Александр Невский, вставший во главе русских войск, был не только искусным полководцем, но и смиренным и Богобоязненным чадом Православной Церкви. Накануне битвы с тевтонцами он долго и усердно молился, а во время самой битвы очевидцы видели «на небе полк Божий, пришедший на помощь князю Александру» [1; 2, с. 48].

Так, благодаря молитвам и смирению святого благоверного Александра Невского, благодаря молитвам и смирению тысяч и тысяч верующих русских людей на Руси была одержана великая победа над жестокими и беспощадными полчищами германцев-крестоносцев! Не будь этой победы, русский народ разделил бы судьбу многих племен и народов, уничтоженных и полностью ассимилированных германцами, а Православная вера на Руси была бы попраана и задушена римо-католиками...



Прошло семь столетий, и вот – новое горе, новое вторжение с Запада, снова остро поставившее вопрос о самом существовании русского народа и Русской Православной Церкви. Немецко-фашистские захватчики, эти «тевтонцы XX века» вторглись на нашу землю.

Как и то, прежнее вторжение, это было возмездием за тот глубочайший отход от Православия, который произошел в России после революции 1917 года, за лжеучение марксизма, которым были ослеплены многие. Сколько человеческих грехов не только не осуждалось, но и всячески превозносились марксистами! Даже такой тяжкий грех, как ненависть, считался желательным для самозванных «строителей нового общества» и «инженеров человеческих душ»: всячески раздувалась «классовая ненависть» к «чуждым» классам, поощрялось доноительство, разжигалась зависть к чужому добру и достатку... Не говоря уже о самом главном грехе, который был начертан на знаменах марксистской идеологии – грехе неверия в Бога, нарушения первой Его Заповеди.

И все же, каким бы ложным не было учение марксизма, каким бы разрушительным не было его воздействие, фашизм был гораздо более страшным и смертоносным.

Марксизм, хоть частично, но все же опирался на Христианские Заповеди, он основывался на защите обездоленных, на презрении к материальному богатству, на признании равенства всех людей. Только пытался он осуществить это без Бога, без Церкви, без любви, с помощью насилия и принуждения. Марксизм был *извращением* Христианства, «христианством без Христа» и «религией без Бога». Фашизм же с самого своего возникновения был последовательным *антихристианством*. Это была насквозь языческая идеология, построенная на идее расового превосходства, ненависти к слабым, веры в оккультные, магические силы. Сущность отношения нацизма к Христианству с предельной определенностью была выражена в меморандуме начальника партийной канцелярии, личного секретаря Гитлера Мартина Бормана, направленном в декабре 1941 года всем высшим партийным чинам национал-социалистов: «Национал-социалистские и христианские идеи несовместимы. ... Если, поэтому, в будущем наша молодежь ничего не будет знать о христианстве, чьи доктрины во многом уступают нашим, христианство исчезнет само собой. ... Народ должен быть все более и более отделен от церкви» [3; 4]. И при этом нацисты, как и их идейные прародители – теvтонские рыцари – были уверены в особом покровительстве Бога. «Бог с нами», – писали они на своем оружии...

Какое имя из русской истории становится знаменем борьбы с новым захватчиком, с этими новыми крестоносцами? Нет, не именами социалистов и бунтарей советская власть стала призывать народ на защиту отечества. Снова, как и столетия прежде, прозвучало имя великого новгородского князя. Лучшими силами советской кинематографии в 1938 году был снят фильм «Александр Невский», песня из которого: «Вставайте, люди русские!» – стала одним из лейтмотивов борьбы с фашистскими захватчиками. А в 1942 году для награждения командного состава был учрежден орден Александра Невского... Но самое главное – как и во времена святого благоверного князя, произошло нравственное обновление общества, его возвращение к Христианским ценностям, к Православию. Оно было столь сильным, что даже боготорческая власть была вынуждена свернуть свою атеистическую политику и прекратить гонения на Церковь... Благодаря этому и была одержана Великая Победа,

75-летие которой готовится отметить в следующем, 2020-м году вся полнота Русской Православной Церкви, вся Россия, все миролюбивые и благомыслящие люди на нашей планете.

Дорогие мои!

Будем же достойными наследниками тех великих побед, которые одержали наши предки над иноземными полчищами, одержимыми греховной гордыней и дьявольской злобой! Не будем забывать, что в основе этих побед лежало прежде всего великое упование на Господа Бога, великое покаяние в своих грехах и горячие молитвы о Его милости! Не станем ожидать, когда Господь попустит новые испытания за наши грехи, за нашу суетность, за наше безразличие к спасению и жизни вечной! Будем стремиться, и каждый сам в себе, и все вместе, одержать победу над грехом, над теми соблазнами и похотями, которые непрерывно разжигаются в нас новыми духовными захватчиками и их вольными и невольными пособниками! Тогда мы сможем стать подлинными наследниками и тех великих побед, которые одерживали над иноземными захватчиками наши предки, и причастниками той Великой Победы, которую одержал над грехом и смертью наш Самый Великий Полководец, *Взбранный Воевода и ада Победитель*, Господь Иисус Христос!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Житие святого благоверного князя Александра Невского // Электронный ресурс. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4962> (дата обращения 12.09.2019)
2. Сказание о благоверном великом князе Александре Невском: память 30 августа (6 сентября), 23 ноября (6 декабря): [к 800-летию со дня рождения князя Александра Невского]. М.: Классика, сор. 2019.
3. Нюрнбергский процесс. Сб. материалов. Т. 2. М.: Государственное издательство юридической литературы, 1954.
4. Гейден К. Путь НСДАП: история германского фашизма. М.: Родина, 2018.



УДК 281.93(57)(092) Киприан



ПЕРВЫЙ АРХИПАСТЫРЬ СИБИРИ¹

*Иерей Сергей Владимирович Голубцов,
кандидат богословия, докторант аспирантуры
и докторантуры имени Кирилла и Мефодия
РПЦ Московского патриархата,
настоятель прихода,
Омская и Таврическая епархия*

Аннотация. В статье рассматривается возведение в патриархи митрополита Филарета, открытие Сибирской епархии, назначение главой новой епархии архиепископа Киприана (Старорусенникова), деятельность первого сибирского архиерея на кафедре. Места дальнейшего служения. Время, место смерти и погребения владыки Киприана.

Ключевые слова: патриарх, Сибирская епархия, архиепископ, монастырь, митрополит.

THE FIRST ARCHBISHOP OF SIBERIA

*Priest Golubtsov Sergey Vladimirovich;
candidate of theology*

Abstract. The article discusses the enthronement of Metropolitan Filaret as Patriarch, the opening of the Siberian diocese, the appointment of Archbishop Kiprian (Starorusennikov) as the head of the new diocese, the activities of the first Siberian bishop in his see. Places of his further service, the place of death and burial of Archbishop Kiprian (Starorusennikov).

Key words: patriarch, Siberian diocese, archbishop, monastery, metropolitan.

Образование Московского патриархата сделало возможным важное для Сибири событие – образование Сибирской епархии. В первой половине XVII века в истории Русской Православной Церкви было совершено возведение в московские патриархи митрополита ростовского и ярославского Филарета, отца правящего царя Михаила Федоровича. Патриаршая кафедра к этому времени была свободна уже семь лет. Возведение было совершено 24 июня 1619 года иерусалимским патриархом Феофаном, и, хотя возведение на патриарший престол было проведено не собором русских епископов, как было определено при учреждении в России патриаршества, оно прошло с особой торжественностью. Новый патриарх правил с 1619 по 1634 годы [9]. Грамота иерусалимского патриарха Феофана выделяла каноничность возведения Филарета: «Произволением и благоволением преевечного Отца и помощью преевечного Сына и совершением Святого Духа руку на него положили и преосвященна и святодостойна, как ему достоит, его исполнили и пресвятейшим его патриархом нарекли великие Христовы кафолические церкви царствующего града Москвы» [2]. Сохранился памятник – документ «Чин наречения и поставления в па-

¹Статья открывает серию литературно-краеведческих очерков, посвященных сибирским архиереям.

триархи Московские митрополита Ростовского и Ярославского Филарета Никитича». В этом документе приведено подробное описание хиротонисания новоизбранного патриарха, указаны иерархи, задействованные в обряде, приведена речь Филарета к своему сыну, царю, правителю России [3].

Старанием нового патриарха в 1620 году [17, с. 79] была учреждена Сибирская епархия с кафедрой в городе Тобольске и утвержден ее первый правящий архиепископ Киприан (Старорусенников). Тобольским воеводой в это время был Матвей Михайлович Годунов [11, с. 294]. Хиротонисан сибирский владыка был 8 сентября 1620 года [8, с. 703], с титулом «архиепископ Сибирский и Тобольский». Киприан родился в селе Старая Русса под Новгородом во второй половине XVI в.; став монахом, он много занимался самообразованием и был возведен в сан архимандрита. Пользуясь всеобщим уважением, Киприан привлекался к дипломатическим делам – в конце Смутного времени он ездил в Швецию как посол от Новгородской земли. В июне 1611 года шведский военачальник Делагарди овладел Новгородом. Новгородцы решили заключить с победителем мирный договор и дали обещание призвать на русский престол шведского королевича Филиппа, оговорив, чтобы православная вера и богослужение оставались неизменными, а новгородские земли не присоединялись к Швеции, но оставались по-прежнему частью России [14, с. 316]. Переговоры по этому вопросу вел Хутынский архимандрит Киприан с помощником дьяком Тоимой Сергеевым. Посольское дело это желаемого успеха не достигло: шведы желали навсегда овладеть Новгородом. Они стараясь склонить переговорщика к согласию, держали Киприана в плену, стараясь склонить его в свою пользу, но посол оставался верным порученному делу. Так продолжалось до вступления на престол царя Михаила Феодоровича Романова. В связи с изменившейся политической обстановкой архимандрит Киприан был отпущен из плена. В столице он как пострадавший в плену был радушно принят новым государем и патриархом [14, с. 316].

В 1620 году за Уралом была открыта еще одна епархия, новой Сибирской епархии требовался архиерей – благочестивый и твердый духом. Этими качествами обладал в достатке архимандрит Киприан. 8 сентября 1620 года [8, с. 494] он был хиротонисан в архиепископа Сибирского и Тобольского. Перед отправлением в Сибирь ее первый архипастырь получил из рук патриарха Филарета Никитича архиерейский жезл, обложенный бархатом, с серебряным золоченым верхом, на котором было вычеканено: «Патриарх Филарет»; серебряный золоченый крест со святыми мощами, на рукояти которого была сделана надпись: «Повелением Государя, Царя и Великого Князя, всея России Самодержца Михаила Феодоровича и отца его Великого Государя, Святейшего Патриарха Московского Филарета Никитича сделан сей крест в царствующий град Сибирь Преосвященному Киприану 7129 года». Эти жезл и крест до революции 1917 года хранились в Тобольской архиерейской ризнице, и все новые тобольские архипастыри, впервые вступая в кафедральный собор, принимали в свои руки жезл архиепископа Киприана. Вручая эти православные знаки духовного управления, патриарх заповедал новому архиепископу достойно пасти словесное стадо, заботиться о чистоте нравов сибиряков и обращать ко Господу Иисусу Христу язычников. Отправляясь на место своего служения, Преосвященный Киприан взял с собой монахов из Хутынского, Волоколамского и Соловецкого монастырей с целью распространения христианства в Сибири и использовал их, назначая строителями и настоятелями монастырей [15, с. 8-9]. 10 января 1621 года в царской грамоте к Вер-



хотурским воеводам повелевалось собирать хлеб для прибывающего Сибирского архиепископа Киприана [8, с. 495]. Царской же грамотой новый архиерей был обеспечен подводами во время пути [6, с. 401].

Верхотурье – это был первый город новой епархии, в который прибыл Преосвященный Киприан. Здесь он посетил церкви и монастыри, в которых обнаружил множество нарушений: монахи не выполняли монастырского правила, жили, как миряне, вместе с городскими жителями. Владыка, чтобы искоренить это безобразие, благоустроил Николаевский монастырь, собрал в него монахов из города и назначил настоятелем игумена Иосифа, прибывшего в Сибирь с Киприаном из Волоколамского монастыря. Позже он послал туда же постриженника Новгородского Иосифова монастыря игумена Германа и священника старца Феодосия [6, с. 390]. В то же самое время, еще до прибытия в Тобольск, из Верхотурья Преосвященный посылал прибывших с ним монахов для устройства церквей и монастырей.

Узнав, что в верхотурском уезде на реке Нейве поселились крестьяне и не имеют церкви, владыка Киприан послал туда строить церковь во имя Преображения Господня и Соловецких чудотворцев Зосимы и Савватия целую группу: старца Серапиона из Соловецкого монастыря, черного попа Верхотурского Николаевского монастыря Христофора и служебника старца Симеона. Из своего жалованья архиепископ выделил старцам 30 четвертей хлеба, а для строительства церкви и келий лес на эти цели должны были привезти местные жители [7, с. 89]. Ими же был основан Невьянский Богоявленский монастырь [6, с. 390]. Архиепископ Киприан стал первым сибирским летописцем. По прибытии в Тобольск Киприан собрал оставшихся в живых соратников Ермака и с их слов записал сведения о походе в Сибирь. Собрав письменно рассказы казаков, он их сверил и, дополнив другими сведениями, составил первую сибирскую летопись, эти записи легли в дальнейшем в основу других Сибирских летописей. По указу царя Михаила Федоровича от 16 февраля 1621 года архиепископу Киприану было приказано установить поминовение павших в походах дружинников Ермака; для этого имена убитых при покорении Сибири казаков были записаны в Тобольский синодик соборной Софийской церкви [10, с. 42], переименованной Киприаном из Троицкого кафедрального собора [16, с. 11] с установлением ежегодно, в Неделю Православия, протодиакону вспоминать их имена и возглашать им вечную память. Отдано распоряжение о поминовении в церквях [17, с. 79], «именати вечную память»: 107 казакам, убитым 23 октября 1580 года под Чувашинами (большой возглас), 20 казакам, убитым 5 ноября 1581 года на Абадацком озере (малый возглас), казакам, убитым в июне и июле 1581 года по низовьям Иртыша, по Оби, Тавде, в Казымских, Кодских и Лабутинских городках (средний возглас), 41 казаку, убитому 17 апреля в Карачено (большой возглас), Ермаку с 300 казаками, убитыми 6 августа 1584 года (большой возглас) [4, с. 16].

По сведениям, предоставленным Словцовым, к началу 1621 года в Сибири состояло белого духовенства с притчами 100 семей, или с детьми мужского пола 300; черного духовенства 50 [17, с. 81] человек, среди духовенства имели место различного рода нестроения, за исправление которых взялся Преосвященный Киприан. По его распоряжению в начале лета 1621 года [6, с. 389] был основан Верхотурский Покровский женский монастырь. Владыка обнаружил, что на Верхотурье многие старицы, постригшись, жили в миру. Переговорив с верхотурскими воеводами и посадскими людьми, он распорядился построить за острогом церковь во имя Покрова Пресвятыя Богородицы, а десяти старицам для прибежища поставить одну келью

[7, с. 90]. Настоятельницей была назначена игуменья Анисья [11, с. 339]. Он же определил туда священнослужителей с причетниками [6].

Также на реке Нейва по распоряжению архиерея построили Введенский монастырь [12, с. 39]. Туда владыкой был послан строителем пострижник новгородского Юрьева монастыря Стахей вместе с ярославским пострижеником черным попом Феопентом [6, с. 390] и местным пострижеником старцем Исидором [11, с. 316].

На реку Тагил в Рождественский монастырь [12] Преосвященным были посланы игумен Авраамий и строитель старец Варлаам [6, с. 390]. Таким образом, еще до знакомства с епархией, по прибытии на место служения, первый Сибирский архипастырь проявил деятельную распорядительность и святую ревность о славе Церкви Божьей. По его благословению в Мангазею, в Туруханский острожек, в общий монастырь Преображения Христово и великого чудотворца Николая был послан строитель игумен Тимофей с распоряжением построить церковь Преображения Господня и устроить монастырь [11, с.308-310]. В Тюмень, в Преображенский монастырь, летом 1621 года архиепископ Киприан назначил и послал игумена Авраамия, строителя старца Иону Лихарева, келаря старца Онофрея [11, с. 312]. В Туринский Покровский монастырь поставил в игумены черного священника Макария, а вместе с ним послал двух старцев для устройства церковных служб [11, с. 314]. В Верхотурье в монастырь святителя Николая Чудотворца назначил игумена Германа и для монастыря рукоположил в иерея старца Феодосия. В Верхотурский уезд на реке Ницце он решил построить храм в честь Преображения Господня, так как там жило много крестьян, а храма не было, до Верхотурья где была церковь было 100 верст, в местечко был послан строителем соловецкий старец Серапион, а с Верхотурского Никольского монастыря черный поп Христофор и церковнослужитель Семион с распоряжением построить храм в честь Преображения Господня и соловецких чудотворцев Зосимы и Савватия [11, с.315-317].

По прибытии 30 мая 1621 года на место служения в г. Тобольск [14, с. 316] владыка Киприан обнаружил малочисленность Сибирской церкви и крайние настроения, которые выражались в недостойном поведении как белого, так и монашествующего духовенства, а также общее падение нравов. На все это также обращал внимание и патриарх Филарет. Так, 11 февраля 1622 года он написал и отправил в Тобольск к сибирскому архиерею обличительную грамоту, в которой были описаны пороки русских сибиряков, с указанием, что в Сибири не носят крестов, не соблюдают постные дни, живут с некрещеными женами, кумами и сестрами своих жен, при отъезде закладывают их на срок, а если не имели возможности их выкупить, женятся на других. Говорилось в ней также, что венчание проходит без оглашений, что постригают в иноки и инокини таких лиц, которые уходят из монастырей в мир, краденых в России девиц продают ради денег в замужество и заставляют венчать [13, с.119], при этом ссылались на грамоту, подписанную дьяком Андреевым и данную Сибири при возвращении атамана Козлова из Москвы. Эта грамота гласила, что казакам позволялось увозить из городов жен и девиц, чем те и пользовались. Патриарх приказал Киприану, с подтверждением Тобольскому воеводству, выслать в Москву казачью привилегию как неуместную [17, с.80]. В последовавшей грамоте Киприана, обращенной на поддержание нравственности, содержался призыв к искоренению порока, с обращением к пастве, к церковным и гражданским властям. Грамоту эту читали в церквях при собрании воевод и всех жителей. Пороки и безнравственность сибиряков благодаря ревностным и мудрым действиям владыки стали уменьшаться,



но воеводы не всегда слушали голос своего пастыря и часто сами вели соблазнительную жизнь, а также потворствовали безнравственности жителей. Из-за этого, а также с целью оправдаться перед властью в Москве и для прекращения самоуправства и безнаказанности порочных поступков светского начальства владыка послал Государю жалобу на Тобольского воеводу Матвея Годунова и других сибирских начальников. Вследствие этого в 1623 году из Москвы прислали комиссию, состоявшую из двух человек: следователя Ивана Спасителя и подьячего Арефы Башмакова [16, с.10]. Комиссия, произведя в Тобольске следствие, встала на сторону преосвященного Киприана. Вскоре царскими указами в 1623 и 1624 годах [6, с. 403] воеводам было велено содействовать архиепископу в пресечении беспорядков и безнравственности, которые с того времени начали заметно уменьшаться.

Ревностно исполняя наказ патриарха о распространении христианства среди коренного населения Сибири, Преосвященный Киприан обратился ко Господу Иисусу Христу значительное количество язычников и мусульман. Для этого он построил немало церквей, молитвенных домов и монастырей, особенно в тех местах, где проживало много иноверцев. Вскоре по приезде в Сибирь он переименовал Тобольский Троицкий кафедральный собор в Софийский. В находившийся в Тобольске Успенский мужской монастырь, испытывавший сильную нужду, Преосвященный назначил своим распоряжением архимандрита Мефодия, а в 1622 году послал его в Москву для сбора пожертвований на обустройство монастыря. В Москве Мефодий преуспел и получил немалое пожертвование от самого царя. Приблизительно в это же время царь Михаил Феодорович пожертвовал иконы в Кузнецкий Преображенский собор и в два монастыря в городе Таре – мужской Спасский и женский Пятницкий, а царевна София Алексеевна пожертвовала в Тобольский Богородице-Рождественский монастырь обложенные серебром царские двери [5, с. 4]. В следующем, 1623 году этот монастырь перенесли под гору, на луг, к речке Мостовке, в дальнейшем называемой Абрамовка. На новом месте этот монастырь назвали Знаменским, в честь выстроенной в нем в правление архиепископа Киприана деревянной церкви во имя Знамения Божией Матери [16, с. 10], а Успенский монастырь так и остался женским. В мужской Тобольский монастырь был назначен новый настоятель архимандрит Тарасий [10, с. 390]. Существует предположение, что перенос монастыря с левого берега Иртыша на правый был произведен из-за желания архипастыря устроить в Тобольске наряду с мужским женский монастырь [16, с.11]. Возможно, это так. Много усилий приложил владыка Киприан, как уже описывалось выше, на монастырское устройство. При нем благоустраивались старые, возникшие до него, и возникали новые монастыри молодой Сибирской епархии. В Туринском Покровском монастыре, основанном в 1604 году, монахи и монахини жили вместе, имея одного священника и не имея другого начальства. Для наведения надлежащего монастырского порядка Преосвященный Киприан послал в Туринск иеромонаха Макария с двумя монахами, но без пользы: Макарий на протяжении нескольких лет продолжал принимать в монастырь в монашеский чин мужчин и женщин. Владыка прекратил это безобразие, отделив монахов в специально построенный в 1622 году Николаевский монастырь, а монахинь оставил в Покровском [6, с.389]. Для улучшения Тюменского Преображенского монастыря он посылал деятельных настоятелей, немало потрудившихся на его благо: так например, игумен Сергей выхлопотал братии монастыря годовую ругу, для самого монастыря два места для рыбной ловли.

Во время правления архиепископа Киприана и по его благословию было основано несколько следующих монастырей: в 1623 году в Енисейске был устроен женский Рождественский монастырь [14, с.321], в Тюмени – Ильинский девичий, в Томске – Успенский мужской [12, с. 41], в Енисейске – Рождественский девичий, в Таре – Спасский мужской и женский Параскеевский. Для церковного управления и суда в Тобольской епархии под руководством Киприана в 1621 году был учрежден архиерейский приказ [1]. Приказ занимался делами церковного управления и суда епархии и подчинялся непосредственно архиерею. В дальнейшем реформы Петра 1, касавшиеся церковного управления, а также учреждение в 1721 году Святейшего Синода привели к реорганизации на местах: архиерейский приказ был переименован в Тобольскую духовную консисторию. Консистория с этого времени являлась местным епархиальным административно–судебным учреждением, подчинявшимся архиерею и подведомственным Синоду.

В правление Преосвященного Киприана в Сибирской епархии насчитывалось до 30 церквей, 12 монастырей [12, с. 39] и несколько молитвенных домов, содержание которых требовало финансирования. По ходатайству владыки Киприана царь Михаил Феодорович подарил архиерейскому дому 100 десятин пахотной земли и на 800 копен сенокоса, тем самым положив основание архиерейским доходам в Тобольске, что было очень нужно, так как сам владыка и его преемники вплоть до середины XVIII столетия жалования от государства не получали. Его же старанием царь подарил в Тобольске за рекой Иртыш сенных покосов на 400 копен, за рекой Курдюжкой 50 десятин пустовых пашен, пашни на реке Нице 100 десятин и сенных покосов на 400 копен [11, с. 320-321]. Официально подаренные земли были оформлены только в 1623 году. 20 апреля тюменские воеводы Федор Пушкин и Михаил Елизаров послали татарского голову Неудачу Молчанова и площадного дьяка Ивана Прокофьева выделить из порожних земель между Епанчино и Тюменью для домового обихода в дом Софии Премудрости Божьей 200 десятин пашни и сенных покосов на 800 копен. Правда, архиепископ Киприан, не дожидаясь отвода, сам занял за год до того выделенные земли [11, с. 353-354]. 22 января 1624 года тюменские воеводы князь Михаил Долгорукий и Юрий Редриков получили от царя Михаила Феодоровича распоряжение о дополнительном отводе пашенной земли по реке Нице в объеме двух полей по двести десятин пашен в дополнение к старой пашне [11, с. 361]. Стараниями Преосвященного Киприана в дальнейшем при отправлении назначаемого архиерея в Тобольск ему и его служилым людям давалось жалованье: более 500 четвертей муки, более 500 четвертей овса, по 60 четвертей солоду, 23 четверти пшеничной муки, 1 четверть пшеницы, более 5 четвертей гороха, 5 четвертей гречневой крупы, 10 четвертей овсяной крупы, 5 четвертей конопель, осмина мака, 10 пудов коровьего масла, 5 ведер конопляного масла [11, с. 361].

Владыка Киприан старался завести земледелие: Сибирь была богата порожними и плодородными землями, чтобы тем самым сибирские архиереи получали свое содержание из местных источников. Первоначально назначенные Киприану земли и угодья были не пригодными для землепользования, поэтому он неоднократно просил правительство о выделении лучших мест, которые и получил дважды на реке Нице – 200 десятин пашни и на 400 копен сена [11, с. 338]. Здесь он поселил прибывших с ним из России 8 крестьянских семей. Узнав о хорошем качестве земель, к ним присоединялись другие крестьяне, так что вскоре возникла целая слобода с



названием Усть-Ницинская. В 1623 году в этой слободе уже была церковь [6, с. 392]. Другая слобода, основанная правящим архиереем, называлась Тавдинская. Она располагалась в 75 верстах от устья реки Тавды и была основана позже Усть-Ницкой, в 1630 году о ней упоминается как о строении уже не новом [6, с. 392-393]. Владыка Киприан прожил в Сибири около трех лет, где своей праведной жизнью и попечением о пастве оставил добрую память. Во второй Новгородской летописи под 7135 годом об архиепископе Киприане говорится, что он неверных многих крестил в православную христианскую веру [6, с. 407]. 5 февраля 1624 года архиепископ освятил в Тобольске монастырскую церковь в честь Знамения Пресвятой Богородицы [11, с. 390], а уже 15 февраля по царскому и патриаршему указу отбыл в Москву [11, с. 402]. 12 декабря 1624 года Киприана поставили на Крутицкую епархию с возведением в сан митрополита [8, с. 703]. В 1626 году митрополит Киприан переведен в Новгород, где 17 декабря 1635 года он умер и был погребен под Корсунской папертью Новгородского Софийского собора [16, с. 13].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

1. ГБУТО «Государственный архив в г. Ишиме». Ф. 156. Тобольская Духовная Консистория.
2. Российский Государственный архив Древних Актов, г. Москва (РГАДА). Ф. 52. Оп. 2. Д. 9. Л. 1-6. Грамота Иерусалимского Патриарха Феофана об учреждении Патриархом Московским и всея Руси митрополита Ростовского Филарета Никитича (Романова). (Соборная грамота патриарха Феофана.)
3. РГАДА Ф. 135. Оп. 1. Д. 7. Л. 1-23. Чин наречения и поставления в патриархи Московские митрополита Ростовского и Ярославского Филарета Никитича.
4. Андриевич В.К. История Сибири. С-Петербург, 1889 г.
5. Александр Сулоцкий, свящ. Описание наиболее чтимых икон, находящихся в Тобольской епархии. СПб., 1864.
6. Быстров Ф., свящ. Первые христиане в сибирском крае // Православное обозрение. 1866.
7. История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010.
8. История иерархии Русской Православной Церкви. М., 2006.
9. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1992.
10. Катанаев Г.Е. Западно-сибирское служилое казачество и его роль в обследовании и занятии русскими Сибири и Средней Азии. СПб., 1908.
11. Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. М., 2000.
12. Памятная книжка Западной Сибири. Омск, 1881.
13. Словцов П.А. История Сибири. М., 2006.
14. Словцов П. Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886.
15. Тобольская епархия. Ч. 1. Омск, 1892.
16. Тобольская епархия. Ч. 2. Омск, 1892.
17. Щаглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири 1032-1882 гг. Иркутск, 1883.

Рецензент: кандидат исторических наук В.Л. Данилов.

УДК 359.81



БОГОСЛУЖЕБНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СУДОВОГО СВЯЩЕННИКА НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ В МЕМУАРАХ, ДНЕВНИКАХ И ПИСЬМАХ ОФИЦЕРОВ РОССИЙСКОГО ИМПЕРАТОРСКОГО ФЛОТА

*Сингх Созонт Сукхдевович,
студент магистратуры Исторического факультета
ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет».*

Аннотация. В статье анализируется восприятие морскими офицерами богослужебной деятельности судовых священников. Рассматриваются эпизоды, посвященные служению духовенства вне боевых действий. Определяется место богослужения в повседневной жизни командного состава кораблей Российского императорского флота. Оценивается полезность изучения мемуаров, дневников и писем для исследователей, изучающих деятельность морского духовенства.


Ключевые слова: Российский императорский флот, судовой священник, морское духовенство, морские офицеры, мемуары и дневники морских офицеров.

LITURGICAL ACTIVITY OF A NAVY CHAPLAIN AT THE TURN OF THE XIX-XX CENTURIES IN MEMOIRS, DIARIES AND LETTERS OF THE RUSSIAN IMPERIAL NAVY OFFICERS

*Singh Sozont,
student of the master's degree program of Russian History Department,
of Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities (Moscow, Russia).*

Abstract. The article analyzes the perception of the liturgical activities of ship priests by naval officers. It describes the episodes of ministry of the clergy outside combat activity. The role of church services in the daily life of the command staff of the ships of the Russian Imperial Fleet is determined. The usefulness of studying memoirs, diaries and letters for researchers studying the activities of the marine clergy is evaluated.

Keywords: Russian Imperial Navy, navy chaplain, navy clergy, memoirs and diaries of naval officers.

ухovenство появилось на кораблях российского флота в начале XVIII века, чтобы дать возможность морякам участвовать в общей церковной молитве и в таинствах Церкви. На рубеже XIX–XX веков священники назначались на корабли 1-го ранга, некоторые корабли 2-го ранга, отдельные учебные суда, императорские яхты, а также пароходы Добровольного флота¹. В

¹Судоходное общество, основанное в 1878 году на добровольные пожертвования, его суда были резервом военного флота, в мирное время осуществляли грузопассажирские перевозки преимущественно на линии «Одесса-Владивосток», а в военное время использовались в качестве транспортов и вспомогательных крейсеров.



источниках участие моряков в богослужениях в этот период представлено противоречиво. С одной стороны, в материалах, опубликованных в официальной дореволюционной печати, встречаются восторженные описания того, как личный состав кораблей с благоговением посещает богослужения и участвует в таинствах [25, с. 7, 8]. При этом не только в знаменитой «Цусиме», написанной А. С. Новиковым-Прибоем в советское время [19, с. 115], но и, например, в опубликованных лишь в 2017 году дневниках и воспоминаниях Н. М. Савватеева, минного машиниста броненосца «Адмирал Сенявин», можно встретить информацию о том, что нижних чинов «гнали линьком»² на богослужение [15, с. 36]. Морских офицеров, что очевидно, насильно заставляли посещать богослужения не приходилось, так как, согласно 820 ст. Морского устава, участие в литургии и торжественных молебнах было обязательным для всех офицеров и нижних чинов православного вероисповедания [16, с. 304]. Однако сами священнослужители отмечали, что командный состав редко участвует в церковных таинствах. Так, судовой священник крейсера «Герцог Эдинбургский» Александр Касаткин в письме на имя протопресвитера армии и флота отмечал, что за плавание исповедовалось и причастилось лишь 9 из 29 офицеров [11, с. 533]. Возникает вопрос: как воспринимали богослужбную деятельность сами офицеры? Изучению этой проблемы будет посвящена данная статья. Поскольку совершение молебнов, отпеваний и иная пастырская деятельность судовых священников во время сражений достаточно подробно освещена в историографии, мы остановимся на рассмотрении эпизодов, посвященных служению духовенства вне боевых действий. Нами будут проанализированы мемуары, дневники и письма, авторами которых являются морские офицеры и специалисты (судовой врач и корабельный инженер³). Изучение данного вопроса поможет определить место богослужений в повседневной жизни командного состава кораблей Российского императорского флота. Кроме того, анализ мемуаров, дневников и писем офицеров позволит оценить их полезность для исследователей, изучающих деятельность морского духовенства и определить перспективы дальнейшего исследования. Для анализа были привлечены материалы, написанные 17 авторами, которые касаются жизни на кораблях исследуемого периода, где доподлинно известно о присутствии судовых священников⁴.

Упоминания о самих богослужениях в изучаемых источниках носят краткий и неинформативный характер: «была обедница (краткая обедня)» [21, с. 16], «Утром богослужение» [22, с. Л. 16 об.], «отправились к обедне» [27, с. 46], «была божественная служба» [18, с. 216], «пригласили к обедне» [20, с. 288] и т. п. Какие-либо подробности при упоминании рядовых богослужений отсутствуют. Одним из исключений является описание богослужения в судовой церкви лейтенантом Н. И. Апостоли:

²Линёк, линь – просмоленная верёвка, использовавшаяся на флоте для телесных наказаний.

³Корабельные инженеры – инженеры, направленные от завода-изготовителя и назначавшиеся на новые корабли для наблюдения за техническим состоянием и исправления выявленных неполадок

⁴Материалы, написанные морскими офицерами: вице-адмиралами Г. Ф. Цывинским и В. Н. Давидович-Нащинским, контр-адмиралами Д. В. Никитиным, Г. К. Графом и К. П. Ивановым-Тринадцатым, капитаном 1-го ранга Семёновым, капитаном 2-го ранга Б. П. Апрельевым, лейтенантами Н. Н. Апостоли, П. А. Вырубовым и Б. К. Шубертом, мичманами князем А. А. Щербатовым, Б. А. Долговым, прапорщиком запаса по морской части князем А. П. Чегодаев-Саконским, судовыми врачами Н. Ф. Боголюбовым и В. С. Кравченко, а также корабельными инженерами Е. С. Политовским и В. П. Костенко.

«Новичка обыкновенно поражает обстановка и в то же время особенная торжественность, а какое бы впечатление на него произвела служба не на якоре, а на ходу, когда судно сильно качается, из машинного люка слышен стук машины, наверху над головой рев ветра, а с боков удары волн в борта судна, и все эти разнообразные звуки смешиваются с пением певчих. К довершению всего вы не можете спокойно стоять, а должны балансировать и перемещать свое вертикальное положение относительно палубы почти на 70° в обе стороны. Но как священник, так и офицеры, и команда на это нисколько не обращают внимания, и торжественность службы не нарушается, а наоборот, у вас является сознание своего ничтожества перед бушующей стихией и невольно заставляет вас теплой отнестись к молитвам» [1, № 135, с. 439]. Вероятно, поскольку служба автора проходила до этого на небольших кораблях, он впервые видел судовую церковь, поэтому корабельный храм, богослужение и церковное пение на корабле описывается как необычное явление. При этом лейтенанта больше интересуют антураж, внешние аспекты богослужения.

Более информативны описания офицерами богослужений по требованию (далее – требы), которыми неизменно сопровождалась жизнь на флоте: с водосвятного молебна начинался не только дальний поход [23, л. 24], но и любое плавание [7, с. 8], перед вступлением в бой также служился молебен [10, с. 82], а если член экипажа умирал, то его отпевали и хоронили в море [24, с. 235] (однако были случаи погребения и на суше) [14, с. 87, 88].

Самой часто упоминаемой в источниках требой является молебен. Помимо сугубо церковных праздников и частных просьб, молебны неизменно совершались в памятные даты царской фамилии: «по случаю именин Государыни был сегодня молебен и салют со всех судов» [21, с. 181], «по случаю царского дня был сегодня молебен и салют» [21, с. 201], «о рождении наследника – отслужить благодарственный молебен и произвести салют в 25 выстрелов» [26, с. 109] и т. п. Подобные молебны, как правило, являлись частью дворянского торжества, светского праздника, некоего развлечения. Поэтому неудивительно, что эти молебны достаточно часто упоминаются в источниках, написанных морскими офицерами.

Можно было бы предположить, что упоминания пасхальных и рождественских богослужений были более информативными, чем описания рядовых церковных служб. Действительно, в большинстве источников присутствуют эпизоды, посвященные празднованию Пасхи и Рождества Христова [2, с. 93; 26, с. 45, 57; 7, с. 16, 17, 47; 5, с. 68; 29, с. 90, 91; 12, с. 295]. В качестве примера приведем пять фрагментов. Мичман Б. А. Долгов так рассказывает о Рождестве 1897 года на крейсере «Герцог Эдинбургский»: «25 декабря вечером в день Рождества Христова вся команда получила по подарку, которые были разложены на шканцах около украшенного фруктами и свечами дерева, заменявшего елку; потом в устроенном на юте театре смотрели представление <...> Театр понравился и иностранцам, которые были приглашены из города к нам на бал» [8, с. 29]. Подобным образом Рождество 1898 года описывает судовой врач Н. Боголюбов этого же корабля: «В Перее мы встречали праздник Рождества Христова; в этот день у нашей команды была елка <...> после елки Королева смотрела спектакль, на котором матросы и служащие



крейсера были действующими лицами» [3, с. 32]. Подобное повествование о Рождестве содержится в историческом журнале⁵ Учебно-артиллерийского отряда Балтийского флота, составленном лейтенантом А. А. Щербатовым: «Праздники провели следующим образом: 24-го спектакль командный на Славе, 27-го на Богатыре, 28-го на Цесаревиче и 31-го на Цесаревиче елка офицерская и снова спектакль» [23, л. 42 об.]. Схожим образом контр-адмирал Г. Ф. Цывинский описывает празднование Рождества на крейсере «Рюрик»: «На Рождество на судах для команды были елки с лотереей и подарками. <...> Начальник охраны полковник Гернгрос привел на елку к адмиралу на «Рюрик» десятка два кавказцев, артистов, танцевавших лезгинку с кинжалами под свои зурны на палубе» [26, с. 74]. А вот как этот же автор описывает празднование Пасхи на крейсере «Владимир Мономах»: Пасха на кораблях «отряда была встречена с подобающим торжеством заутреней. В кают-компаниях был богато убранный стол с куличами, окороками и всевозможными тортами («таберо»), исполненными японскими кондитерами с отменным искусством. Для команды были заказаны пасхи, куличи и проч. Командиры судов были приглашены Наследником разговляться на «Азов», а я, оставаясь за командира, ночью после заутрени христосовался с командой» [26, с. 52].

Во всех пяти эпизодах отсутствует описание торжественного богослужения, хотя очевидно, что на этих кораблях были судовые священники и совершались церковные службы. Для авторов богослужение было делом обыденным, особого интереса не представляло, в отличие от различных развлечений, спектаклей, балов. Богослужение в восприятии офицеров являлось лишь формальным элементом, сопутствующим празднику.

В подтверждение этому предположению можно привести пространный эпизод, посвященный венчанию, содержащийся в записках мичмана Б. А. Долгова: «28 января крейсер праздновал свадьбу лейтенанта С. Н. Ворожейкина; венчанье происходило в собранной на шканцах⁶ церкви, убранной цветами; присутствовавшие гости-иностранцы со вниманием следили за службой и говорили, что много слышали о благочинии и торжественности нашего богослужения раньше и рады теперь были увидеть сами» [8, с. 24]. Автор высказывает свои наблюдения касательно богослужения, но само описание таинства отсутствует, что естественно, ведь богослужение было частью обыденной жизни офицера на суше и на море. То есть данному событию в источнике уделяется внимание именно ввиду того, что это не рядовое богослужение и не праздничное (описания и того, и другого в заметках отсутствуют), а необычное событие, сильно выбивающееся из ритма повседневной жизни.

Безусловно, среди источников есть и противоположные примеры, когда авторы уделяют достаточное внимание самому богослужению и деятельности духовенства [13, с. 143, 144, 170; 29, с. 90, 91; 2, с. 133-140; 18, с. 89-105]: записки судового врача

⁵Журнал, как правило, представлял собою ежедневные записи событий, происходивших в плавании в свободной форме. Нередко, как и в данном случае, запись фактически не отличается по стилю и содержанию от личного дневника. А. А. Щербатов употребляет личные местоимения «я», «мне». Исторический журнал другого рассматриваемого автора – А. П. Чегодаев-Саконский – представляет собой подробное описание похода, сделанного на основе собственных путевых записок.

⁶Шканцы – особо почётное место на верхней палубе корабля, где проходили торжественные церемонии, зачитывались приказы, могло проводиться богослужение и т. п.

В.С. Кравченко, воспоминания лейтенанта Б. К. Шуберта, мемуары капитана 2-го ранга Б. П. Апрелева и контр-адмирала Дмитрия Владимировича Никитина. Записки врача велись во время плавания, а воспоминания трех офицеров были написаны в эмиграции спустя многие годы. Можно предположить, что большое внимание, уделенное богослужениям, основано на том, что судовой храм и церковная служба уже не являлись частью жизни, и, вероятно, их можно отнести к ностальгии по Родине, к тому, что было давно потеряно к моменту написания и издания данных источников (1930-е годы). То есть данные материалы не дают однозначного представления о реальном отношении офицеров российского флота (ставших впоследствии эмигрантами) к богослужению на тот момент, когда они служили на кораблях. Возможно, они относились к церковным службам так же, как и большинство командного состава.

Несмотря на нередко формальное отношение к богослужению, источники не содержат прямых упоминаний о непосещении морскими офицерами (не несущими вахту и не болевшими в это время) богослужения. Единственным упоминанием, благодаря которому мы косвенно можем узнать о реальном отношении к посещению службы, может служить эпизод в воспоминаниях судового священника броненосца «Император Александр II» Г.7 Дьяконова. Автор особо отмечает факт усердного посещения офицерами богослужений [9, № 17, с. 54], на основе чего можно предположить, что ему известны противоположные случаи. Вероятно, немалую роль играло и то, что далеко не все офицеры были православного вероисповедания. Однако Морской устав не делает для таковых исключения: «При совершении Божественной литургии или обедни, а также при торжественных молебствиях обязаны присутствовать все офицеры корабля и Православного исповедания нижние чины, кроме больных и занятых службою; а при остальных Богослужениях присутствуют одни желающие» [16, с. 304].

Необходимо отметить, что формальному, безразличному отношению к богослужебной деятельности нередко способствовали и сами представители морского духовенства. На рубеже XIX–XX веков наблюдалось оскудение веры и ее формализация. К сожалению, и на суше, и на море большая часть священников воспринимались паствой исключительно как «требоисполнители» [9, № 19, с. 607]. Ведь, несмотря на тенденцию к более тщательному отбору духовенства на флот, в рассматриваемый период на кораблях должность судовых священников нередко продолжали занимать монашествующие, многие из которых были малообразованными и не подготовленными для этой должности [6, с. 344]. Протопресвитер военного и морского духовенства Георгий Шавельский имел еще более критическое мнение: «Хуже обстояло дело в составе судового духовенства, где нештатные священники-иеромонахи по своей развитости нередко стояли ниже не только морских офицеров, но и матросов. Бывали, конечно, и исключения, но они не были частыми» [28, с. 243]. Поэтому можно сказать, что на фоне оскудения веры и подчас разочарования в христианстве, с одной стороны, и поиска истины, с другой, личность священника, его молитвенный подвиг и умение донести евангельскую истину могло перевернуть сознание чело-

⁷К сожалению, неизвестно даже имя автора. После двухлетнего служения судовым священником на броненосце в источниках он не фигурирует и в «Списках священнослужителей, состоящих в ведомстве главного священника гвардии, гренадер армии и флота» отсутствует, его дальнейшая судьба на данный момент неизвестна.



века, повести за собой⁸. О достойных морских священнослужителях упоминалось в работах о священниках-участниках Русско-японской войны [30; 31; 32; 33]. Однако были пастыри, достойно трудившиеся на кораблях в мирное время, но которые при этом остаются не известны читателю. Таковы архимандрит Владимир (Гиганов), иеромонах Авель (Иванов), иерей Георгий Левитский. Личность каждого из них достойна отдельного рассказа. К сожалению, большую часть морского духовенства (две трети) [4, с. 220-221] продолжали составлять представители черного духовенства, многие из которых прибыли «из далеких провинциальных монастырей» [18, с. 90] и не были подготовлены к служению судовым священником [6, с. 334]. В связи с этим среди моряков появилось расхожее мнение о том, что «священник – какой-то балласт, его приходится терпеть по нужде и кормить даром» [4, с. 219].

Ситуация на флоте начнет улучшаться лишь в начале 1910-х годов, когда большую часть вакансий судовых священников займут образованные представители белого духовенства [4, с. 220-221]. Однако начавшаяся Первая мировая война поставит перед судовыми священниками новые задачи, а в 1918 году Институт военного и морского духовенства будет упразднен.

Итак, очевидно, что наличие или отсутствие упоминаний не может позволить исследователю сделать полноценные выводы о религиозности человека и о его отношении к богослужению. Тем более, что источники были написаны и опубликованы в разное время и в различных политических условиях: до революции, в эмиграции и в советский период. Но на данный момент, несмотря на свою субъективность, эти материалы – единственный способ приоткрыть внутренний мир офицерства и понять (насколько это возможно), как воспринимали офицеры и морские специалисты богослужение в судовых церквях на рубеже XIX–XX веков.

Само богослужение как общая молитва, участие в таинствах Церкви в источниках, написанных офицерами, не отражено, а упоминания о церковной службе если и есть, то краткие и неинформативные. Исходя из этого, рассматриваемые нами материалы могут предоставить исследователю лишь самую общую информацию о богослужебной деятельности судовых священников. Исключение составляют отдельные авторы, из которых наиболее подробные и кропотливые описания богослужений содержатся в записках судового врача В. С. Кравченко [13]. Однако было бы неверно предположить, что это связано с его профессией. В записках врача Н. С. Боголюбова богослужениям внимание не уделено. Остальные авторы, подробно описывавшие богослужебную деятельность духовенства, являются эмигрантами [3].

В целом можно предположить, что на рубеже XIX–XX веков для многих офицеров церковная служба не представляла интереса. Праздничное богослужение, в основном, являлось неким событием, которое могло разнообразить монотонную службу на корабле. Морские офицеры оставались дворянами, носителями соответствующей культуры и отношения к Церкви и богослужению. Вероятно, в силу своих взглядов они и не нуждались в богослужении и окормлении духовенством, а их души могли быть «непаханным полем» для миссионерской деятельности.

⁸Даже на суше хорошие священники были в диковинку, и к ним стекались люди, жаждущие слова Божия. Примером настоящего пастыря в описываемый период являлся, например, протоиерей Иоанн Кронштадтский, протоиерей Алексей Мечёв и протоиерей Валентин Амфитеатров, первые двое прославлены Церковью в лике святых, а к могиле третьего и в наше время не зарастает народная тропа.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ:

1. Апостоли Н. И. В Чикаго на выставке. (Из дневника морского офицера). // Разведчик. 1893. № 135. С. 438–439; № 136. С. 452–454; № 140. С. 516–519; № 142. С. 550–553; № 153. С. 745–750; № 159. С. 847–850.
2. Апрелев Б. П. Нашей смене. Шанхай: Слово, 1934.
3. Боголюбов Н. Плавание учебного корабля крейсера 1-го ранга «Герцог Эдинбургский» 1898–1899 гг. Кронштадт: Тип. Кронштадтского вестника, 1899.
4. Братское собрание военного и морского духовенства в Санкт-Петербурге 14 февраля 1913 г. // Вестник военного и морского духовенства. 1913. № 5. С. 219–222.
5. Вырубов П. А. На броненосце Князь Суворов. Десять лет из жизни русского моряка, погибшего в Цусимском бою. СПб.: Истфлот, 2010.
6. Владимир (Гиганов), архим. Священнослужитель на корабле во время кругосветного плавания // Вестник военного духовенства. 1894. № 11. С. 331–345.
7. Давидович-Нащинский В. Н. Воспоминания старого моряка. В 4 частях. София: тип. Новая жизнь, б. г.
8. Долгов Б. А. Плавание учебного корабля крейсера 1-го ранга «Герцог Эдинбургский» 1897–1898. Кронштадт: Тип. Кронштадтского вестника, 1899.
9. Дьяконов Г., свящ. Церковно-религиозная жизнь на корабле «Император Александр II» за два года заграничного плавания (1896—97 гг.) // Вестник военного духовенства. 1907. № 17. 537- 541; С № 18. С. 568–570; № 19. С. 599–608.
10. Иванов-Тринадцатый К. П. На Владивостокском отряде крейсеров // Война и мир крейсера «Юрик». 1895-1905 гг. Сборник воспоминаний, статей и документов. СПб.: Гангут, 2013. С. 78-99.
11. Касаткин А., свящ. Пастырь на корабле. Путевые заметки и впечатления священника (из письма на имя о. протопресвитера). // Вестник военного духовенства. 1898. № 17. С. 529–534.
12. Костенко В. П. На «Орле» в Цусиме. Л.: Судпромгиз, 1955. С. 295.
13. Кравченко В. С. Записки судового врача. Через три океана. М.: АСТ, 2014.
14. Левитский Г., свящ. Поездка священника во Владивосток в 1896 году на пароходе Д.Ф. «Орел» // Вестник военного духовенства. 1897. № 3. С. 86–91.
15. Ляпунова О. А. Дневники участника Цусимского сражения 1905 года Савватеева Н. М. Ижевск: Известия Удмуртской республики, 2017.
16. Морской устав. 1885. СПб.: Типография Морского Министерства, в Гл. Адм., 1885.
17. Никитин Д. В. На берегу и в море. San Francisco: Морское издательство при Кают-компания морских офицеров в Сан-Франциско, 1938.
18. Никитин Д. В. В отлива час. San Francisco: Морское издательство при Кают-компания морских офицеров в Сан-Франциско, б. г.
19. Новиков-Прибой А. С. Цусима. М.: Мысль, 1984.
20. О войне, любви и вере: Переписка мичмана князя Александра Щербатова со своей невестой княжной Софьей Васильчиковой 1904–1905 гг. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.
21. Политовский Е. С. От Либавы до Цусимы. СПб.: Гангут, 2010. С. 16.
22. Российский Государственный Архив Древних Актов (РГАДА) Ф. 1289. Оп. 2. Д. 149 (Исторические журналы отряда судов, назначенного для плавания корабельными гардемаринами/выпускниками в летнюю и зимнюю кампании)



Сингх Созонт Сукхдевович «Богослужебная деятельность судового священника на рубеже XIX–XX веков в мемуарах, дневниках и письмах офицеров российского императорского флота»

23. РГАДА. Ф. 1289. Оп. 2. Д. 181. Л. 24 (Исторический журнал /без 3 и 7 страниц/ Щербатова Александра Александровича о подготовке к перемирию на море между Россией и Японией).

24. Семенов В. И. Цусима. СПб.: Ленинградское издательство, 2011.

25. Ухтомский Э. Э. Путешествие на Восток Его Императорского Высочества государя наследника цесаревича, 1890–1891. [в 3 томах]. Лейпциг: Типография Ф.А. Брокгауза, 1893–1897.

26. Цывинский Г. Ф. Пятьдесят лет в Российском императорском флоте. СПб.: ЛеКо, 2008.

27. Чегодаев-Саконский А. П. На «Алмазе» от Либавы через Цусиму – во Владивосток. М. тип. О-ва распр. полезн. книг, 1910.

28. Шавельский Г. И., протопр. В школе и на службе. М. – Брюссель: Conference Sainte Trinite du Patriarcat de Moscou ASBL; Екатеринбургский мужской монастырь. 2016.

29. Шуберт Б. К. На крейсерах «Смоленск» и «Олег». СПб.: Гангут, 2009.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Жукова Л. В. Военное духовенство в Порт-Артуре в период Русско-японской войны // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. М.: Изд-во МГУ, 2003. № 2. С. 33–43.

2. Кострюков А. А. К истории служения военного духовенства в годы Русско-японской войны // Православная культура в России: прошлое и настоящее (по материалам Вторых Свято-Филаретовских чтений). М.: Пашков дом, 2007. С. 135–145.

3. Самохвалов. С. В. Вера и мужество: флотское духовенство в Русско-японской войне // Вестник военного и морского духовенства. № 1 (661). М., 2004. С. 40—44.

4. Соколов А. Н. Деятельность флотского духовенства в годы Русско-японской войны // Угрешский вестник. Дзержинский, 2006. №. 2. С. 152 – 161.

Рецензент: кандидат богословия, кандидат исторических наук протоиерей Димитрий Олихов.

УДК 94(47)



ДОМОВОЙ ХРАМ ОМСКОГО СРЕДНЕГО СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОГО УЧИЛИЩА В ПЕРИОД С 1917 ПО 1920 ГГ.

*Иерей Константин Борисович Беспалов,
магистрант Омской духовной семинарии*

Аннотация. В статье рассматривается изменение отношения государства к Церкви после октябрьской революции 1917 года, история жизни и деятельности настоятеля домового храма Омского среднего сельскохозяйственного училища священника Василия Инфантьева. Анализируются источники архива Омской области по истории деятельности храма в период с 1917 по 1920 гг.

Ключевые слова: домовая церковь, государственно-церковные отношения, священник Василий Инфантьев, Омское среднее сельскохозяйственное училище.

THE HOUSE CHURCH OF THE OMSK SECONDARY AGRICULTURAL SCHOOL IN THE PERIOD FROM 1917 TO 1920

*Priest Konstantin B. Bespalov
Master student of the Omsk Theological Seminary*

Abstract. The article discusses the history of the closure of the house temple of the Omsk secondary agricultural school. In the pre-revolutionary period, at each secondary school of the Russian Empire, including in classical gymnasiums, there was supposed to be a house church. In connection with the change in state-church relations, the house church was closed, the position of the teacher of Scripture was abolished. The institute of military clergy was restored in the Kolchak army. The teachers of God's law who were on the territory of White Siberia fell into the category of priests who were actively involved in ministry in its structures. On November 14, 1919, the Red Army captured Omsk. The capital of White Siberia has fallen. In April, 1920 it was decided to close the school with the transfer of its material base to the Siberian Institute of Agriculture and Industry.

Keywords: house church, state-church relations, priest Vasily Infantyev, Omsk secondary agricultural school.

Церковно-государственные отношения коренным образом изменились в 1917 году. Декрет Совета народных комиссаров об отделении церкви от государства и школы от церкви не просто освобождал церковь от опеки государства, но лишал ее прав, необходимых для полноценной деятельности, прав собственности и юридического лица. С этого времени отношение Русской Православной Церкви к революции изменилось.

Патриарх Тихон в своем послании от 19 января 1918 г. осудил безбожников и призвал «встать на защиту оскорбляемой и угнетаемой Матери» (Церкви). Это послание патриарха активно использовала пропаганда антибольшевистского движения для мобилизации верующих в свои ряды. Именно с этой целью оно было перепечатано в «Известиях по Омской епархии» в сентябре 1918 г. [12].



Крестные ходы были организованы в знак протеста Декрета об отделении Церкви от государства. Столкновениями между верующими и представителями советской власти сопровождался ходы в Вятке, Владимире, Саратове и других городах. Не стал исключением и город Омск. Архиепископ Сильвестр (Ольшевский) 4 (17) февраля 1918 года организовал крестный ход, который получил общественный резонанс. Он достаточно подробно описан и оценен в работах омского православного историка С.Г. Сизова.

Идя по городским улицам, православные христиане останавливались у каждого храма. На каждом остановках епископ служил молебен и обращался к пастве с увещательным словом, призывая к сохранению православной веры и защите храмов. На следующий день после шествия власти арестовали архиерея, чем вызвали в городе двухдневные беспорядки. Они и вынудили властей освободить владыку.

С.Г. Сизов справедливо отмечает: «Характерно, что позднее события 5–6 (18–19 февраля) 1918 г. в Омске были названы большевиками «антисоветским выступлением» и «поповским мятежом». Эта оценка повторялась и в советской историографии, и в поздних работах. Утверждалось, что «планировалось арестовать большевистских лидеров, свергнуть советскую власть в Омске. Город был объявлен на осадном положении, имели место вооруженные столкновения сторонников и противников советской власти». Сегодня повторять такие оценки событий – значит отступать от принципа объективности. Выражение «поповский мятеж» – это большевистский штамп, который не выражает сущности происходивших событий. Выступление верующих в Омске было ни чем иным, как попыткой выразить свою гражданскую позицию, защитить Православную веру от богоборческой власти, остановить насилия и защитить правящего епископа» [13, с. 125–126].

Новая власть упразднила должность законоучителя. На основании декрета священник Василий Инфантаев был уволен из училища [5, л. 27]. Гонения в первые месяцы советской власти сплотили верующих, что повысило социальную активность прихожан. В результате чего начались организовываться общины.

При Домовой Церкви Омского среднего сельскохозяйственного училища община стала формироваться в апреле 1918 года. Инициативная группа прихожан распространила подписные листы с целью выяснения потребности в создании православной общины при церкви училища, а также готовности людей вносить средства на содержание священника.

Организаторы общины получили поддержку, и 28 апреля 1918 года состоялось первое собрание общины прихожан, на котором были оглашены итоги сбора подписей. Из данных анкет было выявлено, что «125 фамилий, заключающих в себя 518 человек, желающих записаться в общину. Общее собрание постановило взимать с каждого семейства по 2 рубля; и с учащих по 50 копеек ежемесячно» [4, л. 12]. День первого собрания считается днем основания общины. Священник В.Ф. Инфантаев получил место с содержанием за счет прихожан, высказавших ему свое полное доверие. В том же году в училище состоялся выпуск, к которому для коллективной выпускной фотографии был сделан второй из трех дошедших до нас снимков В.Ф. Инфантаева. На рясе отца Василия виден знак, который с высокой долей вероятности можно атрибутировать, как знак выпускника духовной академии.

Советская власть в городе пала 7 июня 1918 года. Омск стал столицей антибольшевистского движения в Сибири, в нем, поочередно сменяя друг друга, рабо-

тали, управляя Белой Сибирью, следующие правительства: Временное Сибирское правительство, Временное Всероссийское правительство (Уфимская директория) и Верховный правитель России адмирал А.В. Колчак. В Сибири в ходе эскалации Гражданской войны Русская Православная Церковь стала антибольшевистской организацией.

Вследствие пребывания столицы Белой Сибири в Омске, по решению Томского соборного совещания архиепископ Сильвестр возглавил ВВЦУ Сибири. В данный период по политическим убеждениям владыка относился к крайне правой части антибольшевистского движения. Протоиерей Димитрий Олихов об этом пишет следующее: «Антибольшевистская деятельность ВВЦУ Сибири имела для его членов самое приоритетное значение. Они отдавали себе отчет в неизбежности гонений на церковь в случае поражения колчаковской армии... ВВЦУ Сибири определилось со своей позицией по отношению к ведущейся борьбе, назвав войну «священной». Собор духовенства Сибири, проходивший в Омске в апреле 1919 года, предал анафеме руководителей большевистской партии и постановил в каждом богослужении поминать А.В. Колчака как «Верховного правителя» [10, с. 82]. За пастырем на сторону белых встало большинство подчинявшегося ему духовенства, в их числе был и В.Ф. Инфантьев.

На некоторое время после свержения советской власти нормализовалась жизнь священника Василия Инфантьева. Временное Сибирское правительство вернуло в штат училища законоучителя, являвшегося также настоятелем домового церкви, и псаломщика, ассигновав деньги и на церковные потребности [5, л. 100-100 об.]. Также был восстановлен институт военного духовенства. Находившиеся на территории Белой Сибири законоучителя попали в разряд священников, активно привлекавшихся для служения в его структурах.

Протоиерей Александр Касаткин в связи с недостатком кандидатов для замещения священнослужительских мест призвал законоучителей средних учебных заведений освободиться от занятий и подать заявление о служении на имя Главного Священника армии и флота [14, с. 345].

Законоучитель В.Ф. Инфантьев оказался среди священников, окормлявших белое воинство. Недалеко от храма, где он служил, на территории училища был открыт госпиталь белых воинов. Многие из них нуждались в поддержке и духовных наставлениях священника. Оказание такой помощи людям В.Ф. Инфантьев считал своим долгом.

Сохранилось обращение руководства Омского сельскохозяйственного училища на имя Главного Священника армии и флота, характеризующее В.Ф. Инфантьева как уважаемого пастыря духовного наставника, «живущего на территории с/х училища, имеющего здесь постоянную квартиру и хорошо известного как преподавательскому персоналу, так и рабочим с их семьями». В обращении содержалась просьба отозвать уже назначенного в госпиталь священника, поручив обслуживание нужд госпиталя В.Ф. Инфантьеву [7].

Таким образом, революционный процесс, вылившийся в Гражданскую войну, сделал Омск не только военно-политическим форпостом, но и религиозным. Как и большинство омских священников В.Ф. Инфантьев осознанно последовал за своим владыкой, архиепископом Сильвестром.



Однако 14 ноября 1919 года Красная армия захватила Омск. Пала столица Белой Сибири. После того как в городе установилась советская власть в жизни В.Ф. Инфантьева был кратковременный период советской службы. С прошением о трудоустройстве на любое место по усмотрению управляющего 30 ноября 1919 года обратился священник в Омскую контрольную палату. После рассмотрения прошения был принят на советскую службу помощником контролера с 10 декабря 1919 года, а уже с 01 мая 1920 года был откомандирован из государственного контроля в распоряжение контрольно-хозяйственного комитета рабочих и политкома при совхозе [3, л. 1-3].

Следует остановиться на анализе источника, на который при обращении к судьбе священника нельзя не обратить внимание. В своих воспоминаниях о В.Ф. Инфантьеве В.В. Назаренко пишет: «В начале 1920 года, когда была восстановлена Советская власть в Омске, он отрекся от религии и стал носить гражданскую одежду. Дальнейшую судьбу его я не знаю» [6, с. 4].

Содержание воспоминаний в части, касающейся В.Ф. Инфантьева, сомнительно. Естественно, что на советскую службу В.Ф. Инфантьев ходил в гражданской одежде, что В.В. Назаренко и мог трактовать как то, что «он отрекся от религии». Однако В.Ф. Инфантьев не снимал духовного сана. Сохранилась метрическая книга Воскресенской церкви при сельхозучилище, где включительно по март 1920 года, то есть в то время, когда В.Ф. Инфантьев работал в государственном контроле, зафиксировано совершение им церковных таинств [1, л. 1-19]. Судя по церковной метрической книге, священник продолжал служение в Домовой Церкви при училище до его закрытия.

Ценным материалом доказательства полноценной жизни Домовой Церкви являются метрические записи о рождении, браке и смерти прихожан храма. Омское среднее сельскохозяйственное училище находилось в стороне от города Омска, и храм посещали в значительной степени проживающие на территории заведения и около него люди – студенты, преподаватели и служащие.

Записи охватывают небольшой период времени – с 1918 г. по 1920 г., однако являются очень ценным материалом. Метрические книги прихода написаны доступным почерком и открывают завесу истории училищной церкви. Автор имеет в ведении много архивных документов, но нигде, даже в приглашении на освящение храма, нет сведений о названии храма.

Только открыв дело духовной консистории Воскресенской церкви при Омском сельскохозяйственном училище, можно обнаружить в честь кого был освящен престол – Воскресения Господа нашего Иисуса Христа [1]. В справочнике Антоновых метрические книги России XVIII начала XX в. Церковь ОССХУ указывается как приписанная к Омскому Воскресенскому Военному крепостному собору [8].

В метрических книгах можно увидеть духовную жизнь, протекающую в стенах Домового храма, и фамилии людей, служащих в училище. Так мы видим, что священнику Василию Инфантьеву помогает в службе диакон Николай Овчинников, который является еще и преподавателем в ОССХУ. В крещении приемницей от купели выступает жена директора училища Анна Петровна Плодовская, профессора и преподаватели.

Потомственные дворяне и крестьяне, статские советники и рабочие – все прошли через жизнь храма, через церковные таинства. А мы можем проследить каждого че-

ловека и сделать вывод, что храм жил полноценной жизнью до самого его закрытия – до мая 1920 года.

Сибревком принял решение о ликвидации училища с передачей его материальной базы Сибирскому институту сельского хозяйства и промышленности 10 апреля 1920 года. Все сотрудники к 1 мая должны были «очистить занимаемые учреждения и квартиры» [2, л. 45].

С этого времени останавливается духовная жизнь вуза, и Домовая Церковь закрывается, становясь просто помещением для нужд высшей школы. В 1924 году храм был переделан под клуб «Землероб», где постоянно велись заседания и различные мероприятия. До нашего времени дошли некоторые снимки, сделанные в бывшем помещении Домовой Церкви.

На них видно, как алтарь закрыт деревянным щитом. На амвоне стоит стол, за столом секретарь ячейки РКСМ И.В. Зезин. На крайнем слева плакате лозунг: «Встанем на борьбу со старой деревней. Да здравствует новая!» В верхней части алтарного свода видна фреска «Христос в сиянии». А на другой фотографии позируют молодые люди с винтовками в руках. За спиной перегородженный досками алтарь храма.

В 1930 году в церковном помещении разместили библиотеку и научный центр, при этом разгородив варварским способом третий и четвертый этажи. С улицы можно наблюдать в арочных окнах храма остовы балок пола четвертого этажа.

Из воспоминаний рабочей стройцеха Омского сельскохозяйственного института **Ирины Васильевны Николенко**, настенная роспись храма украшала стены и потолок библиотеки вплоть до 1983 года. И хотя они были потускневшими и местами осыпавшимися, в алтарной части еще можно было различить изображение Христа, Богородицы с младенцем на руках и фигуру воина (предположительно, архангела Михаила) [9]. В 1983 году первый проректор В.А. Полевых отдал распоряжение закрасить фрески. Эту работу и выполняла И.В. Николенко. Под толстым слоем грязно-синей краски навсегда исчезли последние следы присутствия в здании главного корпуса домового храма. Но осталась внешняя архитектура храма. Полукруглый обвод стены (алтарная апсида) с первого до четвертого этажа, *заканчивающийся высоко вверху полусферой-куполом. Над куполом тройное возвышение для церковного креста и окна, так отличающиеся от всех остальных в главном корпусе Омского государственного аграрного университета им. П.А. Столыпина.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Исторический архив Омской области (ИАОО). Ф. 16. Оп. 6. Д. 561.
2. ИАОО. Ф. Р-492. Оп. 1. Д. 31.
3. ИАОО. Ф. Р-460. Оп. 1. Д. 362.
4. ИАОО. Ф. Р-2024. Оп. 1. Д. 11.
5. ИАОО. Ф. Р-2024. Оп. 1. Д. 28.
6. Воспоминания бывшего ученика культур-технического отделения Омского среднего сельскохозяйственного училища Назаренко Василия Васильевича (периода 1916–1918 годов) // Архив Народного музея истории Омского ГАУ им. П.А. Столыпина.



7. Жизнеописание священника В.Ф. Инфантьева / Из личного архива А.В. Сушко.
8. Антонов Д.Н., Антонова И.А. Метрические книги России XVIII начала XX в. М., 2006.
9. Милещенко О. История сибачи. [Электронная версия]. Режим доступа: <https://story-sibaka.ucoz.ru/index/0-79/> (дата обращения: 28.02.2019).
10. Олихов Д.В. Создание и деятельность Временного Высшего церковного управления Сибири (1918–1920 гг.) // Вестник Омской православной духовной семинарии. – 2016 (1). – № 1.
11. Плаксин Р.Ю. Тихоновщина и ее крах: Позиция православной церкви в период Великой Октябрьской социалистической революции и Гражданской войны. Л., 1987.
12. Послание Святейшего Патриарха // Известия по Омской епархии. – 1918. – № 4-5. 1–15 сентября.
13. Сизов С.Г. Крестные ходы в Омске в 1918–1919 годах как способ выражения гражданской позиции Церкви в условиях российской смуты // Вестник Омской православной духовной семинарии. – 2016 (1). – № 1. – С. 125–126.
14. Христоролюбивое воинство: Православная традиция Русской Армии. М.: Русский путь, 2006.

Рецензент: кандидат исторических наук В.Л. Данилов.

УДК 273.99



ОБНОВЛЕНЧЕСТВО В 1917-1923 гг. ПО ВОСПОМИНАНИЯМ ОЧЕВИДЦЕВ

*Иерей Павел Александрович Ефремов,
аспирант кафедры Церковной истории
Московской Духовной Академии*

Аннотация. Статья рассматривает такой феномен истории Русской Православной Церкви XX века, как обновленчество. Изложена краткая история формирования этого движения. Собраны воспоминания очевидцев об обновленчестве и обновленцах, некоторые из них были обнаружены автором в ГА РФ и публикуются впервые.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви XX века, обновленчество, источники личного происхождения, воспоминания, дневники, письма.

RENOVATIONISM IN 1917-1923 FROM MEMOIRS OF EYEWITNESSES

*Priest Pavel Efremov,
graduate student of Department of Church History
Moscow Theological Academy*

Abstract. The article considers renovationism as a phenomenon of the history of the Russian Orthodox Church in the 20th century. A brief history of the formation of this movement is outlined. The eyewitnesses' memoirs about renovationism and renovationists were collected, some of them were discovered by the author in the State Archive of the Russian Federation and are published for the first time.

Keywords. The history of the Russian Orthodox Church in the 20th century, renovationism, sources of personal origin, memoirs, diaries, letters.



Розобновление деятельности обновленческого движения было одним из заметных событий церковной истории после революции 1917 года. Обновленчество возникло в 1905 году как группа священников, заинтересованных в реформировании Русской Православной Церкви, но лишенное ясно изложенной программы реформ и внутреннего единства в 1907 году прекратило свою деятельность [14, с. 10].

Обновленческая группа священников вновь активизировала свою деятельность после Февральской революции под именем Всероссийского союза демократического православного духовенства и мирян. Среди руководителей союза выделялись свящ. Александр Введенский и о. Александр Боярский, настаивавшие на необходимости реформирования Русской Православной Церкви и в некоторых своих идеях близкие к социализму («христианство на стороне труда, а не на стороне насилия и эксплуатации» [12, с. 11]).



О. Евгений (Елховский) отметил, с каким воодушевлением отнеслись к революции те, кто давно ждал возможности «обновить» Церковь: «Началась революция и в церковной жизни. Появилась новая церковь, так называемая «живая церковь». <...> Многие недовольные старым монашеским епископатом забредили надеть на себя епископские митры. И вот устремились тогда к «живой церкви». Надо сказать ту правду, что большинство, если не все, эти новые люди из старого духовенства – переходившие в «живую церковь» – были люди властолюбивые, тщеславные, с колеблющимися убеждениями, а пожалуй, вернее сказать, без всяких убеждений: прямолинейные карьеристы! <...> Как только они вступят, бывало, в эту «живую церковь», так тотчас же высоко поднимаются в своих правах и чинах: из простых обыкновенных священников они сразу заделываются благочинными, уполномоченными на уезд, на округ; понадели на себя митры, заделались епископами и даже митрополитами без всяких заслуг со своей стороны. <...> Среди малодушных пастырей и мало понимающих в первое время, куда и во что их тащат, разумеется, такая наглость имела успех во многих местах, тем более что, видели они, на таковых, преклоняющихся ей, она сыпала награды без всякой заслуги» [11, с. 315-316].

На открывшемся Поместном Соборе сторонники обновленчества были в меньшинстве, их идея соборности управления оказалась несостоятельной перед лицом исторической необходимости восстановления патриаршества. Обновленческие лидеры видели в лице патриарха и его сторонников соперников за церковную власть, понимали, что за большевиками сила, с помощью которой возможно этой власти добиться.

Обновленцам в стремлении выгладеть на фоне Патриаршей Церкви более передовыми, дружественными к советскому государству необходимо было доказать свою лояльность по отношению к проводимой партией политике, принятым ею решениям касательно религиозных вопросов. Ими был поддержан Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, который, по словам А.И. Введенского, «истекал из самых основных принципов Конституции РСФСР» [12, с. 78]. Другой идеолог обновленчества Б.В. Титлинов, до революции служивший профессором Петроградской духовной академии, отметил: «...Государство национализировало и имущество церковных учреждений: общая мерка для всех» [12, с. 80]. Поддержку нашла и другая инициатива советских властей: состоявшийся весной 1923 г. всеобновленческий съезд, провозгласивший себя «Вторым Всероссийским Поместным Собором Православной Церкви», принял решение о ликвидации мощей, поддерживающие обновленчество священники публиковали статьи о фальсификации нетленности. При поддержке государственной власти происходила передача церквей обновленцам.

Для православных обновленчество было бесчестным и порицаемым движением, негативное отношение к нему выражено во многих источниках личного происхождения. Епископ Арсений (Жадановский) вспоминал: «Когда происходила передача Ваганьковского кладбища обновленцам, отец Василий, прельщаемый всякого рода материальными земными выгодами, ни на минуту не поколебался, а напротив, упорно боролся с захватчиками, доводя дела даже до судебных инстанций. <...> Вместе с тем он не допускал к служению во вверенном ему храме членов причта, уклонившихся в «Живую Церковь», и часто священнодействовал один, подвергаясь оскорблениям и серьезной опасности быть избитым. И хотя отцу Василию пришлось уступить обновленцам и удалиться, своим терпением и настойчивостью он все же

отстоял право совершать панихиды православным священникам на всех московских кладбищах, что и было официально засвидетельствовано гражданской властью» [12, с. 80]. Священник, перешедший к обновленцам, в «красную церковь», но вернувшийся в лоно истинной Церкви, разумеется, привлекал особое внимание, об этом оставила заметку игумена Афанасия (Громеко): «Много красных иереев было в церкви и около нее. <...> Еп/ископ/ Мануил молодой прежде мало на себя обращал внимания. Лицо сердечное и твердое, но не слишком умное, может, это лучше. Главное, чтобы был твердый. К нему подходили все батюшки, и я слышала такой разговор: «А, о/тец/ NN, вы как же, все время были тверды, не шатались?» – «Простите, Вш. Св., шатался». – «А, а как же теперь?» – «Я принес покаяние» – «У кого?» – «У NN». – «Но он не имеет полномочия, потрудитесь снять облачение». Тот стоит в нерешительности. «Нет, пожалуйста, исполните мою просьбу, снимите облачение, а потом мы поговорим»» [8].

Возникновение смуты в церковном сознании было на руку большевистской власти. Обнаружив, что ликвидация «экономической основы» религии не привела к ее «отмиранию», ответственные за антицерковную политику лица выработали более изощренную тактику, в которой обновленческий раскол стал одним из основных элементов [9, с. 67]. Было решено произвести своего рода переворот во внутрицерковном управлении, заключив под арест патриарха и членов Синода и предоставив возможность провести обновленцам свой собор, на котором были бы приняты удобные для Политбюро решения, а затем упразднить и обновленческую церковь. Раскол, внесенный в церковное общество с помощью государственной поддержки обновленчества, должен был, по мысли членов ВКП(б) ослабить Православную Церковь.

6 мая по решению суда патриарх был заключен под домашний арест [9, с. 69], препоручив временное управление Церковью Ярославскому митрополиту Агафангелу, но он не успел приехать в Москву, так как ГПУ запретило ему покидать Ярославль. 12 мая патриарха посетили лидеры обновленчества А.И. Введенский и В.Д. Красницкий с требованием его отставки и созыва Поместного Собора, в чем им было отказано. 18 мая представители обновленцев были допущены к патриарху вновь и просили о благословении на открытие канцелярии для разбора текущих дел церковного управления. Владыка Тихон дал свое согласие на существование такого церковного органа до того момента, как митрополит Агафангел сможет приступить к исполнению возложенных на него обязанностей. Располагая этим согласием, обновленцы объявили о создании Высшего Церковного Управления (ВЦУ), во все епархии было разослано послание порвать с «тихоновщиной» и войти в Живую церковь [14, с. 18], как поименовали себя обновленцы. Митрополит Агафангел эти действия и само ВЦУ объявил неканоничными, предложил епархиям до восстановления законной церковной власти решать свои дела самостоятельно. Ответом обновленцев на это стало «изгнание из сана» более восьмидесяти архиереев, известных своей лояльностью патриарху.

В результате у обывателей сложилось понимание, что власть поддерживает обновленческую церковную организацию, однако оставалось непонятным, какое она имеет отношение к православию: «Так, один из рабочих просил разъяснить ему, «что представляет из себя обновленческая церковь, в которую можно ходить коммунистам?» [4, с. 280]. Немало энергии употребил М.В. Новоселов для развенчания обнов-



ленчества в своих «Письмах к друзьям». «...Для всякого, имеющего очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, – пишет Новоселов, – ясно из ряда несомненных фактов, что названные «церковные» деятели являються узурпаторами церковной власти» [6, с. 14], «они – не законная церковная власть, а незаконное собрание, воровски, чтобы не сказать разбойнически, захватившее эту власть» [6, с. 13], «живоцерковники – это церковные большевики» [6, с. 15].

Казалось бы, власть в руках у обновленцев, но, по свидетельству исследователей и очевидцев, этой власти у них не было над душами людей. В храмах, где служили обновленцы, было меньше прихожан, чем в храмах Церкви под патриаршим управлением. Для того чтобы решить эту проблему, на богослужение приглашали «гастролеров»: священников, диаконов из разных храмов, обладавших талантом оратора или вокальным даром. Например, в дневнике Н.П. Окунева читаем: ««Вчера была в церкви Гребенской Божьей матери, что на Лубянской площади. Там шла всенощная с участием не одного, а целых восьми гастролеров, и потому церковь была битком набита. Служил популярный молодой ученый священник Калиновский, сказавший пред «Хвалите Имя Господне» сильную проповедь. Пел так называемый «художественный квинтет» одного из талантливейших современных духовных композиторов П.Г. Чеснокова с его личным участием. Служили еще трое самых голосистых протодиаконов: К.В. Розов, Китаев и Солнцев, соревнуя друг перед другом в силе и красоте голосов. Точно «состязание певцов» из Тангейзера» [7, с. 307].

Совершение обновленцами богослужения в православном храме воспринималось как его осквернение. Елена Суворина, не прекращавшая посещение богослужений в начале 1920-х, оставила воспоминание о том, как на ее глазах произошло неожиданное для паствы одного петербургского храма «богослужение», имевшее характер театрального представления. «Однажды в субботу я пошла ко всенощной к Николаю Чудотворцу. Пришла в обычное время, в церкви уже было порядочно народу, но служба не начиналась. Прошло пол часа. Ничего. Некоторые из молящихся стали расходиться, думая, что службы не будет совсем. Я осталась. У меня было тяжело на душе, не хотелось идти домой, и я, забившись в угол, на скамейку, решила еще побыть в церкви, пока ее не закроют.

Вдруг дверь открылась, и вошли какие-то три девицы, одетые по моде и очень вычурно. Оне стали чего-то приказывать церковному сторожу. Тот поставил посреди церкви аналой и зажег лампы и свечи. Одна из девиц стала перед аналоем, положила на него книги и, взяв зажженную свечу в руку, стала мелодекламировать какие-то псалмы-стихи. Я, конечно, не могу передать их содержание, так как все забыла, но одно могу сказать, что она читала что-то, совершенно для меня незнакомое. Две другие девицы, поместившиеся на клиросе, запели тоже совсем неизвестные мне псалмы стихи, очевидно, переведенные на русский язык. Что это было, я не знаю.

Опять открылась дверь, и в церковь вошел какой-то бритый человек в пальто. С виду он похож был на актера. Он прошел в алтарь и вышел оттуда в облачении священника. Потом он встал посреди церкви перед аналоем; ему подали зажженную свечу и книгу.

Девица, которая мелодекламирала, встала возле него и пальцем показала, что надо читать. Он стал читать почти по складам на ломаном русском языке... Потом девица ему сказала: «Довольно», и с клироса опять раздалось пение переведенных на

русский язык псалмов. Потом мелодекламация, потом опять пение, потом опять, по указке девицы, чтение «священника» на ломаном русском языке.

Принесли пять хлебов, и священник стал их благословлять.

Эта служба тянулась часа полтора. Мы, молящиеся, были в полном недоумении. Я сидела в своем углу, старалась что-нибудь понять, но ничего не понимала. Рядом со мной стояла дама с девочкой-подростком.

- Но, мамочка, – говорила девочка, – ведь это же какая-то комедия; это точно в театре. С какой стати все это происходит в православной церкви? Пойдем, мамочка, я не хочу оставаться.

- Подожди, – нетерпеливо отвечала мать, – останемся до конца, все-таки интересно, чем это кончится.

В углу две старухи спорили – нужно или не нужно подходить под благословение к бритому?

- А я тебе говорю – грех идти под благословение, потому разве не видишь, что это ахтер и ролю играет, – кипятилась одна из старушек.

На меня, признаться сказать, «бритый» тоже произвел впечатление актера, знающего очень плохо свою роль, который без суфлера не может сказать ни одного слова. Но я решила остаться до конца.

В конце службы «священник» пошел в алтарь и вынес крест. К кресту приложились только двое каких-то мужчин; остальные все забились в темные углы.

Потом священник разделся в алтаре, вышел оттуда в своем пальто и вместе с тремя девицами вышел из церкви.

Я подошла к церковному сторожу и спросила его:

- Какая это служба была? И кто служил?

Сторож сердито посмотрел на меня и отвернулся. Потом он проворчал:

- Церковь надо освятить. Вот что.

После этого церковь была закрыта и в ней службы не было совсем, по крайней мере при мне, пока я была в Петербурге» [1, л. 202-206].

Большинство иереев и архиереев сохранили верность патриарху, среди обновленческого священства не хватало харизматичных лидеров, за которыми в храмы пришла бы паства. Правительство прилагало силы к тому, чтобы православное духовенство входило в обновленческие ряды. Священнослужители за отказ сотрудничать с Живой церковью попадали под арест, как вспоминает об этом прот. Михаил: «...Казалось, что арестом нас хотят заставить принять обновленчество и пойти за ним» [13, с. 28].

Концертные и карательные приемы не спасали обновленчество, верующим вскоре открылась несправедная суть этого движения, и они отвернулись от священников-обновленцев. В воспоминаниях о детских годах А.Б. Свенцицкого есть такой эпизод: «Мы вошли в собор начала XVII века. Роскошный пятиярусный иконостас поразила меня великолепием и красотой, а главное – крупным размером икон нижнего яруса. <...> Нас с мамой удивило, что в громадном Соборе пусто. Всего человек 8-10 молящихся. Хора нет. Священник лет двадцати с небольшим, бритый, почему-то служит в филоне красного бархата. ...Хор заменяет «поющий» на все лады псаломщик также в красном парчовом стихаре, очень похожий на еврея-торговца средних лет и почему-то с продолговатыми баками. «Здесь обновленцы», – шепчет мне на ухо мама, берет за руку и выводит из храма» [10, с. 33].



Лишь несколько лет прошло со времени триумфа обновленцев, когда «их» храмы были переполнены, произносимые обновленческими священниками проповеди вызывали резонанс, как паства в большинстве своем отошла от обновленческого движения: «б часов вечера. Суббота или канун праздника. Так же, как и во всех церквях, раздаётся колокольный звон. На паперти, однако, почти не видно нищих: нет смысла сюда идти, здесь народа мало. Входим в храм. Охватывает тягостное чувство. Огромное, холодное помещение. И пустое. Десятка два прихожан сиротливо жмутся к алтарю. На паникадилах всего несколько свечей. И на этом унылом фоне странно выглядят яркие облачения, митра на голове священника, протоиерей в камиллавке. Уж очень щедро было обновленческое начальство на награды. Другая картина там, где служили корифеи, знаменитые проповедники: Введенский, Боярский, Платонов. Здесь храм переполнен народом, и в основном дамы в шляпах, девушки, интеллигент-ты профессорского вида, студенческая молодежь...» [5, с. 119].

О «другой картине» сохранились воспоминания Елены Сувориной. Она присутствовала на богослужениях, совершаемых А. Введенским, и оставила об этом записи: «На амвоне появился молодой, красивый, южного типа священник, с коротко остриженными волосами, с небольшой бородкой и усиками. Из-под ризы виднелась ослепительной белизны рубашка и галстук, ботинки были безукоризненны. Он звучным, красивым голосом, выговаривая чисто по-русски, не делая ударения на о, произносил молитвы. Я простояла всю обедню и никакой особенной разницы в службе не заметила, исключая вышесказанного. После обедни он стал говорить проповедь, но это была не проповедь, как мы привыкли понимать, а речь, блестящая речь даровитого оратора, в которой он доказывал, что в старой церкви сохранилось много ненужной рутины и что сущность веры не в обрядностях, а в самой вере и значении ея. Говорил он красиво, убедительно и умно, но опять так повторяю, что была блестящая речь с кафедры, а не проповедь с амвона. Когда он вышел из церкви, одетый очень щегольски, за ним повалили толпы молодых девушек в белых косыночках и, окружив его, пошли его провожать» [1, л. 197-199].

Религиозное сознание верующих оскорбляли многие из нововведений реформаторов церкви. Как считал ведущий обновленческий богослов Б.В. Титлинов, невозможно считать Всероссийским проведенный живоцерковниками в 1923 году «Поместный Собор», так как «церковное сознание его не приняло и его решения были отвергнуты значительной частью верующих» [9, с. 72].

26 июня 1923 года после того, как патриарх Тихон был вынужден подать заявление в Верховный Суд РСФСР с «раскаением» в «антисоветской деятельности», процесс над ним был прекращен, сам он освобожден от ареста, отошедшие к обновленчеству за год миряне и духовенство постепенно вернулись в Патриаршую Церковь. Москвичка Н. Эрнст так вспоминает это событие: «В Православной Церкви, по-видимому, назревал раскол, и Патриарх для сохранения, по всей вероятности, ея единства и прекращения дальнейшего ея преследования, письменным актом признал ошибочность прежних своих действий, приняв всю вину исключительно на себя, и объявив, что признавая впредь Церковь аполитичной, не будет больше бороться с относящимися к ней правительственными распоряжениями. После этого акта (упорно носились слухи, что он был написан под давлением Английского Правительства) Патриарх и приговоренные к расстрелу духовные лица были освобождены. Патриарх – не знаю по собственному ли желанию, или по принуждению – поселился в Донском монастыре» [2, л. 13-14].

Первым же своим посланием от 15 июля 1923 года патриарх отменял все решения, принятые на обновленческом «Втором Поместном Соборе». Епископ Арсений (Жадановский) вспоминает об эпизоде, когда Патриарх Тихон должен был совершить панихиду на кладбище: «Святейший отказался войти в кладбищенский храм, перешедший в его отсутствие к обновленцам, облачился на паперти. Здесь, таким образом, было осуждено обновленчество Главой Православной Церкви и всем православным народом, как только стало возможным таковое сделать» [3].

Вскоре раздоры возникли внутри самого обновленческого движения. Как пишет С.Л. Фирсов, обновленчество как проект Л.Д. Троцкого в борьбе против религии и религиозности в РСФСР стало терять интерес и поддержку в партийных кругах после смерти В.И. Ленина и снижения влияния самого Троцкого [12, с. 173]. В конце 20-х – в начале 30-х гг. обновленческие приходы подверглись тем же гонениям, что и патриаршие.

Своей основной цели – искоренения веры у русского человека и уничтожения Русской Православной Церкви – большевистской власти достичь не удалось. Более того, согласно свидетельствам очевидцев произошло обратное, религиозное чувство стало сильнее: «Т<ак> наз<ываемая> Тихоновская Церковь стала возвеличиваться и вскоре одержала полную победу над Живой. Вернулись и отпавшие священники; их далее бойкотировали, но духовенство Тих<оновской> Церкви приняло их под свое покровительство и примирило с прихожанами. Похороны Патр<иарха> показали, что большевистск<ому> правительству не только не удалось вытравить веру в русском народе, но получилось обратно, – она укрепилась в нем» [2, л. 14].

Обновленческое движение было очень заметным явлением не только церковной истории, но и в истории новообразованного после революции 1917 года государства. Воспоминания о разных аспектах, связанных с обновленчеством, оставили как люди, непосредственно связанные с Русской Православной Церковью, так и прихожане, и люди, в целом далекие от церковной жизни. В целом согласно свидетельствам очевидцев обновленчество предстает как движение, которое внесло смуту в Церковь и в умы верующих, но не было поддержано церковным сознанием и довольно быстро исчерпало себя.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Р5881 «Коллекция отдельных документов и мемуаров эмигрантов». Оп. 1. «Мемуары эмигрантов 1864-1943 гг.». Д. 134. «Записка о восстановлении деятельности особой комиссии Оргкомсект при Наркомземе и общей реформе по сектантскому вопросу в связи с постановлением XIII съезда РКП, поданная в 1924 году в центральные органы власти представителями разных религиозных общин. Машинопись».
2. ГА РФ. Р5881. Оп. 2. «Коллекция отдельных документов белоэмигрантов (1893-1939 гг.)». Д. 761. «Эверт Н.И. «Жизнь в Советской республике. 1918-1921 гг.». Воспоминания, ч. 2.
3. Арсений (Жадановский), еп. Воспоминания. [Электронный ресурс]. URL: <http://true-orthodox.narod.ru/library/book/Arseny/memory/> (дата обращения: 4.10.2019).



4. Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918-1932 гг. / Сост.: Журавлев С.В. и др. М.: РОССПЕН, 1998. – 326 с.
5. Краснов-Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты: в 3 т. – INSTITUT GLAUBE IN DER 2. WELT. CH-8700 KÜSNACHT, 1978 // [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/istoriya_rpc/levitin_shavrov_ocherki/ (дата обращения: 6.10.2019).
6. Новоселов М.А. Письма к друзьям / предисл., комм. и науч. подгот. текста Е.С. Полищука. М.: ПСТБИ, 1994. – 354 с.: 6 ил.
7. Окунев Н.П. Дневник москвича, 1917-1924: в 2 книгах / Н. П. Окунев. – Кн. 1. – М.: Воениздат, 1997. – 320 с., 12 л. ил. – (Редкая книга). – Кн. 2. – М.: Воениздат, 1997. – 287 с., 12 л. ил. – (Редкая книга). Православная Москва в 1917 – 1921 гг. Сборник документов и материалов / авторы-сост. А.Н. Казакевич, В.В. Марковчин, А.М. Шарипов. – М.: Изд-во Главного архивного управления г. Москвы, 2004. – 696 с.: ил.
8. Письма игумении Афанасии (Громеко) митрополиту Евлогию (Георгиевскому) // [Электронный ресурс]. URL: <http://irpz.ru/science/?ID=981> (дата обращения: 6.10.2019).
9. Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. Учебное пособие. – М.: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 1996. – 402 [1] с.
10. Свенцицкий А.Б. Невидимые нити: Церковь, события, люди. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2009. – 432 с., ил.
11. Страницы истории России в летописи одного рода: (Автобиографические записки четырех поколений русских священников), 1814-1937 / сост., подгот. коммент. Л.П. Соколова-Ковальчук. – М.: Отчий дом, 2004. – 774 с., 24 л. ил. (Православная церковь в воспоминаниях и документах).
12. Фирсов С.Л. «Власть и огонь»: Церковь и советское государство: 1918 – нач. 1940-х гг: очерки истории». М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ин-т, 2014. – 474 с., ил.
13. Чельцов М., протоиерей. Воспоминания смертника о пережитом. – М.: Изд-во имени святителя Игнатия Ставропольского, 1995. – 78 с.
14. Шкаровский М.В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. – СПб.: Нестор, 1999. – 100 с.

Рецензент: доктор исторических наук Н.В. Воробьева.

УДК 271.2(09)



«НЕ ЖЕЛАЮ БЫТЬ РАБОМ АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТИКИ»: КОНСТРУИРОВАНИЕ «СОВЕТСКОЙ» ИДЕНТИЧНОСТИ В ПРАВОСЛАВНОМ ДИСКУРСЕ¹

*Воробьева Наталия Владимировна,
 доктор исторических наук,
 доцент, проректор по научной работе,
 Омская духовная семинария (г. Омск)*

Аннотация. В статье рассматриваются автобиография, мемуары и отчеты архиепископа Мстислава (Волонсевича), связанные с временем и обстоятельствами его архиерейства на Омской и Нижегородской кафедрах. Хронологический период совпадает с временем «хрущевских» и начала «брежневских гонений» на Церковь. Церковь вытеснялась из всех сторон общественной жизни, существовал тотальный контроль за деятельностью церковной организации, Совет по делам религии был конечной инстанцией, решавшей вопросы открытия и закрытия приходов. Находясь в ситуации «подчинения» и «угнетения», Церковь, по сути, теряла «голос». Мемуары архиереев указанного периода рассматриваются с позиции пост-колониального методологического поворота в качестве «говорящего субалтерна».

Ключевые слова: автобиография, мемуары, архиепископ Мстислав (Волонсевич), Омская и Тюменская епархии, Нижегородская и Арзамасская епархии, конструирование «советской» идентичности, «человек во времени», «говорящий субалтерн».

«I DO NOT WANT TO BE A SLAVE OF AMERICAN POLICY»: CONSTRUCTION OF «SOVIET» IDENTITY IN ORTHODOX DISCOURSE

*Vorobieva Natalia Vladimirovna,
 Doctor of historical sciences, associate professor,
 vice-rector for Scientific Affairs of
 Omsk Orthodox Theological Seminary, Omsk*

Abstract. The article discusses the autobiography, memoirs and reports of Archbishop Mstislav (Volonsevich) related to the time and circumstances of his bishop service at the Omsk and Nizhny Novgorod dioceses. The chronological period coincides with the time of the Khrushchev's and the beginning of the Brezhnev's persecution of the Church. The church was ousted from all sides of public life, there was total control over the activities of the church organization, the Council for Religious Affairs was the final authority that decided the questions of opening and closing parishes. Being in a situation of «submission» and «oppression» the Church, in fact, lost its «voice». Memoirs of bishops of the indicated period are considered from the position of a post-colonial methodological turn as a «speaking subaltern».

Key words: autobiography, memoirs, Archbishop Mstislav (Volonsevich), Omsk and Tyumen diocese, Nizhny Novgorod and Arzamas diocese, construction of the «Soviet» identity, «man in a historical period», «speaking subaltern».

¹Статья опубликована в рамках проекта «Нижегородский клуб имени митрополита Николая (Кутепова) Нижегородской духовной семинарии и Омской духовной семинарии.



Р ходе работы над научным проектом Омской и Нижегородской духовных семинарий «Нижегородский клуб имени митрополита Николая (Кутепова), который был посвящен исследованию церковно-государственных отношений в советский период, а также изучению наследия архиереев этой эпохи, выяснилось, что в конце 50-х – начале 70-х годов Омскую и Нижегородскую кафедры связали судьбы двух архиереев: митрополита Николая (Кутепова), занимавшего омскую кафедру в 1963-1969 гг., а Нижегородско-Арзамасскую с 1977-го по 1999 г., и архиепископа Мстислава (Волонсевича), который был Омским и Тюменским епископом в 1958-1959 гг., а в 1965-1966 гг. занимал Нижегородско-Арзамасскую кафедру. В связи с тем, что митрополиту Николаю (Кутепову) посвящена значительная часть публикаций в рамках грантового проекта (в 2018 году была издана монография А.В. Дьяконова, в которой рассматривается «омский» период жизни митрополита Николая (Кутепова) – 1963-1969 гг. и дается оценка церковно-государственным отношениям в это время), сборник статей [15; 20], опубликованы статьи в «Православной энциклопедии» и других источниках, мы рассмотрим менее изученный материал [18; 19].

В документах личного дела архиепископа Мстислава (Волонсевича) мы выявили ряд неопубликованных отчетов, выдержки из которых намереваемся представить в данной статье [14].

Как отмечают современные методологи, «культурная и политическая идентичность образуются лишь в процессе альтернизации, путем использования перспективы несхожести, отчуждающей Я и распознающей Я как Другого» [16, с. 243]. Философ и культуролог Эдвард Саид ввел в методологический обиход термин «ориентализм», обозначив им западные дискурсивные практики создания обобщенного образа восточного человека и восточного общества как антитезы европейского общества, как идеологического и психологического обоснования колониализма, отношения господства и подчинения [24]. Вслед за ним «постколониалисты» Хоми Баба [27, р. 291-322], Г.Ч. Спивак [25] и другие расширили круг проблем, выйдя за рамки национального дискурса, применив термин «субалтерн» к любому «немо-му» меньшинству (социальная анонимность, мускулиность/феминизм, альтернативные религиозные практики и пр.). На наш взгляд, указанный методологический подход может быть применен к анализу мемуарных и декларативных, отчетных текстов советской эпохи.

В 2019 г. в издательстве «Новое литературное обозрение» был опубликован сборник статей «Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика и православие в России конца XVII – начала XX века» [17], в котором оспорен конфликт модерности и религиозности, пересмотрен подход к эго-текстам (мемуарам, дневникам, автобиографиям, церковным летописям и письменным исповедям) [22, с. 237-252]. Особый интерес представляют автобиографии священнослужителей в советский период, в которых конфликт между православной и советской идентичностью проявляется в полной мере.

Архиепископ Мстислав (Волонсевич) родился в 1906 г. в семье служащего в Вильнюсе. Отец его Иван Матвеевич Волонсевич юрист по образованию, занимался адвокатурой и пением и умер от тифа в 1919 году в Ростове-на-Дону. Мать Ольга Васильевна, урожденная Пшенецкая, вела домашнее хозяйство, проживала в Польше, в Лодзи [14, л. 3-5].

В 1915 году семья Волонсевичей была эвакуирована в г. Севск, Орловской губернии, а затем в г. Глухов, Черниговской губернии, и только в 1922 г. семья вернулась «на Волынь, которая к тому времени стала Польшей». В 1923 г. он поступил в старшие классы Русской 8-классной частной гимназии в г. Луцке. Осенью 1926 г. будущий архиепископ Мстислав поступил на богословский факультет Варшавского университета, который прервал в 1927 г., уехав в Париж, где находился до лета 1928 г., посещая «соц.-экономическую школу» и консерваторию. Спустя три года, сдав экзамен на аттестат зрелости, поступил на юридический факультет Варшавского университета, а в 1932 г. возвратился снова на богословский факультет того же университета, где ему была присуждена степень и диплом магистра богословия. В этот период времени он принял монашество в Почаевской Лавре на Волыни.

Приведем отрывок из его автобиографии: «Нападение гитлеровских фашистов на Польшу в 1939 г. застало меня наместником Яблочинского монастыря над Бугом, возле Брест-Литовска. К весне 1941 г. по наущению фашистских захватчиков начала проводиться на Холмщине (где был и Яблочинский монастырь) безобразная насильственная сепаратистская церковная политика т.н. митрополитом Иларионом Огиенко (удравшем затем в Америку) и другими смутьянами, как, например, бывшим митрополитом Поликарпом Сикорским из Луцка, которого наше московское Высшее Церковное управление – Патриархия лишила сана за его *измену Родине* и прочие бесчинства. Вследствие моего энергичного протеста и нежелания подчиняться *церковным смутьянам*, я вынужден был со скорбью покинуть монастырь и с осторожностью, опасаясь гестапо, перебраться в Варшаву к митрополиту Дионисию, который меня устроил в митрополии, откуда меня выхватили фашисты, увезя в Германию на работы в 1944 году. Это было самое ужасное время в моей жизни.

Освобожденный французской Армией в 1945 году, я все же *прозябал* на Западе в церковном карловацком расколе, в чем чистосердечно и каюсь за свою нерешительность, пока наконец назначенный в 1952 г. в Запад. Берлин не выдержал этой пытки» [14, Л. 6]. Кроме того, в своей автобиографии он дает негативную характеристику шестнадцати архиереям, находящимся на тот момент в расколе, например: «Никон Рклицкий (викарий Архиепископа Виталия (Максименко)), бывший редактор черносотенного журнала «Царский Вестник» в Югославии, а затем в 1944 году надевший немецкий военный мундир (уже будучи монахом) для участия во «власовских отрядах». Ныне епископ в Нью-Йорке!.. Иоанн Максимович – б. Шанхайский – фанатик монархизма и юродивый, ноне «Христа ради»... Махароблидзе Экузакустодиан Иванович – поборник антиправославного «Экуменизма» [14, Л. 23, 26, 29].

Таким образом, мы видим пример попытки конструирования «советской идентичности» епископом Мстиславом (Волонсевичем). Через антитезу «мы-они»: маркируются с негативных позиций деятеля Русской Православной Церкви за границей архиепископ Никон (Рклицкий) – первый заместитель председателя архиерейского Синода РПЦЗ, секретарь Архиерейского Синода РПЦЗ Е.И. Махароблидзе и даже святитель Иоанн Шанхайский.

В своем заявлении, опубликованном в берлинской печати, на тот момент архимандрит Мстислав пишет: «Я не желаю больше быть *работником американской политики*, направленной против моего народа. Она противоречит моему национальному и религиозному сознанию. Я желаю отныне *верно и искренне служить моей церкви и Родине*» [14, Л. 21]. Таким образом, он говорит языком советского официоза, либо



Воробьева Наталия Владимировна «Не желаю быть рабом американской политики»: конструирование «советской» идентичности в православном дискурсе

выходя за рамки собственной идентичности, либо не альтернизируя православную («искренне служить моей Церкви и Родине») и советскую («не быть рабом американской политики») идентичности.

С 1 октября 1952 года он служил настоятелем Покровского прихода в Западном Берлине, 25 ноября 1953 года принес покаяние Патриарху Московскому и всея Руси Алексию I и в декабре 1953 года назначен настоятелем Алексеевского храма-памятника в городе Лейпциге, ГДР [23, с. 20-25; 21, с. 135-138]. Он пишет: «Этот ужасный капиталистический режим, эта чудовищная по своей лживости и грязи американская пропаганда против нашего Советского Союза заставили меня решительно и бесповоротно порвать с Западом – врагами моей Родины... В июле 1954 г., впервые после тридцатилетнего скитания на чужбине, я получил разрешение трехнедельный отпуск провести на Родине, побывав в Москве, Ленинграде и Киеве. Наконец, после моего ходатайства о восстановлении Гражданства СССР и окончательном возвращении на Родину в Советский Союз просьба моя была удовлетворена и к величайшей моей радости и счастью в четверг 2 июня 1955 г. я вылетел самолетом из Берлина в Москву. По прибытии в столицу нашего Советского Союза я несколько дней провел в распоряжении Патриарха Алексея, который направил меня затем служебно в Киев, в распоряжение Патриаршего Экзарха Украины Митрополита Иоанна, с пребыванием в числе братии Киево-Печерской Лавры. Определением Святейшего Патриарха Алексея и Священного при нем Синода от 8 февраля 1956 года я возведен в архиерейскую степень и назначен Епископом Великолуцким и Торопецким» [14, Л. 6]. Чин хиротонии совершали: Патриарх Алексей I, митрополит Новосибирский Нестор (Анисимов), епископ Сергиопольский Василий (Самаха) (Антиохийский патриархат).

С 21 февраля 1958 г. по 27 июля 1959 г. епископ Мстислав находился на Омской кафедре. К сожалению, в связи с утратой ряда дел Омского областного исторического архива нам не удалось обнаружить характеристику уполномоченного Совета по Омской области на него.

Год вступления епископа Мстислава (Волонсевича) на Омскую кафедру – 1958 – являлся переломным в государственно-церковных отношениях на общесоюзном уровне и знаменовал начало «хрущевских гонений» на Церковь. В «Записке Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 19 апреля 1958 г., поступившей на имя секретаря ЦК Е.А. Фурцевой, говорилось о том, что нужно не только усилить атеистическую пропаганду, но и содействовать ее большей системности и научности. 16 октября 1958 г. вышло два постановления Совета Министров СССР «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» и «О монастырях в СССР», в которых вновь вводились налоги на земли монастырей, сокращенные в 1945 году.

Епископ Мстислав (Волонсевич) прибыл в Омск в начале марта 1958 г.

5 марта 1958 г. епископ Мстислав (Волонсевич) принимает дела от архиепископа Вениамина (Новицкого), по состоянию на 6 марта 1958 г. наличных средств в епархиальной казне было 414 510 рублей 27 копеек, в акте передачи дел отмечается, что на то время в наличии имелся отремонтированный архиерейский дом, автомашин марки «ЗИМ», автомашин «Москвич», принадлежавшая Омскому Крестовоздвиженскому собору [9]. По Омскому благочинию, в Крестовоздвиженском Кафедральном соборе г. Омска насчитывалось шесть священников, два диакона, два псаломщика,

в Никольской церкви – два священника, диакон и псаломщик, а также три настоятеля приходов в Омской области (всего в Омской епархии на 15 апреля 1957 г. было 44 священнослужителя) [1; 2; 3; 4; 5; 9].

В сводке уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Омской области Л.Л. Серебренникова отмечалось, что задолго до начала пасхальной заутрени омские храмы были переполнены прихожанами, в ограде Крестовоздвиженского собора в богослужении участвовали около тысячи человек, не вместившиеся в собор, а среди пришедших на богослужение было много молодежи. По сообщению уполномоченного, «такая же обстановка сложилась и в Никольской церкви г. Омска... а также в храмах и молитвенных домах сельской местности области...» [13, л. 15].

28 ноября 1959 г. вышло постановление Президиума ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам», требующее ограничить (до полной ликвидации) паломническую деятельность Церкви.

Уполномоченный Совета по Омской области Л.Л. Серебренников немедленно отреагировал на это постановление, сообщив в Совет, что «отдельные верующие ездят к «Святым местам» за пределы области. Православные верующие ездят в Почаевскую, Киево-Печерскую лавры и к «святым местам» под Москву» [13, л. 1-2]. Однако в Омской области каких-либо почитаемых верующими святых мест, куда бы совершалось паломничество, уполномоченным Совета выявлено не было [13, л. 13-14].

Под давлением властей епископ Мстислав издал циркуляр о прекращении паломничеств. В связи с ужесточением государственной антирелигиозной политики в Омской области местными властями были распаханы и засыпаны землей почитаемые верующими источники в селе Кутырлы, Колосовского района (ныне – Тарская епархия) и в урочище Криванково, Юргинского района, Тюменской области. Согласно справочнику священника Иоанна Голошубина, в дореволюционный период на ключах реки Кутырлинки накануне праздника св. Параскевы туда съезжались тысячи православных паломников на крестный ход, получая исцеления из ключа, вода которого была «очень вкусной и почиталась целебной» [26, с. 539-541].

В личном деле епископа Мстислава (Волонсевича) указывается, что и.о. уполномоченного при Омском облисполкоме Л.Л. Серебренников направил письмо-обращение Председателю Совета по делам РПЦ при СМ СССР Г.Г. Карпову следующего содержания: «Назначенный управляющим епархией епископ Мстислав (Волонсевич Д.И.) временно освобожден от обязанностей управляющего в связи с лечением. Взамен его временно назначен управляющим епархией епископ Венедикт (Пляскин В.В.). Никаких документов о назначении управляющего епархией у и.о. уполномоченного Совета нет. Следует ли выдавать регистрационную справку управляющему епархией, кому персонально и на основании какого документа? Прошу разъяснить, будет ли подтверждено Советом назначение управляющего Омско-Тюменской епархией. У обоих епископов указы имеются» [14, л. 51].

С 27 июля 1959 года Мстислав (Волонсевич) – епископ Вологодский и Великоустюжский. Управлял епархией в годы хрущевской антирелигиозной кампании; при этом не допустил закрытия ни одного из ее 17 приходов (лишь в Великом Устюге у общины, «противозаконно» пользовавшейся двумя храмами, кладбищенским и Прокопиевским собором, был изъят собор), что является беспрецедентным случаем, что и вызвало столь негативные характеристики со стороны уполномоченного Совета по Вологодской области.



Воробьева Наталия Владимировна «Не желаю быть рабом американской политики»: конструирование «советской» идентичности в православном дискурсе

25 февраля 1965 года возведен в сан архиепископа, 25 мая того же года назначен архиепископом Горьковским и Арзамасским.

Приведем выдержку из «Годового отчета по Горьковской епархии за 1965 год». «Отчет» владыки Мстислава выходит за рамки классического информативного официально-делового отчета, скорее напоминая полемический, наставительный, автобиографический текст.

В частности архиепископ Мстислав пишет: «В среду 2 июня 1965 года я впервые прибыл в город Горький для принятия Епархии. Было это в канун праздника Вознесения Господня. Обстановка, которую я застал в Горьком... была ужасающей. Прежде всего, ознакомившись с положением, я увидел, что мне НЕ ОТ КОГО принимать епархию. Такого положения я не встречал за все 9 лет своего Архиерейства, принимаемая Епархии: Великолукскую, Свердловскую, Омскую и Вологодскую. Дело в том, что Архиепископ Иоанн... уже тогда находился в состоянии деловой невменяемости, его секретарь игумен Сильвестр (Рыбенков) находился на лечении в Москве... Престарелый митрополит Корнилий (92 года), управлявший Горьковской епархией до 1961 года, совершенно уже впал в детство и никого не узнавал – где уж говорить о делах?.. Пришлось начинать работу на фоне этого беспримерного епархиального расстройства и не имея НИКОГО помощником. Призывая Господа на помощь, обратился я к городским церквам и духовенству, причту и исполнительному органу. Но, о ужас мой! Там я застал еще худшую трясику, чем в епархиальном доме. Особенно в своем кафедральном соборе, очень неудобном по месторасположению (в поселке Высокое) и запущенном внутри... Причт собора на редкость недружный, склочный, небрежный к службе и пьянствующий (особенно диаконы). Словом, соборный причт не только не авторитетный в глазах верующих, но просто «притча во языцех» и предмет непрекращающихся жалоб верующих ко мне... Я один! Кругом один! Даже иподиаконов нет, минимально подходящих, и неоткуда взять их при теперешнем времени... И это называется собор Нижегородской епархии?!! Далее, приходской храм на Карповке (поселок, отстоящий от центра города в 20 километрах), более отрадный по составу причта, исп. органа и служащих алтарниц, но маленький (меньше кафедрального) деревенский храм, не пригодный для кафедрального собора. Третий храм в городе Горьком, тоже загородный – на Волжском утесе, так называемый храм в Печорах (место бывшего монастыря), расположенный далеко от центра города, велик, типа деревенского, но по составу причта, исполнительных органов и алтарниц, пожалуй, самый отрадный для молитвы. К сожалению, нет проезжей хорошей дороги к нему, и во время весенней распутицы, а также поздней осенью совершенно невозможно подъехать к этому храму на машине, как, впрочем, и к кафедральному собору на Высоко. Это, может, и мелочи, однако значительные, которые при отсутствии телефонной связи епархиального управления с городскими церквами (диковинное явление только Горьковской епархии), эти мелочи очень затрудняют работу епархиальному архиерею... Как видно из вышеозначенного списка духовенства, по возрастному составу большинство священнослужителей уже находятся в пожилом и даже преклонном возрасте, а новых более молодых кадров НЕ поступает! Вот в чем серьезнейшее положение епархии, которое в самом недалеком будущем грозит сокращению приходов не только вышепоименованных шести, а и больше. И тут не при чем и сам *уполномоченный, который вовсе не настроен к закрытию приходов*, сами приходы в силу нехватки священнослужителей вынуждены будут пустовать и

закрывать. Весьма отрадная была бы картина богослужебного делания и для верующего народа желанная, если бы только единицы моего духовенства – увы! Таких *знаю лишь трех-четырех одушевленных священнослужителей, а и все духовенство епархии больше бы думало о служении Господу Иисусу, а не смотрело бы на свою работу лишь как «на хлеба кус»*. Грустно, что большинство священников отличаются малограмотностью и удивительной церковной некультурностью. Из приходов, посещенных мною, отмечу прежде всего Арзамас, произведший на меня весьма отрадное впечатление как своим огромным величественным собором и сравнительно хорошим духовенством, так и многочисленными тысячами верующих. Арзамас, можно сказать – «жемчужина» Горьковской епархии и, если бы не служебные дела в епархиальном городе, то я, не задумываясь, променял бы с радостью Горький на Арзамас. Храм (Сретенский) отличный, отделанный, духовенство приличное, верующие люди хорошие! Это мое утешение! Старообрядцы. Известная ветвь т.н. «Белокриницкого согласия», которая сильно распространилась на Среднем Поволжье. Эти староверы, считающие себя «солью» христианства, замечательно сплочены в дружные общины. По богослужению своему и пению (столповому), а также выдержке в церковной дисциплине, при участии в богослужениях молодежи своей, при благоговейности (хотя порой и внешней) своих пастырей, могли бы стать завидным примером для православных верующих неорганизованных, шумящих в церкви и проч., если бы не отрицательные, отталкивающие черты этих христиан-старообрядцев. Прежде всего, при внешней набожности и даже некоторой елейности, старообрядцы эти отличаются удивительной холодностью и черствостью ко всем инакомыслящим, наипаче к православным... Эта темнота души при крайнем «буквоедстве» и сделала их раскольниками, отстранив, таким образом, от вселенского христианства. Но все они в своем исключительном фанатичном бодрствовании, от мала до велика, добиваются многого от властей, в чем мы, конечно, отстаем, как на примере получения старообрядцами Горького прекрасного просторного храма в хорошей части города, а наши церковники в свое время не могли добиться этого, да и руководители из духовенства отклонили предложения властей о предоставлении большого храма для богослужений православным. Итак, старообрядцы являют собою в Горьком монолитную группу верующих людей. Столкновений с ними у нашего народа нет, и это уже отрадное явление. Наш *православный верующий народ*, в большинстве пожилые, несмотря на свою ужасающую порой некультурность и темноту, все же отличается *богомольностью и набожностью*, что весьма ценно и отратно. На юге Горьковской епархии благодатное веяние б. Дивеевского монастыря и *намоленных Серафимовых мест*. Этим верующий народ наш и питается, сохраняя свою исконную *прадедную Православную веру*. Архиепископ Мстислав. 10 марта 1966» [14, л. 72-76].

В годы «хрущевских» (1958-1964 гг.) и начала «брежневских гонений» (1965-1984 гг.) Русская Православная Церковь вытеснялась из всех сторон общественной жизни, это определялось как нормативно-законодательной политикой Советского государства, так и доминированием научно-атеистической пропаганды материалистического мировоззрения.

Существовал тотальный контроль за деятельностью церковной организации со стороны Совета по делам религии (изначально со стороны Совета по делам РПЦ и Совета по делам религии). Находясь в ситуации «подчинения» и «угнетения», Церковь, по сути, теряла «голос». Мемуары архиепископа Мстислава (Волонсевича) рас-



Воробьева Наталья Владимировна «Не желаю быть рабом американской политики»: конструирование «советской» идентичности в православном дискурсе

смаstrиваются нами с позиции пост-колониального методологического поворота. В постколониальной теории термином «subaltern» обозначают индивидов и группы, субъектность которых ограничена и голос которых в условиях гегемонистского социального порядка «не слышен». Структуры доминирования формируются как материальными, так и идеационными факторами, в качестве «говорящего субалтерна», таким образом, могут быть рассмотрены представители духовенства.

Архиепископ Мстислав (Волонсевич) пытается говорить как обычный советский человек («я прозябал на западе», «был рабом американской политики», «желаю искренне и верно служить Родине», «уполномоченный вовсе не настроен к закрытию приходов»), т.е. провозглашает субъектную позицию по отношению к «угнетателю» в лице уполномоченного по делам религии. Но во внутренних конфессиональных текстах проявляется православная самоидентификация («духовенство епархии больше бы думало о служении Господу Иисусу, а не смотрело бы на свою работу лишь как «на хлеба кус», «наш православный верующий народ... отличается богомольностью и жаждой», «намоленные Серафимовы места», «прадедняя Православная вера»).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Архив Омского епархиального управления (АОЕУ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 11. Журнал исходящих бумаг из Омского Епархиального Управления за 1959 год.
2. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 13. Переписка с благочинным Омского округа, 1959 г.
3. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 7. Переписка с Уполномоченным Тюменской области с VI месяца 1958 года.
4. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 8. Общая переписка Омского Епархиального Управления (1958).
5. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 9. Переписка с Уполномоченным Омской области (1958).
6. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 10. Журнал входящих бумаг из Омского Епархиального Управления, 1959 год.
7. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 7. Дело для руководства и сведения /разных лет/ циркуляры всем приходам Омской епархии, 1958 г. (1956-1958).
8. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 9. Наградные списки духовенства (1957-1959).
9. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 8. Дело о принятии дел от Архиепископа Вениамина Епископом Мстиславом (1957-1958).
10. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 4. Д. 3. Покровская церковь село Воскресенское (1956-1960).
11. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 5. Д. 2. Платежные ведомости и документы. На 1959 год.
12. АОЕУ. Ф. 1. Оп. 5. Д. 1. Платежные ведомости и документы. На 1958 год.
13. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р 6991. Оп. 3. Д. 787. Материалы о работе уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Омской области, 1959 г.
14. ГА РФ. Ф. Р 6991. Оп. 7. Д. 166. Епископ Кировской и Слободской Мстислав (Волонсевич Мстислав Иванович) (21 февраля 1958 – 27 июля 1959).
15. «Нижегородский клуб» имени митрополита Николая (Кутепова). Сборник статей. Нижний Новгород: Литера, 2018. – 96 с.

16. Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
17. Вера и личность в меняющемся обществе. Автобиографика и православие в России конца XVII – начала XX века: Сборник статей. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 408 с.
18. Воробьева Н.В. Церковно-государственные отношения в период антирелигиозной кампании 1958-1964 гг. (на примере Омской и Тюменской епархии) // Омские научные чтения. Омск: изд-во ОмГУ, 2018.
19. Воробьева Н.В., Лосунов А.М., Олихов Д.В., Суховецкий В.А. Омская епархия // Православная энциклопедия. Т. 52. М.: Православная энциклопедия, 2019.
20. Дьяконов А.В. Митрополит Нижегородский и Арзамасский Николай (Кутепов) и его время: очерки из жизни. Нижний Новгород: Кварц, 2018. – 168 с.
21. Жук А.В. Иерархи Омской церкви. Предстоятели Омской епархии Русской Православной Церкви. Биографический справочник. Омск, 2007. С. 135-138.
22. Лютько Е. Становление «церковной субъективности» в России на примере нормативных текстов о православном духовенстве XVIII-XIX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 3 (37). С. 237-252.
23. Мстислав (Волонсевич), еп. Возвращение на Родину // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 9. С. 20-25.
24. Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / послесл. К.А. Крылова, пер. с англ. А.В. Говорунова. – СПб., 2006. – 639 с.
25. Спивак, Гаятри Чакраворти. «Может ли subaltern говорить?» В марксизме и интерпретации культуры. Ред. Кэри Нельсон и Лоуренс Гроссберг. Урбана, Иллинойс: Университет Иллинойса Пресс, 1988.
26. Справочная книга Омской епархии / Сост., по поручению 7-го Епарх. съезда, свящ. села Новоселья, Тюкалин. уезда, Иоанн Голошубин. Омск, 1914. [2], IV, 1250 с. С. 539-541.
27. Хоми Баба. Диссеминация: время, повествование и края современной нации // Nation and Narration / Ed. H.K. Bhabha. London; New York: Routledge, 1990. P. 291–322.

Рецензент: доктор философских наук П.Л. Зайцев.



РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ: ОТ ИСТОКОВ К СОВРЕМЕННОСТИ

УДК 811. 161. 1



ВЛИЯНИЕ КОМПОНЕНТОВ – НАЗВАНИЙ РЕЛИГИОЗНЫХ ПОНЯТИЙ НА СЕМАНТИКУ МНОГОЧЛЕННЫХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ОМОНИМОВ¹

*Варлакова Татьяна Вячеславовна,
кандидат филологических наук, доцент,
доцент кафедры иностранных языков,
Омская академия МВД России*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению структурных, семантических, функциональных особенностей многочленных фразеологических омонимов библейского происхождения. Автором анализируется семантика указанных фразеологизмов, влияние на ее формирование и развитие компонентов, которые являются наименованиями наиболее важных религиозных понятий. Также в статье описываются структурные и семантические свойства фразеологизмов, которые входят в многочленные омонимические ряды, но не имеют в составе компонентов – названий религиозных понятий. Такие ФЕ семантически тесно связаны с единицами библейского происхождения и поэтому позволяют точно, емко, эмоционально выразить глубоко нравственное, духовное отношение русского православного народа к общечеловеческим ценностям.

Ключевые слова: фразеологический оборот (фразеологизм, фразеологическая единица), Евангелие, Библия, фразеологизмы-омонимы библейского происхождения, компонент фразеологической единицы, многочленные фразеологические омонимы, структура фразеологической единицы, внутренняя форма.

INFLUENCE OF COMPONENTS – TITLES OF RELIGIOUS CONCEPTS ON THE SEMANTICS OF MULTI-PART PHRASEOLOGICAL HOMONYMS

*Varlakova Tatyana Vyacheslavovna,
Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Associate Professor, Department of Foreign Languages
Omsk Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia*

The article is devoted to the consideration of the structural, semantic, and functional features of polynomial phraseological homonyms of biblical origin. The author analyzes the semantics of these phraseological units and how the components that are the names of the most important religious concepts influence on its formation and development. The article also describes the structural and semantic properties of phraseological units that are included in polynomial homonymous series, but do not have in the composition components which are the names of religious concepts. Such phraseological units are semantically closely connected with units of biblical origin and therefore allow to accurately and emotionally express the deeply moral, spiritual attitude of the Russian Orthodox people to universal human values.

Key words: phraseological unit, the Gospel, the Bible, phraseological units-homonyms of biblical origin, a component of phraseological unit, polynomial phraseological homonyms, structure of phraseological unit, internal form.

¹ В рубрике представлены материалы докладов и выступлений на Всероссийской научно-практической конференции «Русская словесность: от истоков к современности», состоявшейся в Омской духовной семинарии 23 мая 2019 года по благословению Ректора Омской духовной семинарии Митрополита Омского и Таврического Владимира.

Источником многих русских фразеологизмов является Евангелие как часть Библии. Такие единицы, хотя и развили светское значение, сохраняют связь со своим первоисточником. Данная связь может проявляться через актуализацию, оживление внутренней формы фразеологизма в определенных контекстных условиях.

Диалектичность понятий формы и содержания вскрывает С.Д. Кацнельсон: «Говоря о форме и содержании в языке, никогда не следует упускать из виду, что эти понятия многозначны и противоречивы, что существуют разные степени удаления тех или иных напластований от основного мыслительного содержания речи... Связь между отдельными структурными элементами, в своей совокупности образующими сложную органическую целостность языка, такова, что категории, составляющие содержание наиболее формальных областей речи, выступают по отношению к более существенным областям уже не как содержание, а как форма» [2, с. 108].

Диалектическое единство формы и значения подчеркивает В. Скаличка: «Значение непременно обладает своей формой, подобно тому, как форма невозможна без значения» [4, с. 120-121].

Форма фразеологической единицы создается структурой и компонентным составом. Компонентами фразеологических омонимов становятся разные по семантической и словообразовательной характеристике существительные, прилагательные, глаголы, наречия, местоимения, частицы, предлоги. Однозначные существительные, глаголы, прилагательные и частицы – прогрессия, закричать, поладить, геометрический, себе (частица, разг.) и др.; многозначные существительные, глаголы, прилагательные, местоимения – адрес, лицо, дать, вытянуться, весь, свой и др.; производные с точки зрения современного состояния языка существительные, прилагательные, глаголы, местоимения – порядок, задоринка, выдавать, закружить, всякий, крайний и др.; непроизводные – Бог, дух, ум, дать, пить, есть, весь, чистый и др.

Выражение **лицом к лицу**, которое является звуковой и буквенной оболочкой трех омонимов **лицом к лицу 1, 2, 3**, восходит к Библии, где встречается несколько раз: «И говорил Господь с Моисеем **лицом к лицу**, как бы говорил кто с другом своим» (Исход 33: 11); «И не было более в Израиле пророка такого, как Моисей, которого Господь знал **лицом к лицу**» (Второзаконие 34: 10) [3, с. 372]. По данным нашего исследования, качественно-обстоятельные фразеологизмы **лицом к лицу 1** – 1) «близко», 2) «искренне, доверительно», 3) «в непосредственной близости, вплотную»; **лицом к лицу 2** – «один на один, открыто противостоя» омонимичны призначному **лицом к лицу 3** в значении «близкий». Рассмотрим семантическую структуру фразеологических омонимов качественно-обстоятельной семантики. Субкатегориальное значение у них одинаковое: оба омонима относятся к субкатегории единиц, обозначающих качественный признак действия. Фразеологизм **лицом к лицу 1** в значениях 1 «близко, наедине», 2 «искренне, доверительно» входит в семантическую группу характера действия, в значении 3 «в непосредственной близости, вплотную» – в семантическую группу способа действия, содержит дифференциальные семы «непосредственная близость положения в пространстве», «доверительные, близкие отношения». Омонимичная фразеологическая единица **лицом к лицу 2**, имеющая значение «один на один, открыто противостоя», в своей семантической структуре содержит групповую сему «способ действия», дифференциальные семы «открытая враждебность», «противоборство». Фразеологизм призначной семантики

относится к субкатегории «признак, свойства лица или предмета», к семантической группе «свойство, качество предмета», включает в семантическую структуру дифференциальные семы «небольшое расстояние», «непосредственное общение». Призначный морфологически неизменяемый фразеологический омоним **лицом к лицу 3** является компонентом субстантивных словосочетаний, в предложении выступает в роли несогласованного определения. Приведем примеры употребления исследуемых омонимов в произведениях художественной литературы и в публицистике.

Лицом к лицу 1:

1) «близко»; 2) «искренне, доверительно»; 3) «в непосредственной близости, вплотную», качественно-обстоятельный.

*Выскочив у крыльца из коляски, я почувствовал себя точно перед пропастью – как вступить в этот дом, вновь увидеть ее **лицом к лицу** после трех лет разлуки и уже вдовой матерью! И. Бунин. Сказав это, доктор удалился, оставив меня **лицом к лицу** с Ваней. М.Е. Салтыков-Щедрин.*

Лицом к лицу 2:

«один на один, открыто противостоя», качественно-обстоятельный.

*– О, если бы мне теперь встретиться с ним (Квашиним – Т.В.) **лицом к лицу**, я бы надолго смутил самодовольный покой этого покупателя свежего мяса, этого грязного, жирного мешка, битком набитого золотом. А. Куприн. Москва, Архангельск, Екатеринбург и Нижний Новгород **лицом к лицу** встретились с вирусом гриппа А. «АиФ» № 4, 2000 г.*

Лицом к лицу 3:

«близкий», призначный.

*Встреча **лицом к лицу** принесла мало радости хозяину и квартиросъемщикам. В. Малышев. Он (человек – Т.В.), конечно, повернет назад, чтобы избежать этой неприятной встречи **лицом к лицу**. М. Кравков.*

Фразеологизмы-омонимы библейского происхождения частотны в обыденной речи русского человека и широко представлены в произведениях российских поэтов и писателей. Огромную значимость имеют фразеологические единицы с компонентами-названиями религиозных понятий. Наиболее употребительны в речи россиян, несомненно, лексемы *Бог, Господь, Господи, Христос* в составе устойчивых словосочетаний и фразеологических оборотов, имеющих сакральное назначение, исполняющих роль оберегов. Такая распространенность данных единиц свидетельствует о прочности православных традиций на Руси, о серьезном влиянии Библии и церковнославянских текстов на формирование русской письменности, о их неразрывной связи.

Показательными в данном аспекте представляются функциональные, структурные и семантические особенности единиц – фразеологических омонимов, в компонентный состав которых входит важнейшее христианское наименование *Бог, Господь, Господи*: **слава Богу (Господи) 1, 2, 3**. В ранее опубликованных работах нами рассматривалась структура, семантика, орфографические варианты данных и некоторых других единиц [1, с. 59–62]. В настоящей статье приведем примеры, иллюстрирующие семантические характеристики анализируемых омонимичных фразео-

ЛОГИЗМОВ.

Слава Богу 1:

1) «здоровый (здоров)»; 2) «чистый (чист), благополучный (благополучен), хороший (хорош), в нормальном состоянии», призначный.

*Материнские письма были коротки, наполовину состояли из родственных поклонов и успокоительных заверений в том, что дома все **слава богу**. Б. Полевой. Но старик не выдержал и со слезами в голосе заговорил о том, что делиться он не даст, пока жив, что дом у него **слава богу**, а разделить – все по миру пойдут. Л. Толстой. – Может, не одну тысячу лет та площадь всякий кал на себя принимала, а ты, гляди-кошь, прилетел, да в одни сутки ее, словно девицу непорочную, под венец убрал! – А разве и у вас площадь... тово? – Нет, у нас площадь **слава те господи!** М.Е. Салтыков-Щедрин. (Арист): А ты здорова ли, мой друг? (Эльмира): Я **слава богу**. А. Грибоедов. – **Слава богу**, что успели, – сказала она (Анна Михайловна – Т.В.) духовному лицу, – мы все, родные, так боялись. Л. Толстой. – Дети у нас **слава Богу**, – сказал Шпрехт. Г. Щербакова.*

Слава богу (Богу) 2:

«хорошо, благополучно», качественно-обстоятельный.

– Что мы! Наше дело тьфу! Вы как поживаете? – **Слава богу**. Г. Успенский. Дела идут **слава Богу**. Т. Волкова.

Слава богу (Богу) (тебе (те) / Тебе, Господи (господи)) 3:

«выражение удовлетворения, радости по поводу чего-либо», модальный.

*Наконец двери задрены, закладывает уши, самолет разбежится и, **слава богу**, взлетает. «МК», № 5, 2000 г. – **Слава богу**, мне не придется ходить далеко за возражениями, потому что я сейчас разобью вас вашей же возлюбленной теорией. А. Куприн. Из-за тебя под поезд прыгал я, но, **слава Богу**, не совсем удачно. В. Высоцкий. – Гуляли, деточки, очень хорошо гуляли, **слава тебе господи**. А. Чехов.*

Во всех примерах употребления фразеологических омонимов **слава Богу 1, 2, 3** отмечается безусловный положительный эмоциональный фон, который сопровождает основное содержание в случае включения в текст, в повседневную речь людей первых двух единиц, а также жизнеутверждающее модальное оценочное значение, позитивное настроение, выражаемое третьим фразеологизмом. Такой подход объясняется святой верой русского народа в доброе отношение Господа ко всему на земле, в его способность положительно воздействовать, влиять на каждого из нас и на неблагоприятно складывающуюся ситуацию. Средством воплощения такой веры являются различные средства языка и совершенно оправданно, как наиболее экспрессивно и эмоционально насыщенные, фразеологические единицы. Отклонением от данной тенденции представляется единственный пример в нашей картотеке употребления модальной единицы **слава Богу**. В данном случае передается отрицательная оценка описываемых событий, что, на наш взгляд, можно считать следствием саркастического отношения автора к тому, о чем он пишет, болезненного восприятия им происходящего:

– Народу вымерло, **слава богу**, немало... М. Булгаков.

При употреблении фразеологизмов-омонимов **как у Христа за пазухой 1, 2**, включающих в компонентный состав обозначения высших религиозных понятий



Бог, Христос, положительными коннотативными элементами в семантике сохраняются во всех проанализированных нами цитатах [5].

Как у Христа (бога) за пазухой (пазушкой) 1: «беззаботен, под надежной защитой». Призн. разг.

[Командир полка:] Не обижают моего комбата? – Что вы, товарищ майор, – смущенно ответил Чернышев. – Я **как у бога за пазушкой**. О. Смирнов. Службист фельдфебель определенно нравился барону. Вот бы такого хозяина заполучить в роту. За таким фельдфебелем командир роты **как у Христа за пазухой**. Н. Брыкин. В доме бабушки Николай всегда, сколько себя помнит, чувствовал себя **как у Христа за пазухой**. «Комс. правда», 14.09.99.

Синонимы: беззаботный, защищенный, беспечный, беспечальный.

Как у Христа (бога) за пазухой (пазушкой) 2: «вольготно, хорошо, безопасно».

Кач.-обст. Разг.

Все в Сараево были уверены: будет теперь Аднан жить **как у Христа за пазухой**. «Труд», 13.07.2000. – Наше дело – тайга, заимка лесообъездчика. Там мы отоспимся и отдохнем. Жить будем **как у Христа за пазухой**. А. Черкасов. – Вот в Головлеве и запоры крепкие, и сторожа верные, стучат себе да постукивают в доску не уставаючи – спи себе **как у Христа за пазушкой**. М. Салтыков-Щедрин. Может ли рыцарь не участвовать ни в одном сражении? Солдат в военное время отсидеться дома **как у бога за пазухой?** С. Романовский.

Синонимы: вольготно, хорошо, безопасно, свободно; как за каменной стеной.

Объектом нашего исследования, как ранее было сказано, являются прежде всего многочисленные омонимические фразеологические ряды. В нашем исследовании отмечается, что многочисленный омонимический фразеологический ряд подразумевает наличие более двух фразеологических омонимов. Значительная часть фразеологизмов, которые входят в данные ряды, семантически тесно связана с единицами, образованными на основе библейских текстов, поскольку такие ФЕ передают глубоко нравственное, духовное отношение русского православного народа к благодати, верности и проступку, предательству; к достойному существованию, самопожертвованию и тщеславию, бесчестию в погоне за наживой; к стремлению помогать ближнему в беде или, напротив, к нежеланию поддерживать попавших в нелегкую жизненную ситуацию, т.е. к тому, что волнует человечество на протяжении веков и что Библия позволяет нам правильно понять и осознать.

Так, в составе многочисленного омонимического фразеологического ряда может быть три и более омонимичных фразеологизма, которые отражают объективную, на основе норм права и субъективную моральную оценку описываемых событий: **до (последней) нитки 1** – «начисто, полностью», **до (последней) нитки (ниточки) 2** – «подробно, основательно, тщательно», **до (последней) нитки (ниточки) 3** – «насквозь»; **последнее слово 1** – «окончательное решение», **последнее слово 2** – «новейшее достижение, открытие», **последние слова 3** – «брань, непристойность», **последнее слово 4** – «выступление обвиняемого в суде», **последнее слово 5** – «высшая на данный момент цена»; **за милую душу 1** – «с удовольствием, желанием, очень охотно», **за милую душу 2** – «обязательно, непременно», **за милую душу 3** – «безжалостно»; **за спиной 1** – «в прошлом», **за спиной 2** – «скрытно, тайно, секретно», **за спиной (кого, чего) 3** – «позади», **за спиной (кого, чьей, у кого) 4** – «на содержании,

иждивении, под защитой, опекой».

В указанных выше фразеологизмах, кроме ранее проанализированных компонентов – слов, изначально относящихся к знаменательным частям речи, в качестве семантикообразующего компонента представлен предлог. Предлог как компонент фразеологической единицы качественно отличается от предлога свободной синтаксической формы. В свободном словосочетании или сочетании слов предлог является частью словоформы, служит средством выражения синтаксических отношений в предложении. В начальную форму слова или словосочетания предлог не входит, т. е. он факультативен. Употребляясь в составе фразеологической единицы, предлог становится обязательным структурным и семантическим компонентом. Функция предлога как фразеообразующего средства заключается в сохранении структурно-грамматического единства и смысловой цельности фразеологизма. В каждом отдельном случае закрепленное наполнение синтаксической модели не допускает замены или исключения из своего состава компонента-предлога. Произвольная замена компонента фразеологизма, в том числе предлога, ведет к нарушению семантической цельности и структурной слитности, к разрушению фразеологической единицы. Если из состава фразеологизма убрать предлог, то структура фразеологической единицы окажется разрушенной, разрушено будет и фразеологическое значение.

Бок о бок 1: «близкий, совместный», призначный фразеологизм.

*Жизнь **бок о бок** для супругов не прошла бесследно. ТВ (из речи телеведущего). 2.02.98 г. Еще б нам несколько верст **бок о бок**, и могла б между нами потечь открытая, не таящая дружба. А. Солженицын. Такое существование **бок о бок** постепенно начинало раздражать их обоих. «МК» 28.04.99 г. **Бок о бок** с ним (с Георгием Тараторкиным – Т.В.) еще один «народный» гость – Олег Табаков, руководитель сразу двух театров: МХТ имени А.Чехова и театра-студии своего имени, в народе именуемого «Табакеркой». «АиФ», № 20, 2007 г.*

Бок о бок 2: «вместе, рядом», качественно-обстоятельный фразеологизм.

*Например, стандарт по истории должны были **бок о бок** писать ректор РГГУ Юрий Афанасьев и декан истфака МГУ Сергей Карпов – люди, мягко говоря, творчески несовместимые, каковой факт в академических кругах ни для кого не тайна. «МК», № 16, 2000 г.*

Бок о бок (о бок) 3: «рядом с», фразеологический предлог.

*В Кандалах... **бок о бок** с богомольцами гнездились ломовые извозчики – озорной, тяжелый народ. К. Федин. Квартира не самое лучшее для кролика место, хотя известно немало случаев, когда кролики подолгу жили **бок о бок** с человеком. «МК», № 26, 99 г. Иудушка в течение долгой пустоутробной жизни никогда даже в мыслях не допускал, что тут же, **бок о бок** с его существованием, происходит процесс умертвления. М.Е. Салтыков-Щедрин. Посольство располагалось в солидном с полуколоннами семиэтажном здании советского ампира прямо напротив крепости, через огромную Манежную площадь, **бок о бок** с много повидавшей на своем веку гостиницей «Националь». В. Аксенов.*

Обобщая вышесказанное, отметим, что фразеологические единицы, имеющие в своем составе компоненты – названия религиозных понятий, образуют значимую по количеству таких оборотов, числу употреблений их в обыденной речи, в письменных



текстах, по способности выразить чаяния, думы любого человека часть фразеологического корпуса русского языка. Среди описываемых фразеологизмов, как показывает исследование, также широко представлены многочисленные фразеологические омонимы. При этом проанализированные единицы, в связи с наличием в их компонентном составе особых элементов, этимологически представляющих собой высшие наименования, обладают рядом специфических черт. Выявленные характеристики определяются происхождением ФЕ, компонентным составом, семантической структурой, функциональными особенностями, в некоторых примерах – окказиональным употреблением, свидетельствуют о преобладании положительной оценочной направленности в значении исследованных фразеологизмов. Большой интерес представляют многочисленные фразеологические омонимы, которые, не имея в компонентном составе названий религиозных понятий, передают общечеловеческие представления о добре и зле, совпадающие с библейскими. Особенности жизненного уклада русского православного народа, его традиции и обычаи, основанные на нравственно-этических нормах христианского учения, общности философских представлений о добре и зле, которые мы передаем, включая в свою речь фразеологизмы, остаются актуальными. Содержание морально-этических ценностей, выраженных в том числе с помощью употребления многочисленных фразеологических омонимов, наиболее четко определяется посредством изучения и описания структурных, семантических свойств, функциональных особенностей данных оборотов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Варлакова Т.В. Особенности семантики и функционирования многочисленных фразеологических омонимов библейского происхождения // И вновь продолжается бой...: сборник научных статей, посвященный юбилею С.Г. Шулежковой. Магнитогорск, 2010. С. 59–62.
2. Кацнельсон С.Д. Общее и типологическое языкознание. Л., 1986. 298 с.
3. Мелерович А.М., Мокиенко В.М. Фразеологизмы в русской речи. Словарь. М., 1997. 864 с.
4. Скаличка В. Асимметричный дуализм языковых единиц // Пражский лингвистический кружок. М., 1967. С. 119–124.
5. Словарь фразеологических омонимов современного русского языка / под ред. Н.А. Павловой. М., 2010. 304 с.

Рецензент: доктор филологических наук О.П. Фесенко.

УДК 882.09



ЛИК, ЛИЦО И ЛИЧИНА В ПРОЗЕ Н.В. ГОГОЛЯ

*Коптева Элеонора Ивановна,
доктор филологических наук, доцент,
заведующий кафедрой литературы и культурологии
Омского государственного педагогического университета*

Аннотация. Художественный взгляд Н.В. Гоголя на человека вбирает в себя духовно-эстетические идеи. Литературный портрет, как и центральный его элемент – образ лица, включается в целостный образ мироздания, созданного автором-творцом. Лицо, приближающее к лику, выражает целостность и духовное единение людей, тогда как лицо, искаженное до личины, отображает нравственное падение человека.


Ключевые слова: Н.В. Гоголь, русская словесная культура, лик, лицо, личина, образ падшего мира, идея воскресения.

ICON, FACE AND MASK IN THE PROSE OF N.V. GOGOL

*Kopteva Eleonora Ivanovna,
Doctor of Philology, Associate Professor,
Head of the Department of Literature and Cultural Studies,
Omsk State Pedagogical University*

Abstract. N. V. Gogol's artistic view on a person absorbs spiritual and aesthetic ideas. A literary portrait, as well as its central element – the image of a person, is included in the integral image of the universe created by the author-Creator. The face that approaches the image and likeness of God expresses the integrity and spiritual unity of people, while the face distorted to a mask reflects the moral fall of man.

Key words: N. V. Gogol, Russian verbal culture, face, image and likeness of God, mask, image of the fallen world, the idea of resurrection.

 тема иконы в русской словесной культуре в последние годы вновь расширяет перспективы литературоведческого анализа. По нашему мнению, указанная тема представляет собой часть более емкой и масштабной области исследования: роль святоотеческой традиции в формировании и развитии художественного сознания русской литературы и культуры в целом. Об онтологическом и эстетическом воздействии иконографии на словесный образ размышляли выдающиеся мыслители: П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.С. Аверинцев и мн. др. [9; 4; 2].

В начале нового века появились исследования, синтезирующие философский, богословский, культурологический, литературоведческий подходы: работы О.А. Комкова, В. Лепахина и др. [5; 6].

Светская литература начиная с XVIII в. движется параллельными путями-векторами: к миру и к Богу. Образ мироздания в художественном произведении должен обладать определенной целостностью, иначе художественный смысл останется незавершенным. Выразим эту мысль словами Н.В. Гоголя: «Художник может изобразить



только то, что он почувствовал и о чем в голове его составила уже полная идея; иначе картина будет мертвая» [1, т.8, с. 330].

По отношению к творчеству Гоголя вопрос о личине ставился неоднократно, зачастую оставляя в стороне обратную сторону проблемы. С.Г. Бочаров пишет: «Всякий читатель Гоголя знает, как выглядит у него лицо человека. Это весьма притягательный и болезненный центр высокого напряжения» [3, с. 87]. Однако само лицо в описании, повествовании часто отсутствует.

Развернутый портрет литературного героя особенно в эпоху романтизма вбирает важнейшую изобразительно-смысловую содержательность, тем интереснее, что некоторые авторы вовсе отказываются от подробного изображения лица своих персонажей. Мы говорим о своеобразном минус-приеме, играющем в литературе свою функциональную роль.

Один из выделяющихся примеров в этом отношении – отказ А.С. Пушкина от изображения лиц Онегина и Татьяны в романе в стихах. Разумеется, этот отказ может быть мотивирован разными причинами. В 1830-е гг. Гоголь обращается к указанному приему, обнажая смысловую связь внутреннего и внешнего, душевного и физического в человеческом существе [7, с. 694-711]¹. Здесь коренится, кстати, исток гротескового мира, созданного писателем. Отметим, что отсутствие развернутого портрета сочетается с отсутствием развернутого пейзажа.

Итак, отсутствие или потеря лица в прозе Гоголя становится определенным мотивом, выполняющим сюжетообразующую роль. Встреча с лицом, истинным или ложным, также ключевой мотив, определяющий завязку, кульминацию или исход события. Введение иконографического образа усиливает обозначенные мотивные линии и, соответственно, вводит события земной жизни в вечный сюжет падения или возвышения человеческого «я».

В раннем сборнике «Вечера на хуторе близ Диканьки» это особенно проявляется в таких повестях, как «Вечер накануне Ивана Купала», «Ночь перед Рождеством», «Страшная месть».

Нас интересовало изображение портрета в более поздних петербургских повестях и «Мертвых душах». Определим основные свойства портретного изображения у Гоголя. Взгляд повествователя, действительно, скользит по лицам, неслучайно довольно часто появляются в описании слова «косо», «искосо». Так Чичиков, например, разглядывает собеседников.

В повести «Невский проспект» до встречи художника Пискарева с незнакомкой читатель ни разу не встречает не только полного портрета, но и *целого* изображения лица. Синекдоха становится всепоглощающей: детали лиц, причесок, убранства ввергают в хаос. Интересно, что мы видим усы, глазки, бакенбарды, даже оду бакенбардам, тысячу вещей из гардероба. Взгляд рассказчика рассыпается по сторонам, но нигде не останавливается надолго. Части лица опредмечиваются и словно записываются в какой-то бесконечный протокол зрительных наблюдений. Не на чем задержать взгляд: целое отсутствует.

Впервые портрет появляется в «Невском проспекте» как эмоциональный отклик: «Незнакомое существо, к которому так прильнули его глаза, мысли и чувства, вдруг поворотило голову и взглянуло на него. Боже, какие божественные черты! Ослепительной белизны прелестнейший лоб осенен был прекрасными, как агат, воло-

¹ Ю.М. Лотман размышлял об этом в одной из последних работ «О «реализме» Гоголя».

сами. <...> Все, что остается от воспоминания о детстве, что дает мечтание и тихое вдохновение при светящейся лампаде, – все это, казалось, совокупилось, слилось и отразилось в ее гармонических устах» [1, т. 3, с. 18]. Но и здесь внешне красивое оборачивается безобразным. Тема из «Миргорода» звучит все сильнее. Внешнее и внутреннее разорваны, беспричинны.

В следующей далее повести «Нос» мы ни разу не встретим подробного портретного описания. Деталь торжествует, гримасничает, разрушает логику связанности части и целого.

В «Портрете» увеличивается объем портретного описания, именно здесь композиционно сталкиваются два образа: Ростовщик на портрете и изображение Рождества Христового. Критерием истинной силы и величия вновь является целостность. Образ ростовщика лишен гармонии. Интересно, что своеобразное «оживление» портрета происходит ночью. Автор-повествователь словно предупреждает героя и читателя об ужасных последствиях связи с портретом: «Портрет, казалось, был не кончен; но сила кисти была разительна. Необыкновеннее всего были глаза: казалось, в них употребил всю силу кисти и все старательное тщание свое художник. Они просто глядели, глядели даже из самого портрета, как будто разрушая его гармонию своею странною живостью. <...> «Что в самом деле? Зачем я мучусь и как ученик копаюсь над азбукой, тогда как бы мог блеснуть ничем не хуже других и быть таким, как они, с деньгами». Произнесши это, художник вдруг задрожал и побледнел; на него глядело, высунувшись из-за поставленного холста, чье-то судорожно искаженное лицо. Два страшные глаза прямо вперились в него, как бы готовясь сожрать его; на устах написано было грозное повеленье молчать. Но здесь однако же в сем ныне бывшем пред ним портрете было что-то странное. Это было уже не искусство: это разрушало даже гармонию самого портрета. Это были живые, это были человеческие глаза! Казалось, как будто они были вырезаны из живого человека и вставлены сюда. Здесь не было уже того высокого наслажденья, которое объемлет душу при взгляде на произведение художника, как ни ужасен взятый им предмет; здесь было какое-то болезненное, томительное чувство» [1, т. 3, с. 82, 86-87] [подчеркнуто нами. – Э. К.]. Портрет не только разрушает гармонию впечатления (не случайно дважды повторяется этот мотив), но искажает границы между внешним и внутренним мирами, искусством и жизнью, тогда как изображение Рождества передает связь внешнего и внутреннего планов; именно духовное начало сообщает изображению целостность и святость: «Целый год сидел он за ним, не выходя из своей кельи, едва питая себя суровой пищей, молясь беспрестанно. По истечении года картина была готова. Это было точно чудо кисти. Надобно знать, что ни братья, ни настоятель не имели больших сведений в живописи, но все были поражены необыкновенной святостью фигур. Чувство божественного смиренья и кротости в лице пречистой матери, склонившейся над младенцем, глубокий разум в очах божественного младенца, как будто уже что-то прозревающих вдали, торжественное молчанье пораженных божественным чудом царей, повергнувшихся к ногам его, и, наконец, святая, невыразимая тишина, обнимающая всю картину, – все это предстало в такой согласной силе и могуществе красоты, что впечатленье было магическое. Вся братья поверглась на колена пред новым образом, и умиленный настоятель произнес: «Нет, нельзя человеку с помощью одного человеческого искусства произвести такую картину: святая высшая сила водила твою кистью и благословенье небес почило на труде твоём»» [1, т. 3, с. 134].

В повести «Шинель» представлена своеобразная градация изображения лиц: сначала читатель видит лицо Акакия Акакиевича: пусть некрасивое, но все же лицо: «Итак, в одном департаменте служил один чиновник, чиновник нельзя сказать чтобы очень замечательный, низенького роста, несколько рябоват, несколько рыжеват, несколько даже на вид подслеповат, с небольшой лысиной на лбу, с морщинами по обеим сторонам щек и цветом лица, что называется, геморроидальным» [1, т. 3, с. 141]. У кривого портного Башмачкин видит табакерку Петровича «с портретом какого-то генерала, какого именно, неизвестно, потому что место, где находилось лицо, было проткнуто пальцем, и потом заклеено четвероугольным лоскуточком бумажки» [1, т. 3, с. 150].

К финалу повествования тема лица окончательно деградирует: «...Лучше всего, чтобы он [Башмачкин. – Э. К.] обратился к одному значительному лицу, что значительное лицо, спишась и снесясь, с кем следует, может заставить успешнее итти дело. <...> Нужно знать, что одно значительное лицо недавно сделался значительным лицом, а до того времени он был незначительным лицом. Впрочем, место его и теперь не почиталось значительным в сравнении с другими еще значительнейшими. Но всегда найдется такой круг людей, для которых незначительное в глазах прочих есть уже значительное» [1, т. 3, с. 164]. Повтор и превосходная степень должны бы сработать как гипербола, однако смысловой «остаток» переворачивается и полностью обесмысливается.

Тема *пустого лица* продолжается в поэме «Мертвые души»: «Когда экипаж въехал на двор, господин был встречен трактирным слугою, или половым, как их называют в русских трактирах, живым и вертлявым до такой степени, что даже нельзя было рассмотреть, какое у него было лицо» [1, т. 6, с. 8]. Но здесь повествователь вглядывается в лица, создавая историю души, потухшей, грубой или так и не проснувшейся. Так, лицо Плюшкина превращается в лицо животного: «Ему случалось видеть немало всякого рода людей, даже таких, каких нам с читателем, может быть, никогда не придется увидеть; но такого он еще не видывал. Лицо его не представляло ничего особенного; оно было почти такое же, как у многих худощавых стариков, один подбородок только выступал очень далеко вперед, так, что он должен был всякой раз закрывать его платком, чтобы не заплевать; маленькие глазки еще не потухнули и бегали из-под высоко выросших бровей, как мыши, когда, высунувши из темных нор остренькие морды, насторожа уши и моргая усом, они высматривают, не затаился ли где кот или шалун мальчишка, и нюхают подозрительно самый воздух» [1, т. 6, с. 116].

Во втором томе в изображении лиц Муразова и Князя внешнее уступает место психологическому выражению: «Князь вышел ни мрачный, ни ясный: взор его был тверд так же, как и шаг. Все чиновное собрание поклонилось, многие в пояс. <...> Князь был спокоен. Ни гнева, ни возмущенья душевного не выражало его лицо» [1, т. 6, с. 124-125].

Флоренский писал: «*Лицо* есть то, что видим мы при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира <...> *Лик* есть проявленность именно онтологии. Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Полную противоположность лику составляет слово личина. <...> Нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри» [9, с. 534-536].

Гоголь доводит *антиномию лица и не-лица* до предела: последующая литературная традиция остро будет ощущать и восполнять нехватку идеального лика.

Вспомним, какое разнообразие портретных характеристик появится у И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и др. писателей. Отметим, что Гоголь доводит до абсурда и само понятие «тип». В общем, потеря лика и есть главная катастрофа-кульминация всех гоголевских сюжетов.

Идея духовного восполнения души звучит в «Выбранных местах из переписки с друзьями» и втором томе «Мертвых душ». Поэтика гротеска – это поэтика не-бытия. В поздних произведениях писатель вновь продолжает осмыслять целостный образ человека, продолжая традицию, никогда не угасавшую в светской культуре, возвращаясь к мыслям Д.И. Фонвизина, Н.И. Новикова, Любоумудров: «Ум не есть высшая в нас способность. <...> Но и разум не дает полной возможности человеку стремиться вперед. Есть высшая еще способность, имя ей – мудрость, и ее может дать нам один Христос...» [1, т. 7, с. 95–96]. Дальнейшие поиски русской литературы связаны с изображением индивидуального, личного образа, его уникальности, выражающих духовный мир лица-лика. Например, в рассказе Тургенева «Живые мощи» в образе Платона Каратаева, созданного Толстым. Благодаря Гоголю русская словесность сличает лик и лицо, противопоставляет зеркально перевернутую личину и живое лицо. Все же неверно было бы упрекать писателя в том, что он не дал положительного образа. Гоголь оставил русской литературе важнейшую экзистенциальную проблему поиска истины как поиска внутренней содержательности личности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гоголь Н.В. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Terra – Книжный клуб, 1999.
2. Аверинцев С.С. Другой Рим. СПб.: Амфора, 2005. 366 с.
3. Бочаров С. Г. Генетическая память литературы. М.: РГГУ, 2012. С. 87.
4. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. 415 с.
5. Комков О. А. Традиции православного иконологического мышления в русской литературе XIX – начала XX в. Пушкин, Гоголь, Лесков, Шмелев. Автореф. дисс.... канд. культурол. наук. М., 2001. 24 с.
6. Лепяхин В. Иконология и иконичность // Электронный ресурс. URL: <http://www.tjaarkemaas-arts.net/Assisi%20materials/9389AF29-0EA2-42A6-A9A7-3916EF4FD396.html> (дата обращения: 10.05.2019).
7. Лотман Ю.М. О русской литературе: Статьи и исследования (1958–1993). История русской прозы. Теория литературы. СПб.: Искусство – СПб., 1997.
8. Слово и образ в русской художественной культуре. Кемерово, 2011. 348 с.
9. Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: АСТ-Фолио, 2001. С. 521–626.

Рецензент: доктор филологических наук О.П. Фесенко.



К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ЯЗЫКА ПЕСНОПЕНИЙ ЦВЕТНОЙ ТРИОДИ

*Домашова Юлия Валерьевна,
канд. пед. н., старший преподаватель
Омской духовной семинарии;
Верещак Константин Владимирович,
студент Омской духовной семинарии*

Аннотация. В статье рассматриваются особенности языка Цветной Триоды. Выявлены используемые в ней средства выразительности. Определены языковые особенности, присущие песнопениям различных недель периода пения Цветной Триоды.


Ключевые слова: Триодь Цветная, церковнославянский язык, средства выразительности.

ON THE QUESTION OF THE PECULIARITIES OF THE LANGUAGE OF THE HYMNS OF THE PENTECOSTARION

*Domashova Julia Vladimirovna,
Ph D (pedagogical sciences), Senior Lecturer
Omsk Theological Seminary
Vereschak Konstantin Vladimirovich
Student of the Omsk Theological Seminary*

Abstract. The article discusses the features of the language of the Pentecostarion. The means of expressiveness used in it are revealed. Language features inherent in the chants of the various weeks of the period of singing of the pentecostarion are identified.

Key words: the Pentecostarion, the Church Slavonic language, means of expressiveness.

риодь – это богослужебная книга православной церкви, содержащая трехпесенные каноны (трипеснцы), откуда и происходит название. Современная Цветная Триодь охватывает период от Пасхи до Недели Всех святых и называется Пентикостарион, что переводится с греческого как Пятидесятница. До реформы патриарха Никона она начиналась со службы вечерни пятницы накануне Лазаревой субботы, связанной с праздником Входа Господня во Иерусалим (Цветная неделя), откуда произошло название «Цветная триодь» [6].

Песнопения Цветной Триоды составлены святыми отцами. Отдельные имена многих из них остались неизвестными. Знаменитейшие песнопения Цветной Триоды принадлежат св. Иоанну Дамаскину [3].

Одно из самых возвышенных и вдохновенных творений св. Иоанна Дамаскина – канон на Святую Пасху. В нем в первую очередь прославляется воскресший Господь Иисус Христос. Для этого используются эпитеты, отражающие величие Божие и Божью милость к людям: Спас, Владыка, Всесилен, Бессмертный, Благо-

словенный, Препрославленный, Жизнодавец, Царь создания. Имеются сравнения Спасителя с его ветхозаветными прообразами, в первую очередь с пасхальным агнцем: «А́гнец нарече́ся», «Я́ко единоле́тний а́гнец», «А́гнец Бо́жий, вземля́й грехи́ ми́ра». А также с пророком Ионей: «тридне́вен, я́ко от кита́ Ио́на, воскресе́л еси́ от гроба́» и пророчеством патриарха Иакова: «ца́рски рыка́вый, я́ко от Иу́ды лев». Кроме того, Христос сравнивается с женихом, а его Воскресение – с выходом из брачного чертога: «исходя́щу Христу́ из гроба́, я́ко жениху́».

Очень широко в пасхальном каноне используется тема света: «просвети́мся, лю́дие», «непристу́пным све́том Воскресе́ния», «ны́не вся испо́лнишася све́та», «к све́ту идя́ху», «спаси́тельная но́щь, и светоза́рная, светонóснаго дне», «свети́ся, свети́ся, но́вый Иерусали́ме». Господь называется Солнцем правды, безлетным Светом.

В других песнопениях Цветной Триоди Господь именуется как Благоутробный, Благопременитель, Человеколюбец, Милостивый, Правосудный, Долготерпеливый, Животодавец, Живоначалник, мысленное Солнце, Вода Жизни, Источник Жизни, Источник Живоначала, мудрый Зиждитель, Светодатель, Независтодатель, Судия Праведнейший.

Пресвятая Богородица в пасхальном каноне прославляется следующими лексемами: Всенепорочная, Богоблагодатная, Чистая. В других песнопениях цветной триоди используются эпитеты: Благословенная, Препрославленная, Всеблаженная, Богородованная Владычица, Нетленная Отроковица, Невестородица Чистая. Часто встречаются ветхозаветные прообразы и возвышенные сравнения. В наибольшем количестве они приведены в стихире на стиховне на малой вечерне Недели о слепом:

«Ра́дуйся, словéсное нéбо, / в нёмже Бог воплоти́вся всели́ся, / рúчко Божé-ственны́я ма́нны, свéщнице со́лнца, Бо́жия горó приосене́нная, / черто́же боговмести́тельный, живопода́тельная трапéзо, / златый свети́льнице, светонóсный раю́, / купино́ неопали́мая, ковче́же святы́ни, / ле́стнице небéсная, о́блаче одушевле́нный, / жéзле от ко́рене Де́во Иессе́ова возра́стшая, / Христа́ моли́, / душáм нáшим да́тися ве́лией ми́лости.»

В Триоди Цветной имеется необычное и редкое сравнение Пресвятой Богородицы со свитком:

«Сви́ток Тя дрéвле зря́ше Иса́иа, Присноде́во, / в нёмже пёрстом О́тчим Сло́во безле́тное написа́ся».

Интересны сравнения, используемые в определенные недели периода пения Триоди Цветной. Например, в песнопениях недели Антипасхи встречается сравнение плоти Господа с огнем:

«Огню́ се́но косну́вшееся спасе́ся / вложив бо́ Фома́ во о́гненная ре́бра рúку/ Иисýса Христа́ Бо́га, / не опали́ся осяза́нием.»

«Кто сохрани́ учени́чу длань тогдá неопали́му, / егда́ ко о́гненным ре́бром приступи́ Господним? / Кто даде́ ей дерзость, и возмо́же осяза́ти / пла́менную кость, вся́ко неосязи́мую?»

В неделю о расслабленном расслабленный сравнивается с мертвецом:

«Непогребéн мертвец сый, / расслабленный ви́дев Тя, возопи́: / помилуй мя, Го́споди, я́ко одр мой гроб мне бысть»

А также с душой, расслабленной грехами:

«Ду́шу мою́, Го́споди, во гресéх вся́ческих, / и безме́стными дея́ньми лю́те расслаблену, / воздвигни́ Божéственным Твои́м предста́тельством, / я́коже и расслабленнаго воздвигл еси́ дрéвле».



«Разслабленнаго, яко воздвигл еси, Христѣ, / разслабленную мою душу преступленными оздрави».

«Книжницы зрѣти содеянное не терпящу, / злобы содержими завистию, души расслабляющею».

В песнопениях Преполовления Пятидесятницы и Недели о самаряныне широко используется образ воды. Божественный закон сравнивается с водой, погашающей греховный огонь:

«всех, Спасе, призываеши почерпсти спасения воды, / Божественный бо закон Твой приим человек, / в себе угадает прелести углие»;

«напоити ю водою живою, / палимую в безместиих люте» (о самарянке);

«Вода еси жизни, вопияше Христу самарянина, / напои мя убо, Слово, / жаждущую всегда Твоея Божественныя благодати, / яко да не ктому, Иисусе Господи, невѣдения содержуся знобем»;

Особенностью языка песнопений на Вознесение Господне является использование выражений, заимствованных из Псалтири:

«Вопиет явственно поя Давид богодохновенный, / взыде Господь к небесным, в восклицовании и трубы шуме, / и к началосветному Отцу доспѣ» – ср. «Взыде Бог в восклицовании, Господь во главе трубы» (Пс 46, 6);

«горнейшия силы зовяху глаголюще: / возьмите врата князи ваша, / и внидет Царь славы» – ср. «Возьмите врата князи ваша, и возмיתесь врата вечная, и внидет Царь Славы» (Пс. 23, 9);

«торжествуйм и согласно вси воскликнем, / и восплещим руками радующеся» – ср. «Вси языцы восплещите руками, воскликните Богу гласом радования» (Пс. 46, 2);

Вознесение Господа сравнивается с восхождением на небо пророка Илии: «странно и страшно Твое Жизнодавче, еже от горы Божественное вознесение, / еже изобразая Илиа четвероконный восхождаше»;

На Вознесение в Троице Цветной Господь называется Судией. Это отражает ту мысль, что как Господь вознесся на небо, таким же образом придет на Страшный Суд:

«Сей придет паки на землю / судити миру всему, яко Судия праведнейший».

«Сей восходяй в небесная, / придет и паки судити иже на земли человеком, / Судия сый Един».

В Неделю седьмую по Пасхе прославляются отцы первого Вселенского собора. Они сравниваются с пророком Илией и сынами громовыми:

«ревностию разжизаеми, якоже Фесвитянин Илиа»; «сына Громова подражающе чуднии»; «богоноснии отцы, яко молния сошедшея днесь»,

А также с воинством патриарха Авраама: «Якоже древле божественный Авраам, / ввоинившеся вси всечестнии богоглаголиви, / враги Твоя, Блаже, неистовныя, / Твоею силою крепко погубиша».

Многими возвышенными сравнениями святые отцы восхваляются в стихирах на хвалитех:

«Светодавца Слова Святых отец лик, / от конец вселенных стекшийся, / Отца и Сына и Духа Святаго, / едино Существо научиша и Естество, / и тайну богословия ясно предаша Церкви, / ихже похваляюще верою ублажим, глаголюще: / о божественный полче, / богоглаголиви оружницы ополчения Господня, / звезды многосветлыя мысленныя тверди, / таинственного Сиона неборимии столпы, / миродохновеннии цветы райстии, / всезлатая уста Слова, / Никейская похвало, вселенная украшение, / прилежно молитесь о душах наших.»

В других местах они называются трубами Духа, светильниками истины, невесто-красителями Церкви.

Очень необычным и выразительным песнопением Цветной Троицы является второй канон Пятидесятницы. Его автором признается св. Иоанн Дамаскин. Канон имеет большое богословское значение. По своему содержанию он согласуется с «Точным изложением православной веры» и другими богословскими трудами св. Иоанна Дамаскина. Язык этого канона довольно сложный. В оригинале он написан редким для византийской поэзии размером – шестистопным ямбом – 12-сложным размером, где ударным слогом является каждый второй [6]. В церковнославянском переводе размер не сохранен. В тексте встречается множество сложных слов, являющихся кальками греческих. Часть из них отражает богословские понятия, например: Богоначальнейший, Отчеисходный, Отчерожденный, ссложненное естество, нетленнопрободенное ребро и т.п. Другие не несут богословского значения, но делают язык текста очень выразительным, например: языкоогнеобразная Духа благодать, златотворенный истукан, винотворенное пьянство, духонасыщенная уста, матеродественная слава, удоообращательная благоглаголивая уста и т.п.

Таким образом, в данной статье сделана попытка кратко рассмотреть особенности языка песнопений Троицы Цветной. На основании проведенного исследования можно сделать вывод, что тексты данной книги отличаются выразительностью и разнообразием, причем песнопениям различных недель периода пения Троицы Цветной присущи определенные языковые особенности, отражающие смысл празднуемого события. Знание этих особенностей может способствовать более глубокому пониманию православного богослужения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Псалтирь на церковнославянском гражданском шрифтом // Электронная версия. Режим доступа: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/psalm/psalm.shtml> (дата обращения: 17.06.2019).
2. Троица Цветная на церковнославянском гражданском шрифтом // Электронная версия. Режим доступа: https://azbyka.ru/bogoslužhenie/triod_tsvetnaya/zvet.shtml (дата обращения: 17.06.2019).
3. Троица. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона // Электронная версия. Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%A2%D1%80%D0%B8%D0%BE%D0%B4%D1%8C> (дата обращения: 17.06.2019).
4. Владимир Василик, д. О втором каноне Пятидесятницы [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/47003.html> (дата обращения: 17.06.2019).
5. Красовицкая М.С. Литургия // Электронная версия. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogoslužhenie/liturgika-krasovitskaja/ (дата обращения: 17.06.2019).
6. Лукашевич А.А. Годовой подвижный богослужебный круг. Православная энциклопедия // Электронная версия. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/165231.html> (дата обращения: 17.06.2019).

Рецензент: доктор филологических наук О.П. Фесенко.



УДК 811.124



ИЗУЧЕНИЕ БОГОСЛОВСКОЙ ЛАТЫНИ ДЛЯ БОЛЕЕ ПОЛНОГО ПОНИМАНИЯ ХРИСТИАНСКИХ ИСТИН

*Тарасевич Тамара Михайловна,
кандидат филологических наук,
доцент Омской духовной семинарии
Омской Епархии Русской Православной Церкви*

Аннотация. Латинский язык приспособлен для распространения многообразных форм культуры среди любых народов. Латинский язык следует считать сокровищем, через которое всем открывается доступ к христианским истинам, полученным в древности, и к истолкованию памятников церковного учения.

Ключевые слова: Христианский, библейская латынь, церковное учение, Церковь.

THE STUDY OF THEOLOGIAN LATIN FOR A MORE COMPLETE UNDERSTANDING OF THE CHRISTIAN TRUTH

*Tarasevich Tamara Mikhailovna
Candidate of Philological Sciences, Associate Professor
Omsk Theological Seminary
Omsk Diocese of the Russian Orthodox Church*

Summary: The Latin language is well-suited for the dissemination of various forms of culture among all nations. The Latin language should be considered a treasure, through which everyone has access to Christian truths obtained in antiquity, and to the interpretation of the monuments of church teaching.

Key words: Christian, Biblical Latin, Church teaching, Church



Святая Церковь с величайшим почтением относится к латинскому языку, который, возникши в пределах Лация, впоследствии сыграл огромную роль в распространении христианства в странах Запада. Ведь не без Божественного промысла случилось так, что язык, в течение многих веков собиравший под властью Римской империи обширнейшую общность народов, связал христианские народы Европы друг с другом тесными узами единства.

Латинский язык по самой своей природе приспособлен для распространения многообразных форм культуры среди любых народов. Являет себя беспристрастным каждому народу, не принимает ничью сторону, наконец, благосклонен и дружелюбен ко всем. Нельзя пренебречь также и тем, что латинскому языку присущи благородное внутреннее устройство и своеобразие. Ему свойствен сдержанный, богатый и размеренный способ выражения, исполненный величия и достоинства, что служит исключительной ясности и убедительности. Знать и использовать латинский язык, столь связанный с жизнью Церкви, важно не столько по причине его культурной и литературной значимости, сколько по причине его значимости религиозной.

Католическая церковь указывала на универсальность латинского языка. И не только универсальным, но и неизменным должен быть язык, используемый Церковью. Латинский язык, давно уже защищенный от изменений, которые, по повседневному народному обычаю, проникают в значения слов, следует считать незыблемым и неподвижным; ибо новые значения некоторых латинских слов, которых требовало развитие, разъяснение и защита христианского учения, давно уже закрепились и утвердились в этом языке. Сила христианских истин явлена всем достаточно выразительно и ясно.

И, кроме того, латинский язык следует считать сокровищем, через которое всем открывается доступ к самим христианским истинам, полученным в древности, и к истолкованию памятников церковного учения. Его следует считать достойнейшими узами, которыми нынешняя эпоха Церкви дивно соединяется с минувшими и с грядущими [1].

Латинскому языку, как и достойным произведениям римлян, присуща сила, которая весьма полезна для научения и становления юношеского разума. С его помощью упражняются, созревают и совершенствуются особые интеллектуальные и духовные способности, приобретает острота ума и способность суждения, молодой разум воспитывается для адекватного восприятия и оценки всех вещей, и, наконец, развивается умение логически мыслить и говорить [3].

Любовь к Слово Божие и стремление запечатлеть в сердцах евангельские истины путем передачи их звуками родного языка привели к переводу Святого Писания на латинский язык.

Памятниками разговорного латинского языка христианских общин являются многочисленные надгробные надписи, сохранившиеся на территории бывшей Римской империи. Самые ранние из письменных латиноязычных сочинений, датированные кон. II – нач. III в., обнаруживают довольно развитое состояние раннехристианской латыни; это сочинения Тертуллиана, Киприана Карфагенского. Сравнительно рано переводились на латинский язык и фрагменты Святого Писания. Тем не менее греческий еще долго оставался официальным языком римских христиан: латынь не появлялась в официальных посланиях римских епископов до начала III в., а в Евхаристической литургии – до сер. IV в.

Стиль и язык ранних латинских переводов Библии не соответствовали общепринятым правилам грамматики и стилистики. Народный характер языка древних латинских переводов Библии отражает основную специфику раннехристианской латыни. В латинском языке возник целый пласт неологизмов для обозначения христианских понятий: *salvator* (спаситель), *carnalis* (плотский), *spiritualis* (духовный), *vivificare* (животворить), *glorificare* (славословить), *sanctificare* (освящать) и мн. др. Еще чаще уже существовавшие латинские слова приобретали в христианских кругах новое значение: слово *sacramentum*, первоначально имевшее значение клятвы, стало означать церковное таинство; глагол *confiteri*, сохраняя классическое значение «сознавать, признавать», получил новое – «исповедовать» [2].

Более того, результат изолированного, особого образа жизни первых христианских общин в окружающем мире не ограничивался созданием неологизмов и семантических новаций для обозначения собственно христианских понятий: эти общины также создали новые слова для общих понятий, не связанных с христианством. Возможно, многие из них образованы первыми переводчиками Библии в стремлении как можно точнее следовать оригиналу: *agniculus* (агнец), *appretiare* (оцени-



вать), *beneplacitum* (благоусмотрение), *cervicatus* (упрямый) и мн. др. Эти слова стали общепотребительными в разговорной речи христиан, в языческих текстах они не встречаются [4].

Помимо этого, в христианской латыни существовало множество греческих (*angelus* – ангел; *apostolus* – апостол; *baptisma* – крещение; *ecclesia* – церковь) и некоторое количество древнееврейских (*gehenna* – геенна) заимствований для обозначения конкретных библейских понятий. Эти термины представляют собой наследие первого, «греческого» периода существования христианства на Западе; благодаря необычной форме они отличают собственно христианские понятия от аналогичных понятий в языческом мире.

Приблизительно в 382-405 Иероним с поразительным стилистическим чутьем адаптировал ранние переводы Библии к сформировавшемуся христианскому латинскому языку IV в.; сохраняя архаический стиль переводов, он убрал устаревшие элементы только в тех случаях, где их употребление мешало пониманию текста. В результате появилась *Вульгата* Иеронима, ставшая для последующих поколений образцом восприятия стиля Библии как независимой традиции, основанной на ранней христианской языковой практике.

Если переводы Ветхого Завета способствовали образованию библейского латинского языка, то переводы Нового Завета были важны для формирования собственно христианского латинского языка. В них видна забота о дословности и точности перевода, что и в переводах Ветхого Завета. Такое отношение к переводам приводило сначала к простому переписыванию многих греческих слов, означающих определенные христианские реальности: «*anastasis*», «*apostolus*», «*baptismus*», «*diabolus*», «*eremus*», «*episkopus*», «*martir*». Наряду с грецизмами возникло также немалое количество семантических или лексикологических идеологизмов, вроде «*reuelatio*», «*resurrectio*», «*saluator*», «*salutare*». Такие слова, также чуждые обиходному лексикону, придают христианской латыни характер самобытного языка.

Что вообще сейчас можно сказать о латинских переводах Ветхого и Нового Заветов? Прежде всего, в этих переводах и образовался тот латинский библейский язык, который стал основой всей латинской христианской письменности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Малевин А.Н. Латинский церковный язык// Богословский вестник, № 3, 2003. С. 194-223.
2. Стасюк Ю.А. Латинский язык в современной католической церкви// Иностранные языки в научном и учебно-методическом аспектах. Вып. 6. Новосибирск, 2006. С. 91-101.
3. Тарасевич Т.М. Древние языки в современной научной терминологии// Социально-экономические и гуманитарные аспекты в модернизации общества: Сборник научных трудов. – Омск: Омский институт предпринимательства и права, 2003. С. 149-150.

Рецензент: кандидат исторических наук В.Л. Данилов.

УДК 028/37



ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПОНИМАНИЯ ТЕКСТА

*Чернышева Нина Юрьевна, к.ф.н.,
Барнаульская духовная семинария*

Аннотация. Статья посвящена описанию проведенного эксперимента, направленного на изучение регулятивных факторов музыкально-поэтического текста О. Дубовой «Господи, спаси!». В результате проведения эксперимента было получено около 200 анкет реципиентов, возраст которых 17–60 лет. Группы социально разнородные: медицинские работники городской клиники, коммерческие директора, студенты российских университетов (Москва, Санкт-Петербург, Барнаул), студенты Барнаульской Духовной Семинарии и Регентской школы. Исследование позволяет подробнее рассмотреть особенности (прежде всего эмоциональные) эстетической подсистемы картины мира автора.

Ключевые слова: междисциплинарное исследование, лингвистика, литературоведение, музыковедение, лингво-культурологический эксперимент.

EXPERIMENTAL STUDY OF UNDERSTANDING THE TEXT

*Chernysheva Nina Yuryevna, Ph.D.,
Barnaul Theological Seminary*

The article is devoted to the description of the experiment aimed at studying the regulatory factors of the musical and poetic text of O. Dubova «O Lord, save!». As the result of the experiment, about 200 questionnaires were received from respondents, aged from 17 to 60 belonging to socially heterogeneous groups: medical workers of a public clinic, commercial directors, students of Russian universities (Moscow, St. Petersburg, Barnaul), students of the Barnaul Theological Seminary and Regency school. The study allows to examine in more detail the features (primarily emotional) of the aesthetic subsystem of the author's worldview.

Key words: interdisciplinary research, linguistics, literary criticism, musicology, linguistic and cultural research.

Одной из актуальных проблем, к которой обращаются сегодня различные области знания (лингвистика, литературоведение, музыковедение), является понимание художественного текста. Это определяется, с одной стороны, отношением к тексту как связанному целому, с другой стороны, стремлением понять механизмы, обеспечивающие не только понимание художественного произведения, но и его эстетическое воздействие.

Особое место в процессе понимания занимают тексты духовно-патриотического содержания, сохраняющие связь с традициями православной культуры.

Кроме того, определенный интерес представляет поиск факторов, которые регулируют (а в отдельных случаях и интегрируют) процесс понимания вербальных и невербальных текстов, в частности, поэтических и музыкальных. Такие факторы могут быть выявлены исследовательским, экспериментальным путем как составляющие структурно-содержательные константы художественного текста. Одним из таких компонентов является ритм. Текст при этом может рассматриваться как совокупность



составляющих его звуков, осознанно и неосознанно структурированных автором «...с учетом их ритмических характеристик (качественных и количественных) для адекватного выражения личностного смысла» [2, 87]. Это определение предполагает исследование ритмических характеристик поэтического произведения, однако, на наш взгляд, оно может быть применено и для анализа текста музыкального, структурированного так же, как и поэтический текст, для представления доминантного личностного смысла.

Музыкальный текст, таким образом, может быть определен как совокупность составляющих его звуков, которые организованы такими эмоциосодержащими компонентами, как тон, темп, тембр, ритм.

Под тоном в нашем исследовании понимается высота звука, под темпом – средняя скорость движения звуков в поэтическом и музыкальном текстах, тембр определяется как окраска звуков, связанная с положением формант, позволяющая различать звуки одинаковой высоты; ритм квалифицируется как неравномерное соотношение звуков и пауз неодинаковой длины в их динамической последовательности. Названные характеристики используются в исследовании в качестве рабочих.

Для рассмотрения вопроса об особенностях восприятия и понимания текста эстетически значимого произведения и выявления факторов регуляции процесса восприятия и понимания поэтического и музыкального текстов было проведено экспериментальное исследование.

Предусмотренная нормой эксперимента последовательность операций предполагала:

- 1) прослушивание музыкально-поэтического текста;
- 2) предъявление каждому участнику вопросов;
- 3) запись ответов испытуемых.

Для исследования был использован музыкально-поэтический текст «Господи, спаси!» Ольги Дубовой, являющейся одновременно автором и поэтического текста, и музыкального.

ГОСПОДИ, СПАСИ!

(памяти русского солдата

Евгения Родионова,

защищавшего Отечество и не отрешившегося от Христа,

казненного в Чечне под Бамутом 23 мая 2006 года)

*Налетали на кресты черны вороны,
Расползались по Руси люты вороги,
Сбиралася на бой рать великая,
И стоял по всей земле плач молитвенный.*

*И летело по Руси только: «Господи, Спаси!»
Только: «Господи, Спаси и Прости!»
Воевать так воевать, Твоя Воля – помирать»,
Только: «Господи, Спаси и Прости!».*

*Уходили в поход православные
За Святую Русь, за долюшку славную,
И сражались они с силой вражею,
С силой темною, проклятою, лютою.*

*И летело по Руси только: «Господи, Спаси!»
Только: «Господи, Спаси и Прости!»
Воевать так воевать, Твоя Воля – помирать»,
Только: «Господи, Спаси и Прости!».*

*И случилась в бою велика беда,
Захватили в плен бойца во беспамятстве,
И пытали же его пыткой лютою,
Все хотели, чтобы стал он Иудюю.*

*Но летело по Руси только: «Господи, Спаси!»
Только: «Господи, Спаси и Прости!»
Воевать – так воевать, Твоя воля – помирать»,
Только: «Господи, спаси и прости!».*

*Он пощады не просил перед ворогом,
На коленях не стоял и не каялся,
Все молчал, аж до крови закусив губу,
Также молча принял он муку смертную.*

*Полетело по Руси только: «Господи, Спаси!»,
Только: «Господи, Спаси и Прости!»
Воевать – так воевать, Твоя воля – помирать»,
Только: «Господи, Спаси и Прости!».*

*Нынче снова на крестах черны вороны,
И терзают Русь мою люты вороги,
И уходят на войну снова воины,
И сражается вновь Войско Небесное.*

*И летит по всей Руси снова: «Господи, Спаси!»
Снова: «Господи, Спаси!» на Руси...
«Воевать – так воевать, Твоя воля – побеждать»,
Только: «Господи, Спаси и Прости!».*

*Только: «Господи, Спаси и Прости!»,
Только: «Господи, Спаси и Прости!».*

Время эксперимента ограничивалось прослушиванием произведения 1 раз, на ответы отводилось 2-3 минуты, что поддерживало чистоту исследования. Вопросы были следующими:



1) Являются ли, на ваш взгляд, единым целым слово и музыка в данном музыкально-поэтическом тексте?

2) Что объединяет слово и музыку?

В результате проведения эксперимента было получено около 200 анкет реципиентов, возраст которых 17–60 лет, группы социально разнородные: медицинские работники городской клиники, коммерческие директора, студенты российских университетов (Москва, Санкт-Петербург, Барнаул), студенты Барнаульской Духовной Семинарии и Регентской школы.

Большинство испытуемых (98 процентов) подчеркивают безусловное единство слов и музыки в процессе восприятия и понимания музыкально-поэтического текста, связывая это с напряженным ритмом, в отдельных случаях – с высотой звука (тоном) и тембром инструментального сопровождения, а также с темпом. Ведущей эмоцией, которая была вызвана восприятием музыкально-поэтического текста, была самостоятельно названа эмоция радости от торжества Православия, что свидетельствует, на наш взгляд, о содержательной стороне ритмомелодических характеристик.

Изучение регулятивных факторов текста можно было произвести на любом материале (как поэтическом, так и музыкальном), однако обращение к произведениям индивида, который сочетает в себе креативные возможности поэта и композитора, позволяет подробнее рассмотреть особенности (прежде всего эмоциональные) эстетической подсистемы картины мира автора.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Духовные ценности и национальные интересы России. Тюмень, 1998.
2. Пищальникова В.А. Психопэтика. Барнаул, 1999.
3. Славянские духовные традиции Сибири. Тюмень, 1999.

Рецензент: кандидат исторических наук В.Л. Данилов.

УДК 355



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ, РЕЛИГИОЗНЫЙ, НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПАФОС В РЕЧАХ ВОЕННЫХ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ БОЕВОГО НАСТРОЯ ВОЙСК

*Корнейчук Александр Николаевич, курсант,
Омский автобронетанковый инженерный институт,
Лаухина Светлана Сергеевна, к. филол. наук*

Аннотация. Статья посвящена описанию особенностей пафоса в речах военных в разные исторические эпохи: XVIII век, Отечественная война 1812 года, Гражданская война, Великая Отечественная война, 90-е годы XX века. Речи анализируются с точки зрения использования в них речевых стратегий, приемов и ходов. Значительное внимание уделяется эволюции пафоса в речах военных ораторов от религиозного к государственному и отмечается, что выбор пафоса определяет направленность воинского воспитания.


Ключевые слова: военное красноречие, пафос, речевые стратегии, речевые приемы.

STATE, RELIGIOUS, NATIONAL PATHOS IN MILITARY SPEECHES AS A MEANS OF FORMING THE FIGHTING SPIRIT OF THE TROOPS

*Korneychuk Alexander Nikolayevich cadet
(Omsk tank-automotive engineering Institute)
Laukhina Svetlana Sergeevna, PhD., Associate Professor*

Abstract. The article is devoted to describing the peculiarities of pathos in military speeches in different historical eras: the 18th century, the Patriotic War of 1812, the Civil War, the Great Patriotic War, the 90s of the 20th century. The speeches are analyzed from the point of view of using speech strategies, techniques and moves. Considerable attention is paid to the evolution of pathos in the speeches of military speakers from religious to state, and it is noted that the choice of pathos determines the orientation of military education.

Keywords: military eloquence, pathos, speech strategies, speech techniques.

 оинская профессия тесно связана с речью, поскольку речь – средство управления личным составом. Военная риторика требует ясности, краткости силы, чтобы влиять на войска. Кроме того, речь полководца должна соответствовать характеру армии и обстановке, в которой произносится. Разными жанрами военной речи блестяще владели многие генералы и офицеры русской армии, которые обращались к солдатам на поле боя для наставлений, ободрения, вдохновения.

Нам представляется актуальным выявление особенностей военной риторики и ее изменений, а также осмысление речей военных ораторов, позволяющее проанализировать пафос речей военных, речевые стратегии вдохновения, мотивирования, воспитания личного состава командирами.

Военное красноречие начало свое развитие еще во времена Древней Греции и Рима. История сохранила мужественное красноречие Македонского, Ю. Цезаря и



Корнейчук Александр Николаевич, Лаухина Светлана Сергеевна «Государственный, религиозный, национальный пафос в речах военных как средство формирования боевого настроения войск»

др. Их речи являются идеалами воплощения героико-патриотического пафоса. На закате существования Римской империи воинский дух сменился пафосом искания выгоды, привилегий, вседозволенности. С упадком империи практически исчезает и военная риторика.

Провозглашение императором Константином Великим государственной религией Римской империи христианства (313 г.) стало событием, обусловившим весь ход человеческой истории. Военная риторика обогатилась новым *религиозным* пафосом и обрела второе дыхание. Военная риторика Средневековья вобрала в себя не только мужественное красноречие полководцев, но и возвышенное духовное слово пастыря, которое стало неременным средством формирования высокого боевого настроения войск. Подготовка войск к битвам включала богослужение, обязательную исповедь и причащение воинов. В этот период в русской военной риторике сложился канон, которому следовали все князья при обращении к войскам. Подготовка войска к сражению, в соответствии с каноном, начиналась с молитвы полководца перед войсками. После молитвы князь обращался к войску. Русские князья, в отличие от западных полководцев, объединяли в своем лице функции духовных и военных ораторов.

XVI – XVII в. можно рассматривать как прелюдию к возникновению и широкому распространению нового, *государственного* пафоса в военной риторике. Возникновение идеи о самодовлеющей ценности государства в это время представляло собой попытку достижения согласия сословий в условиях кризиса феодального мировоззрения. Чтобы дать народу и армии пример, монархам требовалось позиционировать себя уже не столько помазанниками Божьими, сколько первыми слугами государства.

В горниле европейских революций и наполеоновских войн выковался и зазвучал в военной риторике *национальный* пафос. Национальный пафос опирается на концепты «отечество», «народ», «родина», «патриот», которые широко используются и в патриотическом пафосе. Однако национальный пафос оперирует и новыми понятиями, самым употребляемым из которых на первых порах является концепт «свобода», в дальнейшем по мере укрепления положения нации замещающимся концептами «нация», «национальность». Армию «вооруженного народа» теперь должен был водить в бой вождь, имевший задатки национального лидера, способный понимать и учитывать на войне особенности национальной психологии, ее сильные и слабые места.

Расцвет военной риторики в России приходится на XVIII век. Особенностью военных речевых коммуникаций этого времени является стремление к диалогичности общения начальников и подчиненных. Стремление лучших офицеров русской армии к диалогу с подчиненными имело целью формирование у них нравственной жизненной позиции, патриотического мировоззрения, верности долгу [1]. Речам этого времени свойственен ярко выраженный религиозный пафос (религиозность русского офицерства в этот период была элементом традиционно русского уклада жизни) с преобладанием вдохновляющих характеристик (поднятие боевого духа войск), опора на принципы классической риторики в организации речи, тяготение к рассказу, разговорному стилю.

Любимцем солдат и образцом красноречия для офицеров был А.В. Суворов. В своих речах использовал простой, понятный солдату язык, афористичный, меткий.

Известна его речь, произнесенная во время швейцарского похода через Альпы. *«Мы окружены горами... Окружены врагом сильным, возгордившимся победою... Со времени дела при Пруте, при Государе Императоре Петре Великом, русские войска никогда не были в таком гибелью грозящем положении... Нет, это уже не измена, а явное предательство... Разумное, рассчитанное предательство нас, столько крови своей проливших за спасение Австрии. Помощи теперь ждать не от кого, одна надежда на Бога, другая – на величайшую храбрость и высочайшее самоотвержение войск, вами предводимых... Нам предстоят труды величайшие, небывалые в мире! Мы на краю пропасти! Но мы – русские! С нами Бог! Спасите, спасите честь и достояние России и ее Самодержца!... Спасите сына его...»* [2, 95].

Заметно преобладание в речи национального и религиозного пафоса: слова «Россия», «русские», «Бог» звучат в тексте. Первый ход Суворова – это пояснение обстановки *«Мы окружены горами... Окружены врагом сильным, возгордившимся победою... Со времени дела при Пруте, при Государе Императоре Петре Великом, русские войска никогда не были в таком гибелью грозящем положении... Нет, это уже не измена, а явное предательство... Разумное, рассчитанное предательство нас, столько крови своей проливших за спасение Австрии»*. Реально оценив ситуацию, не скрывая от солдат, полководец рассказывает о ней и использует такие риторические приемы, как повтор, антитеза и ходы «нагнетания напряженности», контраста «мы-они». Далее в речи А.В. Суворов использовал стратегию «уговаривания» и посредством тактик «призыва» (*«Спасите, спасите честь и достояние России и ее Самодержца! Спасите сына его...»*), «убеждения», «комплимента» (*«величайшая храбрость и высочайшее самоотвержение войск, вами предводимых»*) вселил уверенность в свое войско. Заметим, что, анализируя стратегии и тактики речей военных в данной статье, мы опираемся на исследование О.С. Иссерс [3].

Багратион, вспоминая эту речь Суворова, писал: *«Мы вышли от Александра Васильевича с восторженным чувством, с самоотвержением, с силою воли духа: победить или умереть со славою, закрыть знамена наших полков телами своими»* [2, 100].

Продолжателем риторических традиций А.В. Суворова стал М.И. Кутузов. Склонность к диалогичности речи, простота обращения подкупали солдат. *«Что, устали, ребята? Холодно? Ели ли вы сегодня? Нужно отстоять матушку Россию, надо догонять и бить французов!»* [4, 150]. Кутузов умел уберечь войска от пагубного упадка духа. Анализ речей Кутузова показал, что в XIX веке происходит смещение от религиозно-национального пафоса в сторону исключительно национального. Речь, произнесенная перед решающей битвой с французами: *«После таковых чрезвычайных успехов, одерживаемых нами ежедневно и повсюду над неприятелем, остается только быстро его преследовать, и тогда, может быть, земля русская, которую он мечтал поработить, усеется костями его. Итак, мы будем преследовать неутомимо. Настает зима, вьюга и морозы. Вам ли бояться их, дети севера? Железная грудь ваша не страшится ни суровости погод, ни злости врагов. Она есть надежная стена отечества, о которую все сокрушается... Пусть всякий помнит Суворова: он научал сносить голод и холод, когда дело шло о победе и славе русского народа»*.

Речь ярко метафорична; вся она пронизана национальным пафосом. В ней упоминается имя Суворова, как «апелляция к авторитету», подчеркивается историческая преемственность. Личность Суворова вызывает положительный настрой у аудитории, поэтому прием «призыв» воспринимается положительно. Оратор вселя-



Корнейчук Александр Николаевич, Лаухина Светлана Сергеевна «Государственный, религиозный, национальный пафос в речах военных как средство формирования боевого настроения войск»

ет в солдат уверенность в их собственной значимости, дает почувствовать себя сильными, непобедимыми.

Правильный выбор пафоса в военной риторике имеет огромное значение. Он определяет направленность воинского воспитания, военной пропаганды и контрпропаганды. Пафос представляет собой эмоциональное начало речи. Известны пафосы: героический, патриотический, религиозный, государственный, национальный, социальный, наднациональный.

Военная риторика времен Гражданской войны была неоднозначной и использовала три вида пафоса: «социальный», «государственный» и «религиозный». Война разделила страну на военные лагеря «Белые» и «Красные». Оба лагеря занимались агитацией разных слоев общества, что делало возможным развитие призывных речей. Во время Гражданской войны в связи с проблемами в политике, образовавшись во время правления Императора Николая II, большевики активно использовали государственный (идеологический) пафос. Перед вами одна из речей командиров Красной армии:

«Смерть беспощадная врагам революции! Смерть Хвостиковым, Крыжановским и всем другим офицерам и генералам! Товарищи крестьяне! Помещицья гадина еще не добита... Рабочий в городе уже расправился с царем и фабрикантом, селянину и батраку в деревне надо поскорее покончить с кулаком... Необходимо уничтожить Деникина... Уничтожайте Булак-Балаховича! Смерть Врангелю! Смерть Булак-Балаховичу!» [5].

В речи мы можем наблюдать тактический прием «Прямое включение»: автор говорит с первых строк, что он хочет от людей, формируя эмоциональный настрой, используя «государственный» пафос, что было характерно для советской пропаганды. В данном случае преобладает захватническая интенция (стремление овладеть чужими ценностями путем захвата), раскрывающая тип мышления и поведения говорящего. Выступающий с речью относится к типу «активный информатор» – представляет сообщение, требующее немедленного исполнения. Все бытие разделяется им на «свое» и «чужое», а коммуниканты на своих и чужих. Агитатор использует стратегию дискредитации, вешая ярлыки с первых слов на противостоящую сторону «врагам революции!», «помещицья гадина». Главным ходом речи являются повторы-лозунги, облегчающие восприятие и запоминание сказанного. В речи используется приведение примера «Рабочий в городе уже расправился с царем и фабрикантом» – такой ход служит для придания уверенности в своих силах и в силах революции, которую пропагандирует автор. Речь неформальна, не отличается выразительностью и богатством, что говорит о невысокой образованности оратора.

В речи белых офицеров звучал религиозный пафос, что оказывало влияние на верующие слои населения.

«Женщины и девушки, желающие встать на защиту Веры и Отечества, вступайте добровольцами в дружины Святого Креста... Воины Христолюбивые, блестящие защитники Святой Церкви и дорогой Родины! Встаньте теснее около своего Верховного Вождя, плотнее сомкните вокруг него свои ряды, чтобы защитить Отчизну от насильников и предателей» [5].

Апелляция к чувству долга, нравственный императив являются ведущими тактиками в данной речи. Объектом стереотипизации в данной речи становится представление о красных, как о «насильниках» и «предателях» царя и Отечества. Речь

формальна, говорит нам о высоком уровне образованности оратора. Автор вселяет надежду в сердца слушателей, используя приемы военной риторики XIX века.

Проанализировав речи двух противостоящих сторон, можно сделать вывод о том, что с победой большевиков наступает иной этап риторики: образованность ораторов отходит на второй план, а вместе с ней и выразительность речи, религиозный пафос меняется на государственный, ведущими стратегиями становятся «дискредитация» и «подчинение», обращение к людям становится более простым и жестким.

Переломным этапом в развитии советской военной риторики стала Великая Отечественная война. Первые годы войны дались тяжело нашей стране. Советским войскам постоянно приходилось отступать, и командование было заинтересовано в качественной агитации войск. Командование отмечало необходимость *«превосходства войск на суше, в воздухе, на море и в боевом духе солдат»*. Сохранились речи командиров перед боем, по которым мы можем определить их цели, тактики и приемы.

В качестве примера рассмотрим речь полевого командира, в основе которой лежит стратегия «дискредитации».

«Оглянитесь, товарищи, по сторонам. Когда мы отдали эту деревню врагу, по обеим сторонам улицы стояли опрятные белые дома, зеленые деревца, в колодцах стояла чистая вода.

А теперь? Подлый враг поджег всю деревню, колодцы засыпаны, деревья порубаны. Только печные трубы торчат кругом. Мы смотрим на это. Мы думаем. Невозможно теперь... Они погибли, а вы тут живые стоите, если бы не отдали деревню, они стояли бы рядом»... [6]

В данной части оратор использует ход «контраст», сравнивая деревню до и после захвата. Приводя пример, апеллирует к чувству долга, вызывает стыд за отданную врагу деревню. Следующий ход «констатация отрицательных последствий» вызывает у солдат чувство гнева, внутренней злости, что позволяет отключить инстинкт самосохранения, формирует их настрой. Риторические вопросы, парцелляция, умолчание делают речь экспрессивной, а эпитеты и контекстуальные антонимы усиливают контраст и создают эмоциональный накал.

«Помните Лену Орлову? Помните, товарищи, за два дня до того, как мы отдали Данилово, девушка с густыми косами плясала в гостях у связистов... Лена Орлова с подругой – молодой матерью – укрылась от немцев в сарае. Два офицера зашли туда в момент, когда молодая мать кормила грудью ребенка. Один из двух скотом схватил младенца за ногу, отбросил его в сторону. Второй офицер схватил Лену Орлову. Но она укусила негодяя в руку; а потом было, как всегда бывает у немцев... Гитлеровские мерзавцы изнасиловали Лену и расстреляли» [6].

Прием «Обобщение» мы наблюдаем во фразе *«как всегда бывает»*, показывающей масштабы зверства фашистов. Для большего эффекта оратор использует ход «усиление» и «оскорбление».

Внесение элемента неформальности и приведение примера упрощает восприятие речи солдатами. Переход на личности позволяет оратору управлять информацией, применяя стратегию манипулирования. Прием «Возложение ответственности и угрозы» работает на данную стратегию.

«Вот стоит в почетном карауле стрелок Иван Стриж. Где теперь твоя девушка? Где теперь та, которую ты так сильно и нежно любил? Не в одном ли из тех населенных пунктов, что мы отдали врагу? А если нет, если она еще в безопасности,



то, если будем отступать, враг пройдет дальше. Он доберется до нее, до твоей любимой» [6].

Даже по анализу одной речи можно судить об эмоционально-возвышенном риторическом стиле того времени, который строится на использовании поэтически окрашенной лексики, синтаксиса, средств усиления выразительности. Речь наполнена траурными нотами: горем невозможной утраты, но не лишена возвышенного патриотического пафоса.

Исследователи В.В. Нагорный, А.И. Руденко, А.В. Варушкина, анализирувавшие речи Г.К. Жукова, говорят о преобладании в речах времен Великой Отечественной вдохновляющих характеристик (прославление героического подвига солдат, силы духа советского народа, высоких моральных принципов Красной армии), насыщенности речей государственно-патриотическим пафосом [7].

После Великой Отечественной войны армия России столкнулась с локальными войнами в разных регионах страны и за рубежом. Одно из тяжелейших столкновений произошло в Республике Чечня в 1995 г. В суровых условиях войны от командного состава требовалось добиваться поддержания устойчивого морально-психологического состояния солдат. Именно в этих условиях военная риторика дает нам нужный результат. К сожалению, речевой материал, характеризующий данный период, подобрать очень сложно. В прессе представлены политические, предвыборные речи военных. Практически не сохранились призывные, воодушевляющие речи. Полагаем, это связано с обеднением армейской риторики, невысоким уровнем образования современных офицеров, отсутствием речевой подготовки. Сегодняшние офицеры в большинстве своем выполняют функцию ораторов-информаторов.

Одним из немногих боевых генералов, обращавшихся к солдатам перед боем, является В.А. Шаманов. В Интернете можно найти видеозаписи его речей. *Например: «Я ко всем вам обращаюсь! Я нисколько не сомневаюсь в вашей смелости и отваге – вы это доказали, проведя бои в Грозном, проведя их достойно, когда только два наших товарища погибли. Только после надежного подавления артиллерии организованно начать передвижение. Увидели, огневые точки заработали – отойти за укрытие. Артиллерия заработала – только после этого группа из двух-трех человек начинает передвижение, а остальные наблюдают эту группу. Главная наша задача, чтобы все мы сто процентов остались живы!»*

Из речи можем сделать вывод, что автор выбрал стратегию положительной оценки. Командир, пользуясь своим авторитетом, хвалит солдат, тем самым поднимая моральный настрой людей. Для усиления конца речи автор конкретизирует перспективу: *«Главная наша задача, чтобы все мы сто процентов остались живы»*, апеллирует к разумному подходу выполнения задачи. Его речь суха, лишена образности, не пронизана пафосом, сдержанна. Она ориентирована «на дело», а не на «эмоциональный подъем».

На наш взгляд, эффективность морально-психологического обеспечения зависит не столько от наличия специального образования, сколько от желания говорить с солдатом, авторитета, эрудиции, человеческих качеств проводящих его офицеров.

Полководцы XXI века, обращаясь к своим войскам, используют сухой канцелярский стиль. Речь насыщена штампами официально-делового стиля, военной и общественно-политической терминологией. Ведущий пафос речей – государственный

(в речах неоднократно повторяются фразы «выполняя поручение президента», «целостность государственных границ», «конституционные нормы Российской Федерации» и т.п.). Речи военачальников обусловлены речевой ситуацией коммуникации и военной конъюнктурой.

Современная западная военная риторика добавила к уже известным пафосам (*героическому, патриотическому, религиозному, государственному, национальному и социальному*) относительно новый пафос, который можно условно назвать *наднациональным*. Именно под знаком защиты наднациональных ценностей – свободы, демократии, прав человека – возникают очаги агрессии по всему миру.

Очевидно, что военная риторика разных исторических периодов имеет свои особенности не только в подходах к построению речи, выборе речевых стратегий и тактик, но и в выборе пафоса, эмоциональных средств. История военного красноречия продемонстрировала нам эволюцию пафоса речи от героического к религиозному, от религиозного к государственно-патриотическому. Современная военная риторика стоит перед выбором идейной направленности речей, но в речах военных сегодня преобладает государственный или наднациональный пафосы. Изучение военной риторики имеет огромное философское и воспитательное значение и для военнослужащих, и для гражданского населения, поскольку способствует сохранению государственности, воспитанию патриотизма, обогащает знания об ораторском искусстве.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Зверев С.Э. Военная риторика в системе воспитания военнослужащих // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал), № 9 (17), 2012. // URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/voennaya-ritorika-v-sisteme-vospitaniya-voennosluzhaschih> (дата обращения: 27.04.2019).
2. Михайлов О. Суворов: Исторический роман – М.: Молодая гвардия, 1980. 177 с.
3. Иссерс О.С. Коммуникативные стратегии и тактики русской речи. Изд. 5-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. 288 с.
4. Зверев С.Э., Сторожев Н.Б. Речевое воспитание русских войск в эпоху наполеоновских войн // Вестник СПбГУКИ. 2013. № 1 (14). С. 144-150.
5. Шешунова С. Язык пропаганды 1918-1922 гг. в свете христианской традиции». URL: <http://beloedelo.com/researches/article/?83> (дата обращения: 06.05.2019).
6. Романовский М. Речь агитатора перед боем // Красная звезда. 8 октября 1942. № 237. URL: <https://0gnev.livejournal.com/935665.html> (дата обращения: 15.04.2019).
7. Нагорный В.В., Руденко А.И., Варушкина А.В. Особенности риторических стилей военачальников Второй мировой войны // Материалы IX Международной студенческой научной конференции «Студенческий научный форум». URL: <https://scienceforum.ru/2017/article/2017033298> (дата обращения: 06.05.2019).

Рецензент: доктор филологических наук О.П. Фесенко.



ОСВОЕНИЕ РУССКОГО ЯЗЫКА В ВОЕННОМ ВУЗЕ КАК УСЛОВИЕ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ КУРСАНТОВ (НА ПРИМЕРЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИНВЕКТИВОВ)

*Логинов Игорь Евгеньевич, курсант,
Фесенко Ольга Петровна, д. филол. н., доцент;
Омский автобронетанковый инженерный институт*

Аннотация. В статье рассматривается проблема употребления инвективной лексики в среде курсантов военного вуза. Поднимаются вопросы увеличения частоты ее употребления. Выявляются основные тенденции, связанные с распространением мата в армии. Определяются ведущие причины обозначенных явлений.

Ключевые слова: инвективная лексика, сквернословие, курсанты военного вуза, коммуникативные ситуации, речь курсантов, военный дискурс.

INVECTIVE VOCABULARY IN THE SPEECH OF CADETS OF THE MILITARY SCHOOL (ON THE EXAMPLE OF THE OMSK TANK- AUTOMOTIVE ENGINEERING INSTITUTE)

*Loginov Igor Evgenievich, cadet,
Fesenko Olga Petrovna, Doctor of Philology, Associate Professor;
Omsk Automobile Armored Engineering Institute*

Summary. The article deals with the problem of the use of swear words among the cadets of the military University. The problem of an increase in the frequency of invective vocabulary usage is raised. The main trends associated with the spread of obscene language in the army are revealed. The leading causes of these phenomena are determined

Key words: invective vocabulary, swearing, cadets of military high school, communicative situations, speech of cadets, military discourse.



В современном российском социуме наблюдается тенденция обеднения речевого портрета носителя языка. Это связано с сокращением словарно-го запаса, частотного употребления жаргонизмов и инвективной лексики. К сожалению, как показывают исследования различных ученых в сфере военной профессиональной коммуникации, офицеры не всегда выдерживают ту планку, которую задали их предшественники. Прежде всего это касается использования в речи военных слов, находящихся за пределами литературного языка. Мат всегда был частью профессиональной коммуникации военных. Целесообразность его использования в военном дискурсе обсуждается и в настоящее время. К сожалению, инвективная лексика из сугубо профессиональной коммуникации начала проникать

в сферы, смежные с военной: военно-политическую, учебно-военную. Именно от курсантов как от продолжателей военных традиций, в том числе речевых, во многом будет зависеть сокращение использование инвективной лексики в рамках военной коммуникации и возвращение к тому положительному образу офицера, которым всегда отличалась наша культура. Все это обуславливает актуальность нашего исследования. **Целью** исследования стало изучение отношения курсантов военного вуза (на примере Омского автобронетанкового инженерного института) к употреблению инвективной лексики в армии. **Объект исследования** – курсанты Омского автобронетанкового инженерного института (курсанты первого (152 человека) и пятого (370 человек) курсов). **Предмет исследования:** отношение курсантов к использованию инвективной лексики в военном дискурсе. **Метод исследования** – анкетирование, анализ полученных данных, синтез. Инвективная лексика – это термин, не имеющий однозначного толкования. Словарь иностранных языков толкует инвективы как оскорбительную бранную речь, сквернословие [2, с. 191]. Именно эта точка зрения принята в нашей работе. Для достижения поставленной цели нами было проведено анкетирование. Среди первокурсников до года служат 85%, от года до трех лет – 7%, более трех лет – 8%. Все курсанты 5-го курса находятся в армии более трех лет.

Первый вопрос, который мы задали: «Каково ваше отношение к использованию мата в речи?». Реципиенты 1-го курса в своем большинстве нейтрально относятся к мату (65% опрошенных), только треть курсантов считает, что инвективная лексика в речи – явление отрицательное. Среди пятикурсников количество тех, кто относится к мату нейтрально, увеличивается с 65% до 81%, а количество негативно относящихся резко сокращается с 33% до 16%. Большинство опрошенных первого курса (69%) утверждает, что редко используют инвективы в речи, одна четвертая часть участников (25%) констатирует, что часто употребляет мат, два процента опрошенных говорят, что постоянно используют нецензурные слова в своей жизни и четыре процента уверены, что никогда не сквернословят. К пятому курсу ситуация с использованием мата усугубляется: количество курсантов, редко использующих мат, уменьшается с 69% до 40%, часто использующих увеличивается почти в два раза. В результате эксперимента мы выяснили, что к 5-му курсу почти каждый десятый курсант матерится с «завидной регулярностью». Как мы смогли убедиться, частота использования инвективной лексики увеличивается в течение прохождения службы в армии, однако надежду на улучшение могла бы оставить уверенность в том, что опрошенные смогут дифференцировать коммуникативные ситуации и в некоторых из них отказаться от использования нецензурной лексики. В основном (68% опрошенных) курсанты первого курса используют мат в стрессовых ситуациях, 29% – для запугивания и всего 3% – когда не знают, что сказать (вопрос был открытым, курсанты сами приводили примеры ситуаций, допускающих обращение к нецензурным словам). Были примеры единичных ответов: 1) Для более красочного описания – 3 человека. 2) В обществе друзей – 3 человека. 3) В обычном разговоре – 3 человека. 4) Когда необходимо донести информацию до собеседника – 1 человек. 5) Для краткого выражения мыслей – 1 человек. 6) Для активации мозговой деятельности – 1 человек. На 5-м курсе число курсантов, использующих инвективную лексику в случае нехватки словарного запаса, увеличивается с 3% до 18%. Большая часть курсантов 1-го курса (71%) и пятикурсников (63%) считает, что с приходом в армию употребление мата в их речи намного увеличилось. Участники анкетирования в большинстве своем по-



нимают необходимость возвращения к использованию литературных слов взамен инвективов, особенно если это касается не военного дискурса, а обычной бытовой коммуникации. Курсанты предлагают самые разные варианты решения проблемы, направленные на расширение словарного запаса, воспитание речевой культуры и формирование позитивного речевого портрета офицера. Среди названных мер наиболее частотными оказались: объявление выговора за использование мата (33%) – это серьезное дисциплинарное взыскание в армии; чтение (18%), профилактические беседы (8%), больше занятий по русскому языку и культуре речи (7%), запрет на использование мата в армии в среде офицерского состава (5%), дополнительные физические нагрузки за использование инвективов (6%); назначение специальных людей, следящих за употреблением мата (5%). Среди опрошенных есть те, кто уверен в неистребимости нецензурной лексики в военном дискурсе. Мы отмечаем наличие ответов подобного содержания: ничего нельзя сделать и «армия без мата, как солдат без автомата» (11%). На вопрос о необходимости принятия мер в данном аспекте 5% курсантов прямо пишут, что не знают, что предпринять для решения данной проблемы. К сожалению, те меры, которые предлагают первокурсники и пятикурсники, в основном внешние, формальные. Только один человек ответил, что исправление ситуации зависит от желания и самоконтроля каждого участника общения. По результатам нашего исследования можно сделать вывод о том, что с течением времени отношение курсантов к мату меняется: чем дольше курсант служит, тем спокойнее его отношение к инвективной лексике и тем чаще он употребляет ее сам. Для исправления сложившейся ситуации опрошенные предлагают чаще формальные решения. В курсантской среде нет сформированного представления о том, что речь человека во многом результат его саморазвития и самосовершенствования. Кроме того, речь офицера курсанты не связывают напрямую с его положительным образом, формирующимся в российской культуре, что весьма печально. При общем осознании наличия проблемы частотности использования инвективов в рамках военного дискурса будущие офицеры сами не предпринимают практически никаких мер для ее исправления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Симпсон Элери. Бизнес-презентация: твор. идеи для блестящего выступления / Элери Сэмпсон; пер. с англ. – Москва: Альпина Бизнес Букс: Деловая культура, 2006. – 200 с.
2. Словарь иностранных слов: около 10000 слов. – Санкт-Петербург: Victory, 2013. – 813 с.

Рецензент: кандидат филологических наук Т.М. Тарасевич.

УДК 378.4



РЕЧЕВЫЕ ОШИБКИ В КОММУНИКАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ ЭПОХИ ПОСТГРАМОТНОСТИ

*Шаменов Бекзат Мухтарович, курсант,
Омский автобронетанковый инженерный институт*

Аннотация. В статье рассматривается вопрос отношения молодежи к возможности совершения речевых ошибок в коммуникации. Определены границы языковой и речевой грамотности. Описаны основные причины совершения ошибок.

Ключевые слова: языковая грамотность, речевая грамотность, речевые ошибки, речь молодежи.

SPEECH ERRORS IN COMMUNICATION OF MODERN YOUTH OF THE POST-LITERACY ERA

*Shamenov Bekzat Mukhtarovich, cadet
Omsk Automobile Armored Engineering Institute*

Annotation. The article deals with the attitude of young people to the possibility of speech errors in communication. The boundaries of language and speech literacy are defined. The main causes of errors are described.

Key words: linguistic competence, speech competence, speech errors, speech of young people.

Языковая грамотность – качество, всегда востребованное в среде людей образованных, заинтересованных в своем личностном и профессиональном совершенствовании. Нужно быть грамотным, для того чтобы уметь выражать свои мысли, чувства, разговаривать с разными людьми на разные темы, поскольку благодаря грамотной, красивой и лаконичной речи можно не только просто общаться с людьми, но и добиться успеха в профессии.

Офицерство всегда относилось к образованной части населения. Однако надо признать, что уровень языковой грамотности падает в современном российском обществе [1]. Падает он среди тех, кто получает высшее образование. И курсанты как будущие офицеры в этом смысле не исключение. Исходя из реалий современной жизни, мы можем наблюдать, что среди молодежи и в том числе среди курсантов все больше тех, кто не всегда может в полном объеме выражать свою мысль и доносить информацию лаконично, коротко и понятно. А для грамотного руководства личным составом и его воспитания невозможно обойтись без грамотной речи.

Также военнослужащий должен обладать языковой грамотностью, для того чтобы в повседневной деятельности ставить задачи быстро, точно и понятно.

Еще одним немаловажным аспектом является получение высшего образования и, как следствие, статус военного инженера, а он в свою очередь должен обладать грамотностью в работе с документацией и при работе в научной деятельности.



В нашем институте принято считать, что по одному курсанту судят о всей роте. А значит, по одному военнослужащему судят о Вооруженных силах России в целом. Поэтому военнослужащий, независимо от своей должности и воинского звания, должен обладать языковой грамотностью. В особенности это относится к курсантам и офицерам, т.к. курсант – это будущий офицер, а офицер – это элита Вооруженных сил. Все сказанное выше определяет актуальность нашего исследования, целью которого стало изучение отношения курсантов военного вуза к совершению речевых ошибок в коммуникации курсантов и офицеров.

Объект исследования – курсанты 1-го курса Омского автобронетанкового инженерного института (110 человек).

Для достижения поставленной цели мы провели анкетирование. Как показали результаты исследования, среди первокурсников до года служат 85%, от года до трех лет – 7%, более трех лет – 8%.

Рассмотрим ответы участников на вопросы первой группы.

Реципиенты в своем большинстве негативно относятся к совершению речевых ошибок в коммуникации курсантов (50% опрошенных). Только 8% курсантов считают, что совершение речевых ошибок в военном дискурсе (если речь идет об общении первокурсников) – это нормально (смотри рисунок 1):

Ваше отношение к совершению речевых ошибок в коммуникации курсантов?

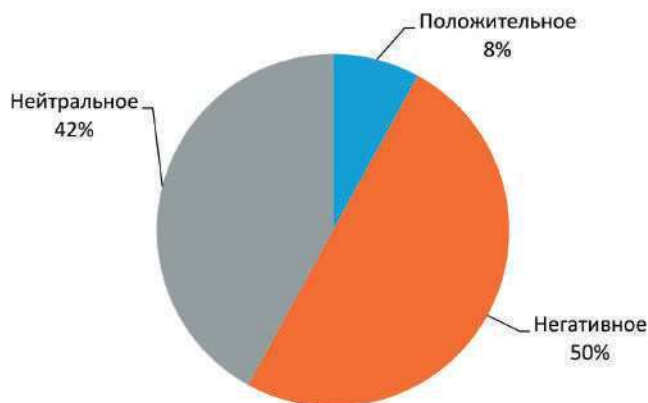


Рисунок 1. Отношение к совершению речевых ошибок в коммуникации курсантов

Опрошенные по-разному объясняют свою точку зрения. Большинство реципиентов уверены в необходимости совершенствовать свою речь (64%), не нуждаются в совершенствовании своей речи 25% и 11% опрошенных затруднились ответить.

30 человек утверждают, что необходимо совершенствовать, поскольку курсанты являются будущими офицерами (30 чел.). 17 уверены, что это нужно для воспитания личного состава. По 14 опрошенных полагают, что речевое развитие крайне необходимо для точной передачи своих мыслей и в целях самосовершенствования. В числе причин названы также избавление от нецензурной лексики (5 чел.), для гра-

мотного общения (6 чел.), для формирования в стране положительного имиджа офицера (8 чел.), для выступления на конференциях (4 чел.). Только два курсанта думают, что речь курсантов и офицеров не требует развития и совершенствования, поскольку она и так позволяет выполнять поставленные задачи.

Курсанты среди причин, приводящих к совершению речевых ошибок, называют следующие (см. Таблицу 1):

Таблица 1

Причина совершения речевых ошибок

Причина	Кол-во ответивших
Недостаток времени для саморазвития	9
Безграмотность	25
Нежелание следить за своей речью	18
Маленький круг общения	14
Небольшой словарный запас	11
Недостаточные знания по русскому языку	14
Воспитание	6
Неродной язык	3

Большинство реципиентов (96%) занимаются совершенствованием своей речи, и лишь 4% полагают, что в этом нет необходимости. Что же делают курсанты, для того чтобы их речь была более грамотна? 70 человек читают, 13 – общаются; думают над тем, что сказать, 6 человек, столько же смотрят научно-популярные передачи, пятеро выступают на конференции.

Итак, большинство курсантов нуждаются в совершенствовании своей речи и даже предпринимают конкретные действия в этом направлении. Однако объективности ради стоит сказать о том, что эти действия предполагают, что уровень знаний у курсантов достаточен. Мало кто из реципиентов задумался о том, что языковую грамотность следует сначала подкрепить конкретными знаниями, а потом уже превращать их в умения и навыки в процессе общения, выступления на конференции и прочее. Отрадно, что курсанты адекватно оценивают ситуацию и стремятся к повышению уровня своей языковой грамотности. Важно, чтобы в этом направлении им помогли двигаться, создавая условия для развития и поддерживая благие начинания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Фесенко О.П. Речевой портрет курсанта военного вуза: монография / О.П. Фесенко, С.С. Лаухина, И.В. Коноваленко. – Омск: Изд-во ОАБИИ, 2018. – 171 с.

Рецензент: доктор филологических наук О.П. Фесенко.



УДК 4Р



ВОЕННЫЙ ЖАРГОН В РЕЧИ КУРСАНТОВ: 1 VS 5 КУРСЫ

*Хамайдех Ибрагим,
Аталлах Альмажали,
Омский автобронетанковый инженерный институт, Омск
Научный руководитель: Вашутина О.Ю.,
доцент кафедры русского языка Омского
автобронетанкового инженерного института*

Аннотация. В статье представлены результаты исследования военного жаргона, бытующего в устном общении курсантов, обучающихся в ОАБИИ на 1-м и 5-м курсах. Целью данного исследования было собрать и описать тематические группы военного жаргона курсантов-танкистов, обучающихся на 1-м и 5-м курсах.

Ключевые слова: курсанты, 1-й курс, 5-й курс, военный жаргон, тематические группы.

MILITARY SLANG IN THE SPEECH OF CADETS: FIRST-YEAR CADETS VS FIFTH-YEAR CADETS

*Ibragim Hamaydeh
Almajali Atallah
Omsk Tank-Automotive Engineering Institute, Omsk*

Abstract. The article presents the results of the study of military slang in oral communication of the first-year cadets and the fifth-year cadets. The purpose of the study is to collect and classify the thematic groups of the military slang of the first-year and the fifth-year cadets studying to become tank operators.

Keywords : cadets; the first-year cadets; the fifth-year cadets; military slang; thematic groups.



В основе профессиональной культуры лежат стереотипы социального сознания и поведения, которые диктуются правилами той или иной профессии, профессиональным языком, традициями, ролями [1, с. 163; 2, с. 142].

К армейской субкультуре общественность обратила свое внимание в постсоветское время, когда перестали существовать идеологические запреты. Армейская субкультура объединяет людей разных возрастов (в военных учебных заведениях преимущественно молодежь). Подавляющее большинство из них составляют мужчины. В основе профессиональной армейской культуры лежат модели поведения (подчинение по вертикали/по горизонтали), статусные роли (командир – подчиненный, вышестоящий – нижестоящий), профессиональный язык (военно-деловой) и язык неформальных отношений – армейский жаргон. Наличие особого языка служит наиболее выраженным признаком существования армейской субкультуры. Широкое использование военного жаргона обусловлено сложившимися профессиональными традициями, прочно вошедшей в речевую практику терминологией, желанием «засекретить» некоторую информацию в присутствии «чужого». Незна-

ние жаргона выдает в человеке «пиджака» и определяет его место в армейской иерархии.

В 2017 году на базе Омского автобронетанкового инженерного института было проведено исследование с целью изучения жаргонной лексики, используемой курсантами первого курса в повседневной службе и учебе, и ее тематической классификации.

На первом этапе исследования было проведено письменное анкетирование курсантов, обучающихся на первом курсе. Целью анкетирования был сбор лексических единиц курсантского жаргона.

На втором этапе собранная лексика была проанализирована и разделена на тематические группы.

На третьем заключительном этапе был проведен анализ результатов исследования, сформулированы основные выводы.

Проведя анализ используемых курсантами в повседневной службе лексических единиц, мы смогли выделить следующие тематические группы:

1. Объекты армейской службы: техника, оружие, обмундирование.
2. Субъекты армейской службы: курсанты, командиры, качества и межличностные отношения военнослужащих.
3. Пространственные параметры: место службы и отдыха, а также военные учения.
4. Быт и состояние здоровья военнослужащих.
5. Временные параметры: сроки службы.
6. Дисциплина и ее нарушение.

Приведем примеры военных жаргонов и их распределение по тематическим группам.

В первую группу «Объекты армейской службы» вошли жаргоны, составляющие подгруппы:

А) техника и оружие:

безоткатка – безоткатное орудие;
бэха, бумер – БМП, боевая машина пехоты;
гусанки – гусеницы бронетранспортера, танка;
эфка – ручная противотанковая граната Ф-Г, она же лимонка;

Б) обмундирование:

белки – зимние шапки-ушанки;
галоши – полуботинки;
гартексы – теплые берцы;
жабо – воротник;
лабутены – лакированные ботинки;
луноходы, космоботы – зимняя обувь;
танкуха – зимний танковый комбинезон;
шуршун – демисезонный костюм ВКПО.

Во вторую группу «Субъекты армейской службы» вошли жаргоны, составляющие следующие подгруппы:



А) курсанты (их должностные обязанности):
журналист – курсант, который отвечает за ведение журнала учебной группы;
книгоноша – курсант, который отвечает за обеспечение учебниками во время занятий;

Б) командиры:
борщ – командир, приказы которого заставляют подчиненных сильно уставать (от «переборщить»);
гена – генерал;
подпол – подполковник;

В) качественные характеристики военнослужащих:
баллон, автобот, резина – автомобилисты;
большой брат – курсант маленького роста;
каличи – больной, обычно тот, кто болеет постоянно или притворяется больным;
мазанье, мазаный (волосатый) – курсанты, которые поступили в вуз с чьей-либо помощью;
очаровашка – курсант, который не знает, что делать;
пингвины – курсанты, у которых «хромает» строевая подготовка;
слон – курсант, который может выносить большие физические нагрузки; вновь прибывший солдат на срочную службу; необученный военнослужащий;
траки – военнослужащие танковых войск;
тройник, якорь, ручник – курсант, который долго думает;
фиксики – военнослужащие, обучающиеся по специальности «Электрооборудование»;

Г) взаимоотношения между различными категориями военнослужащих в зависимости от звания и должности:
сына – подчиненный;
сынуля – курсант для старшины.

В третью группу «Пространственные параметры» вошли жаргоны, составляющие подгруппы:

А) место службы и отдыха:
база – казарма;
компас – комната посетителей;
кубрик – комната отдыха;
танкуха – Омский автобронетанковый инженерный институт;

Б) занятия, наряд, военные учения:
аквариум – место несения службы начальника патруля;
наряд на тумбу (тумбочку) – суточное дежурство дневальным по роте;
орбита – несколько нарядов, назначенных один за одним;
тумба, тумбочка – место, где стоит дневальный. Официально – «пост дневального».

В четвертую группу «Быт и состояние здоровья военнослужащих» вошли жаргоны:

балабас – еда к чаю, зачастую что-то очень вкусное, но когда хочется есть, то любая еда;

барабульки, ломпаски, слонячки – конфеты, которые выдают курсантам в столовой;

бигус – любая капуста, даже свежая;

болты – перловая каша;

вечеруха – вечерняя поверка;

взлетка, центральный проход, ЦП – широкий проход, пересекающий спальное помещение в казарме на две половины;

глаз алмаз – плохое зрение у курсанта.

Пятая группа жаргонов «Временные параметры, срок службы»:

глобус – курсант первого курса; лысый курсант;

дух – курсант младшего курса;

перваки, без вины виноватые – курсанты 1-го курса;

приказано выжить – курсанты 2-го курса;

веселые ребята – курсанты 3-го курса;

пятак – курсант 5-го курса.

Шестая группа жаргонов «Дисциплина и ее нарушение»:

увольняшка – увольнительная записка;

без палева – скрытно, незаметно, соблюдая конспирацию и сохраняя эффект внезапности;

балалайка – лишение каких-либо увольнений, отдыха;

зависать – прятаться от офицерского состава под любым надуманным предлогом;

калить – выводить из себя кого-либо;

шуршать – делать что-либо очень быстро; выполнять какую-либо непрестижную работу: подметать, мыть полы;

сидеть на базе – остаться в институте вместо увольнения.

Методом подсчета мы определили, что всего было зафиксировано 191 слово (с учетом синонимов в ряду).

Наш эксперимент на этом не завершился. В 2018 году нами было продолжено исследование, но уже среди курсантов 5-го курса ОАБИИ. Целью исследования мы поставили собрать жаргонизмы, которые используют в своем общении курсанты пятого курса, и выявить, насколько использование жаргонов может изменяться количественно и качественно (то есть может ли подобная лексика менять семантику), и попытаться классифицировать данную лексику по тематическим группам.

В письменном анкетировании приняли участие 173 курсанта, обучающихся по специальностям «Танкотехническое обучение» и «Автотехническое обучение», в том числе курсанты ближнего зарубежья.

Методом подсчета мы определили, что всего было зафиксировано 340 слов.

Сопоставим полученные результаты с результатами, которые были получены после исследования жаргонизмов в речи курсантов 1-го курса.



Таблица 1

Распределение слов по тематическим группам (по убыванию)

Наименование группы/подгруппы	Всего слов	
	1-й курс	5-й курс
Объекты армейской службы	39	37
техника и оружие	9	19
обмундирование	30	18
Субъекты армейской службы	57	108
курсанты (их должностные обязанности)	3	16
командиры	18	30
качественные характеристики военнослужащих	33	58
взаимоотношения между различными категориями военнослужащих в зависимости от звания и должности	3	5
Пространственные параметры	24	65
место службы и отдыха	14	38
занятия, наряды, военные учения	10	30
Быт и состояние военнослужащих	43	52
Временные параметры, срок службы	13	28
Дисциплина	15	47
дисциплина и ее нарушения	15	42
неуставные отношения	-	5
Всего слов	191	340

Можно утверждать, что использование жаргонизмов в речи курсантов к выпускному курсу меняется количественно. К пятому курсу формальная и неформальная ритуализация распространяется на все виды деятельности курсантов: учебную, профессиональную, социальную деятельность. Уставным воинским ритуалам противостоят ритуалы неуставные; официальному военному языку противостоит военный жаргон. Жаргон продолжает определять его основные свойства: эмоциональность, окрашенность, зачастую отрицательную, неофициальность, пренебрежение литературными нормами, «засекреченность» от «чужих».

Самой многочисленной группой жаргонизмов остается группа «Субъекты армейской службы»: 57 слов на первом курсе и 108 слов – на пятом. Эти цифры могут говорить о том, что в центре профессиональной культуры курсантов, будущих офицеров, находится человек, несмотря на то, что армейская субкультура в определенной степени подавляет личность.

Внутри подгруппы мы наблюдаем увеличение примерно в два раза наименований командиров, качественных характеристик военнослужащих и взаимоотношений между ними. А вот наименований должностных обязанностей курсантов увеличилось примерно в пять раз. Это можно объяснить тем, что курсанты-выпускники интенсивно оперируют жаргонизмами не только в повседневной, но и в профессиональной деятельности.

Далее по количеству жаргонизмов следует группа «Пространственные характеристики», переместившаяся с четвертой позиции на вторую: 24 жаргона на первом курсе и 65 – на пятом. Армейский топос (названия помещений, территорий, связанных с местами учебы, службы) играет существенную роль в жизни курсантов, так как он называет и дает оценку тем местам, где непосредственно осуществляется, проходит учебная и профессиональная деятельность.

Третью позицию занимает группа «Быт и состояние военнослужащих»: 51 слово. Нужно отметить, что эта группа переместилась со второй позиции (на 1-м курсе). Военный жаргон получил широкое распространение не только в профессиональной, но и в повседневной жизни курсантов. Возможно, причина этого заключается в том, что бытовая сторона жизни курсантов-пятикурсников отходит на второй план, а на первый выступает воинский долг, обязанности и ответственность за службу.

Поднялась с пятой позиции на четвертую группа жаргонизмов «Дисциплина и ее нарушение», причем количество слов в данной группе увеличилось более чем в два раза: 15 слов на первом курсе и 41 слово – на пятом. Известно, что наиболее важными чертами, накладывающими отпечаток на армейскую субкультуру, является единоначалие, жесткая дисциплина, определенный возрастной и гендерный состав, которые в итоге формируют замкнутую общность со своими традициями, нормами поведения, образом жизни. Но эта общность крайне противоречива. Ее противоречивость выражается в столкновении двух противоположных социальных норм: во-первых, как уже было сказано, в жесткой регламентации поведения и, во-вторых, признанием человеческих прав и свобод. Кроме того, необходимо отметить, что в данной группе, кроме подгруппы «Нарушение дисциплины» (на 1-м курсе), на пятом курсе мы выделили еще одну подгруппу – «Неуставные отношения» (всего 5 слов). Жаргонизмы данной подгруппы обозначают реалии, действие которых не имеет в литературном языке синонимов, так как неуставные отношения всегда связаны только с неформальными ритуалами.

С третьей позиции на пятую опустилась тематическая группа военного жаргона «Объекты военной службы»: 39 слов на первом курсе и 37 – на пятом. Военный жаргон является одним из средств познания, приобретения знаний о военной технике, оружии, обмундировании. Как мы видим, хозяйственная деятельность на пятом курсе отходит на второй план (об этом мы уже говорили при анализе группы «Быт и состояние военнослужащих»). Впереди – защита выпускной квалификационной работы, следовательно, все внимание направлено на учебную деятельность.

И, наконец, шестую позицию продолжает занимать группа «Временные параметры. Сроки службы», насчитывающая 28 слов на пятом курсе против 13 – на первом. Жаргон данной группы также не имеет синонимов в литературном языке. Но они играют определяющую роль в жизни курсантов, так как помогают в осмыслении мира и своего места в нем на период обучения.

Теперь обратимся к анализу специфики военного жаргона и особенностям его функционирования в речи курсантов-выпускников.

В тематическую группу «Субъекты армейской службы» вошло 108 слов. Больше всего слов вошло в подгруппу «Качественные характеристики военнослужащих» – 58, вдвое меньше слов в подгруппе «Командиры» – 30; еще меньше в подгруппах «Курсанты (их должностные обязанности)» и «Взаимоотношения между различными категориями военнослужащих» – 16 и 5 соответственно. Если говорить о качествен-



ном составе, то нужно сказать, что, в основном, он остался таким же, как и был на первом курсе. Курсанты-выпускники продолжают использовать такие жаргоны, как *замок*, *гена*, *генчик*, *комод*, *кусок*, *младшой*, *старый*, *баллоны*, *траки*. Но к ним добавилось много новых жаргонов, например: *полосатый*, *старый* – старшина, *капрал* – младший сержант, *кусок* – прапорщик. Или же добавилась оценка к тем словам, которые их уже имели, например, *фер*, *сундук* – офицер; *царь*, *крот*, *обезьяна* – командир роты, *курок* – курсант; *утюг*, *кран* – глупый офицер; *шакал* – злой офицер. То есть, как мы видим, в жаргоне чаще выражается критическое отношение к начальству, командирам.

К словам, описывающим взаимоотношения между различными категориями военнослужащих (*сына*, *сынуля*, *препод*), добавилось два слова: *пиджак* – человек, не имеющий военного образования, но имеющий погоны, и *фишка* – курсант или несколько курсантов на наблюдательной позиции за старшим начальником.

Самая многочисленная подгруппа представляет оценку, причем чаще пренебрежительную, презрительную, грубую или насмешливую, ироничную, качественным характеристикам военнослужащих. Причем эта оценка может иметь как субъективный характер, так и выражать мнение всего коллектива: *красноперый*, *красный* – стукач, невидимые глаза и уши начальника; *жидкий*, *рахит*, *немошь* – слабый курсант (или человек вообще); *каптер* – бездельник; *старший базы* – курсант, долго не ходивший в увольнение; *валет*, *моль*, *овощ* – неспособный, ни в чем не разбирающийся курсант; *шланг* – высокий курсант; *тумблер* – долго думающий; *лещ* – провинившийся; *авторитеты* – те, которые считают себя выше других, ничего не делают; *лунтик* – тот, кто не понимает складывающейся обстановки; *шерстяной*, *волосатый* – тот, у кого есть связи; *позвонок* – тот, за кого позвонили; *карандаши* – те, кто не умеет ходить строем.

В тематическую группу «Пространственные параметры» вошли жаргонизмы, обозначающие места службы, отдыха, занятий, нарядов, военных учений, например, *аквариум*, *стакан* (место несения службы начальника патруля), *холодная* (кладовая), *сладкие места* (места в аудитории), *тумбочка* (место несения службы дневального), *войска дяди Васи* (ВДВ), *резиновый день* (день РХБЗ).

Для тематической группы «Быт и состояние здоровья военнослужащих» характерно многообразие жаргонизмов для обозначения питания военных. Нужно отметить, что в этой подгруппе жаргоны первого и пятого курсов совпадают, например, *бигус*, *слонячки*, *баланда*, *балабас*. Много слов, обозначающих места отдыха, лечения, мест, где можно покушать, и общих мест, например, *чипок*, *чифан*, *компас* (комната посетителей), *курорт* (госпиталь); добавились жаргонизмы *сан саныч* (санчасть), *кабак* (столовая), *тумбарь* (прикроватная тумбочка), *гумус* (капуста тушеная), *сушняк* (вода), *белые скалы* (туалет), *караси*, *сахари*, *топоры* (носки), *загас* (заболевший), *фаза* (сон), *гул* (разговор), *базар* (разговор не по теме), *5 колеек* (пятичасовой разговор). На примере слов данной группы мы можем сделать вывод о существовании в устном профессиональном общении курсантов лексической омонимии. Например, «слон» имеет два значения: во-первых курсант, который может выносить большие физические нагрузки; во-вторых, вновь прибывший солдат на срочную службу, необученный солдат. Отсюда названия конфет «слонячки», то есть конфеты для «слонов».

В речи пятикурсников достаточно много жаргонов, отражающих состояние дисциплины, отношение к ней и наказание за ее нарушения. Нужно отметить, что в речи

первокурсников слов данной группы мы отметили немного (всего 15 слов, например, *увольняшка, зачалиться, без палева, балалайка, гаситься, сидеть на базе*). На пятом курсе таких слов мы насчитали 47, причем пять из них обозначают внеуставные отношения: *орбита* (заступать из наряда в наряд), *нагореть* (уйти в увольнение раньше), *губа* (гауптвахта), *старший базы* (курсант, давно не ходивший в увольнение), *сочи* (самовольное оставление части), *лещ* (подзатыльник), *колыбашка* (физическое воздействие на подчиненного, удар ладонью по шее), *авторитеты, дедовщина, дух, дед*.

В тематическую группу «Объекты армейской службы» вошли жаргонизмы, обозначающие технику, оружие и обмундирование. Причем стало больше усеченных форм слова и слов с экспрессией. В этом проявляется одна из функций армейского жаргона – языковая экономия. Например, *гитара* (входной редуктор танка), *шоколадка* (перемычка в танке), *хобот* (пушка танка), *воровайка* (грузовой автомобиль с краном), *тапик* (ТА-57), *чебурашка* (управление стабилизатором), *бэха, БМП, БМД, двухсотый, груз-200* (убитый), *трехсотый, груз-300* (раненый), *калаш* (АК-74), *кантик* (выровненный снег), *шишига* (ГАЗ-66), *резина, буханка* (УАЗ). Было обнаружено несоответствие лексического значения жаргонов в военной службе и в гражданской жизни, например: *бэха, бумер* – 1) автомобиль БМВ – в гражданской жизни; 2) боевая машина пехоты – в армии.

Самой малочисленной группой продолжает оставаться группа «Временные параметры, срок службы». Тем не менее, на пятом курсе она полнее отражает наименование курсантов по срокам службы: *шар, черпак, глобус, першинг* – курсанты 1-го курса; *три-тон* – курсант 2-го курса; *квадрат* – курсант 4-го курса; *пятак* – курсант 5-го курса; *дух, запах* – вновь прибывший, новослужащий; *бобер* – после трех месяцев обучения; *дед* – 100 дней до приказа; *слон, гусь* – солдат.

Пятикурсники продолжают использовать слова, которые отражают специфику процесса организации учебного процесса в военном вузе: *журналист* – курсант, отвечающий за журнал учебной группы; *книгоноша* – курсант, отвечающий за обеспечение учебниками на занятиях; *начфак* – начальник факультета; *строевка* – строевая записка, *сампо* – задание для самостоятельной подготовки; *зачетка* – зачетная книжка. К ним добавились *писарь* – журналист, *леопольд* – преподаватель.

Некоторые слова, которые впервые услышали в институте, курсантами-первокурсниками воспринимаются как жаргонизмы. Это могут быть заимствованные слова, например, *кашне* (мужской шарф), *бигус* (капуста, тушенная с мясом) и профессиональные слова и выражения, например, *трак* (часть гусеницы), *уточнить, убыть, доложить, парко-хозяйственный день, вечерняя поверка, взыскание, выговор*.

В речи курсантов наблюдается много жаргонов, пришедших в армию из гражданской жизни: *без палева* (сделать все правильно), *курилка* (место, комната для курения), *спортмас* (спортивно-массовая работа), *косячник* (делает что-то не так). Встречаются и слова из тюремного лексикона: *базар* (разговор не по теме), *шконка* (кровать), *лопата, весло* (ложка).

Представляют интерес слова и лексико-фразеологические единицы общего словаря, получившие в языке курсантов новое значение: *глаз алмаз* – плохое зрение (вместо «умение видеть главное, основное»); *большой брат* – курсант маленького роста (вместо «суровый руководитель», шутил.-ироничн.); *журналист* – курсант, отвечающий за ведение журнала учебной группы (в данном случае соотносятся название профессии и должностные обязанности).



В итоге можно сделать вывод о том, что среди единиц военного жаргона преобладают слова с эмоционально-оценочной окраской, называющие различные явления военной службы. Будучи самостоятельным языковым образованием, современный военный жаргон имеет непосредственные связи с социальными диалектами гражданского общества (и прежде всего – с молодежным сленгом).

Как мы можем заметить, жаргон относится к неустойчивым слоям лексики и подвергается постоянному обновлению.

На уровне мирового пространства это может быть связано с конкретными историческими периодами, например с Первой и Второй мировыми войнами, с периодами локальных войн. На локальном уровне в качестве причин изменения курсантского жаргона можно назвать следующие:

изменение порядка и условий несения службы в институте за годы обучения;

обширная география постоянного местожительства обучающихся – в ОАБИИ проходят службу курсанты со всех республик и регионов Российской Федерации, а также стран дальнего и ближнего зарубежья;

появление нового вооружения, технических средств, предметов обихода и быта.

О становлении профессионального языкового сознания курсантов можно судить по динамике образов, которая носит как качественный, так и количественный характер.

Таким образом, проведенный анализ военного жаргона на базе ОАБИИ показал, что курсантский жаргон представляет собой лексический слой языка, употребляемый в неформальном общении в среде военнослужащих для названия предметов военного дела, выражения оценки, передачи эмоций говорящими. Курсантский жаргон является достаточно богатым языковым слоем и охватывает все стороны учебной и профессиональной деятельности курсантов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Флиер А.Я. Культурология для культурологов. – М.: Акад. проект, 2000. – С. 163.
2. Щепанская Т.Б. Антропология профессий // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2003. Т. VI. – № 1 (21). – С. 142.

Рецензент: кандидат филологических наук О.Ю. Вашутина.

ИСКУССТВОСЛОВЕДЕНИЕ, ИКОНОПИСЬ, РЕСТАВРАЦИЯ

УДК 27-75



ФИЛОСОФИЯ ИКОНЫ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: ОБРАЗ, СЛОВО, ЛИЧНОСТЬ ИКОНОПИСЦА

*Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
г. Белгород, Белгородская православная духовная семинария
(с миссионерской направленностью),
Белгородский юридический институт МВД им. И.Д. Путилина*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению концептуальных взглядов священника Павла Флоренского на сакральное значение православной иконописи. Органичными частями его концепции становится особое метафизическое понимание пространства иконы, которое способно явить новое, духовное видение реальности. Материальная составляющая иконы предстает как преображенное духовным видением пространство. Именно на процессе преображения материального в нематериальное акцентирует внимание священник Павел Флоренский, что и составляет один из ведущих концептов его теолого-искусствоведческой теории.

Ключевые слова: священник Павел Флоренский, иконопись, философия иконы, православие и искусство.

PHILOSOPHY OF THE PRIEST PAUL FLORENSKY: IMAGE, WORD, PERSONALITY OF THE ICON SCRIPT

*Sergey Alexandrovich Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Belgorod, Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary focus),
Belgorod Law Institute of the Ministry
of Internal Affairs named after I.D. Putilin*

Abstract. The article is devoted to the consideration of the conceptual views of the priest Pavel Florensky on the sacred meaning of Orthodox icon painting. The organic part of his conception is a special metaphysical understanding of the space of the icon, which is able to reveal a new, spiritual vision of reality. The material component of the icon appears as a space transformed by spiritual vision. It is the process of transforming the material things into immaterial that the priest Pavel Florensky draws attention to, which is one of the leading concepts of his theological and art theory.

Key words: priest Pavel Florensky, icon painting, philosophy of icons, Orthodoxy and art.



Философии иконы священника Павла Флоренского необходимо отметить уникальную ситуацию симбиоза образа и слова, свойственную именно христианскому художественно-религиозному мировосприятию. Христианство дает пример продуктивного соединения визуальности и вербальности, доказыва-



ющего высочайшую духовную продуктивность на протяжении уже двух тысяч лет. «Поскольку, - пишет Л. А. Успенский, - в воплощении Слово и Образ Отчий явлен миру в единой Божественной Личности Иисуса Христа, богословие и образ составляют единое словесно-образное выражение явленного Откровения. Другими словами, богословие образное и богословие словесное представляют собой отологическое единство и тем самым единое руководство на путях принятия явленного Откровения человеком, на путях его спасения. Следовательно, образ входит в вероучительную полноту Церкви как одна из основоположных истин Откровения» [3, с. 405]. При этом образность, и прежде всего иконная образность, является залогом духовной трезвости православия, в то время как «отсутствие в религиозном гнозисе священных образов ведет к необузданной фантастике, т. е. к образотворению, что особенно характерно для протестантизма» (Архимандрит Рафаил) [2]. Ведь все поклонения Богу в Библии и в христианском мире - это поклонение через образ: незримому Отцу через явленного Сына - в догматическом богословии; в храмовой реальности образность буквально пронизывает все. Еще святоотеческое предание настаивало на образном характере христианского богословия, в частности, Василий Великий писал: «Что слово повествования предлагает для слуха, то молчаливая живопись показывает через изображения»; «проповеди Симеона Нового Богослова и круг искусства аскетического типа, - были близки» [1, с. 176]. Примеры можно продолжить, так что подобная вероучительная многовекторность слова и образа как раз и обуславливает особую роль тео-искусствоведения, являющегося органичной частью христианского вероучения.

Конечно, «пока мы не можем не признать, что сами по себе зримые иконописные образы Св. Троицы прямо и однозначно не конвертируются в словесные догматические формулы» (Н.К. Гаврюшин) [4, с. 287], однако именно в этой «неоднозначности» и заключается свобода духовного роста личности. В иконописном образе и через иконописный образ христианство оставляет возможность творческого люфта в религиозном становлении, без которого невозможен свободный выбор. Право на творческую интерпретацию - право, выдаваемое иконописью религиозному сознанию. Неслучайно о. Александр Мень называл о. Павла Флоренского «интерпретатором огромного наследия — литургического, литературного, философского, богословского». В этом признание права на свободное отношение к вероучению и доказательство духовно значимой результативности этой свободы.

В многозначности образа заложена очень важная доминанта христианского вероучения, напрямую относящаяся и к личности иконописца. Это апофатичность любой личности, те непередаваемые вербальностью свойства личности, из которых во многом и состоит подлинно религиозное сознание. Об этой особенности личности детально размышлял о. Павел Флоренский в контексте его искусствоведческих исследований: «Личность сама по себе тоже неизобразима, она тоже апофатична - не менее чем Божественная или человеческая природа. Но это «Ты» предстает нам, когда мы обращаемся к нему. И поэтому все, что поворачивает нас к диалогу, есть икона: и платок ап. Павла, и лапти преп. Сергия, и икона, и письмо от близкого человека. Узнаваемый Лик и имя - вот знаки присутствия, опознав которые человек может в молитве окликнуть Того, к Кому он желает обратиться мольбу. Преп. Иоанн Дамаскин уподобляет «припоминание», которое происходит при взгляде на икону, чувству влюбленного: «Я часто видел любящих, которые, видя платье любимого, при-

ветствовали платье как самого любимого» [5, с. 69]. И в этом духовном припоминании и состоит одна из важнейших задач иконописного образа.

Поэтому связь образа и слова столь значима для христианства. И словесная, и образная формы напоминают о высших сферах, но каждая форма делает это по-своему. Интересно проследить связь иконы и слова в самом иконописном пространстве. Вообще для религиозного мировосприятия текст может быть представлен прежде всего как визуализация (мы уже говорили об особой роли зрения в теологическом мировоззрении). В этой связи хотелось бы привести цитату из исследования А.Г. Чекаля «Шрифт в иконе и иконичный текст»: «Читающий вслух обращен не столько внутрь книги - к тексту, сколько наружу - к слушателю. Не он входит в книгу, но текст как бы выходит из нее, облекаясь в звучащее слово. Пространственное восприятие текста тем самым ослабляется и в процессе чтения. В средневековом искусстве любое изображение мыслится и ощущается скорее выступающим из плоскости, но не уходящим вглубь, в нее» [6, с. 23]. Поэтому слово как текст в пространстве иконы чувствует себя органично, естественно, если соблюдается «паритетность».

Весьма показательна в этом отношении специфика взаимоотношений иконописного образа и звука. Если слово, текст органично взаимодействуют с образом, то звук, мелодия не находят такого гармоничного единства. Попытки соединить образ и звук предпринимались, например, в период иконоборчества, когда император Лев Исавр попытался подменить текстуальность и образность звуковыми эффектами. В ответ на это св. Григорий II писал императору: «Ты приказал народу оставить все это [иконопочитание] и стал занимать его пустяками, вздором, свирелями, погремушками, гитарами и лирами и вместо благословений и славословий стал занимать его баснями». Попытка заменить образ звуком не могла принести желанных результатов прежде всего потому, что икона требует тишины, а «тишина иконы - это динамичная тишина, нарастающая тишина, которая переносит молящегося перед иконой из царства земли в небесное царство» (Архимандрит Рафаил) [2, с. 43].

Особенно ярко специфика взаимоотношений текста и образа отражена в появлении надписей на иконе. Л.А. Успенский считал, что «икона связана со своим прототипом не в силу тождества с ним, что было бы абсурдным; икона связана со своим первообразом тем, что она изображает его личность и носит его имя» [3, с. 163]. Проименованность иконы есть завершающий штрих иконописания, без которого сам процесс создания иконы незавершен. Имя иконы, надписание делает икону личной, придает личностность иконы, определяет ее лицо. По сути, текст поименования иконы есть буквенное изображение лика, а потому столь знаковым является запись о. Павла Флоренского, сделанная в декабре 1912 г.: «В существе своем икона есть лик и только лик. Но лик есть, в сущности, имя. Существо иконы будет, если на кусочке бумаги написать имя святого» [5, с. 162]. Конечно, о. Павел Флоренский несколько утрированно подает мысль об особой роли текстуально зафиксированного имени в иконе, но именно взаимоотношения текста и образа наложили свой весьма своеобразный отпечаток на становление православной иконописи.

Так, А.Г. Чекаль считает, что постепенно «текст проникает в средник иконы и становится все больше по объему. На многих иконах он становится в определенной мере даже необходим, поскольку без надписи в хитросплетениях символических, наложенных одно на другое изображений, не всегда можно разобраться даже подготовленному человеку... Со временем пространство, в котором написан текст, со-



вершенно отделяется от сакрального пространства иконы, а текст обособляется от изображения... Постепенно в иконе возрастает дидактическое начало, а поэтому текст на иконе разрастается и начинает подавлять икону» [6, с. 57]. В определенной степени можно говорить о диалектике отношений текста и изображения, со всеми присущими диалектическим отношениям ситуациями тезиса, антитезиса и синтеза. И все-таки, как формулирует о. Павел Флоренский, «в иконе есть душа ее, надписи» [5, с. 135]. В гармонии текстуального слова и образа рождается подлинная иконность, ведь только, по выражению о. С. Булгакова, «именование соотносит образ с оригиналом, икону с первообразом, оно присоединяет икону к много иконному духу» [4, с. 283]. С обретением имени икона становится иконой, ведь «право наименования, т. е. утверждения самоотчества изображаемого на иконе лица, принадлежит только Церкви, и если иконописец позволяет себе сделать на иконе надписание, без какого-либо, по церковному учению, изображение еще не есть икона, то это, в сущности, то же, что в гражданской жизни подпись официального документа за другое лицо» [5, с. 88]. Подлог в иконописи недопустим, только искренность и соответствие церковным требованиям определяют значимость изображения как иконного.

Конечно, «если образ не совершенен и не самодостаточен, то никакое надписание, освящение или символическое толкование не обеспечит ему связи с Первообразом» (Н.К. Гаврюшин) [4, с. 31], но именно здесь и начинается высочайшая личная ответственность иконописца.

Иконописец, иконник, конечно, может не обладать тем возвышенным опытом святости, каковым обладали подлинно святые. Однако погрузиться в пусть и отраженный свет святости он обязан, обязан прочувствовать в своем личном опыте духовное величие изображаемого святого. Сложность данной проблемы прекрасно понимал о. Павел Флоренский: «Если иконник сам не сумел пережить изображаемого им, если сам, побуждаемый подлинником, не прикоснулся к реальности изображаемого, он, будучи добросовестным, старается возможно точно передать на своей копии внешние признаки подлинника, но, как часто это бывает в таких случаях, не умеет охватить икону как целое и, теряясь среди черточек и мазков, невнятно передает основное. Напротив, если чрез подлинник ему открылась изображенная на нем духовная реальность и он хотя и вторично, но достаточно ясно увидел ее, тогда естественно в отношении к живой реальности живого человека появляются собственные углы зрения и отступление от каллиграфической верности подлиннику» [5, с. 72]. Подлинная святость рождает подлинное своеобразие религиозного искусства.

Но оно не было бы религиозным, если бы не укоренялось в каноне, в установленном церковном регуляторе. Одна из острейших проблем, поднимаемых о. Павлом Флоренским, - свобода художника. Особенно остро эта проблема встает при обращении к теме «иконаписец и канон». И здесь о. Павел Флоренский глубоко и развернуто раскрывает специфику этих взаимоотношений: «Понятны нарочитые предупреждения в подлинниках иконному мастеру о том, что, кто станет писать иконы не по Преданию, но от своего измышления, повинен вечной муке. В этих нормах церковного сознания светские историки и позитивистические богословы усматривают свойственный Церкви обычный ее консерватизм, старческое удержание привычных форм и приемов, потому что иссякло церковное творчество, и оценивают такие нормы как препятствия нарождающимся попыткам нового церковного искусства. Но это непонимание церковного консерватизма есть вместе с тем и непонима-

ние художественного творчества. Последнему канон никогда не служил помехой, и трудные канонические формы во всех отраслях искусства всегда были только оселком, на котором ломались ничтожества и заострялись настоящие дарования. Поднимая на высоту, достигнутую человечеством, каноническая форма высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам и освобождает от необходимости творчески твердить зады: требования канонической формы или, точнее, дар от человечества художнику канонической формы есть освобождение, а не стеснение» [5, с. 75]. Канон есть опора подлинно духовного иконописания, канон предостерегает иконописца от индивидуализма искусства, которое столь соблазнительно.

Также гармонично решает он вопрос и о самобытности творчества иконописца. «Истинный художник, - пишет о. Павел Флоренский, - хочет не своего во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, то есть художественно воплощенной истины вещей, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым ли или сотым говорит он об истине. Лишь бы это была истина, — и тогда ценность произведения сама собою установится» [5, с. 77]. Конечно, по мере развития иконописи развивалась и рекомендательная база иконописи, уже в конце XVI века документация, которой пользовались иконописцы, была систематизирована, и появились лицевые и толковые подлинники, в которых определялись основные технологии и каноны иконописи. Однако канонические тексты были призваны вывести иконопись на общечеловеческий уровень, дает иконописцу в краткой, сжатой форме усвоить многоликий и огромный духовный опыт, накопленный предшественниками. «Каноничность иконописи, - настаивает о. Павел Флоренский, - есть ощущение связи с человечеством и сознание, что не напрасно же жило оно и не было же [без] истины, свое же постижение истины, проверенное и очищенное собором народов и поколений, оно закрепило в каноне. Ближайшая задача — постигнуть смысл канона, изнутри проникнуть в него, как в сгущенный разум человечества и, духовно напрягшись до высшего уровня достигнутого, определить себя, как с этого уровня мне, индивидуальному художнику, является истина вещей; хорошо известен тот факт, что это напряжение при вмещении своего индивидуального разума в формы общечеловеческие открывает родник творчества» [5, с. 77]. Здесь и комментарии излишни.

Говоря о личностном идеале иконописца, о. Павел Флоренский настойчиво проводит мысль: «В собственном и точном смысле слова иконными художниками могут быть только святые, и, может быть, большая часть святых художествовала в этом смысле, направляя своим духовным опытом руки иконописцев, достаточно опытных технически, чтобы суметь воплотить небесные видения, и достаточно воспитанных, чтобы быть чуткими к внушениям благодатного наставника. Возможности такого сотрудничества удивляться не следует: в прежние времена, при большей сплоченности и соборности людей, культурная работа вообще производилась сообща, примером чему хотя бы живописные мастерские и артели около большого мастера, даже во времена обострения индивидуальности. При средневековой спайке сознаний и под руководством признаваемого духоносным руководителем организация иконописания сообща, наверное, была особенно совершенной» [5, с. 84]. Соборное иконотворчество и готовность к подобной форме соборности – важнейшее условие подлинной иконности. Для иконописца важным является открытость учительству Церкви, мудрое смирение в восприятии церковного опыта, ведь только он, этот опыт, и есть



главная цель иконописи. «Церковь, - пишет в «Иконостасе» о. Павел, - считает необходимым внушить иконописцу взгляд на его дело, как на высокое и священное служение: она старается обеспечить все ту же связность нити свидетельских показаний, идущую от Самого Первосвидетеля Христа и до самой гущи церковного воплощения» [5, с. 88]. Каждый иконописец в своем ученичестве должен осознавать себя в качестве связующего звена, скрепой церковного опыта, и только в этом случае он может претендовать на отражение иконной реальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1-2. – М.: Terra, 1997.
2. Рафаил (Карелин), архимандрит. Язык православной иконы. - М.: Сатисъ, 1997. – 67 с.
3. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. – 467 с.
4. Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология. - М.: Прогресс, 1993.
5. Флоренский П.А. Иконостас. - М.: Искусство, 1995. – 254 с.
6. Чекаль А.Г. Шрифт в иконе и иконичный текст. Харьков, 2003.

Рецензент: доктор философских наук П.Л. Зайцев.

УДК 27-526



«ЛЮБИЛИ МЫ ВСЕ ЭТУ СВОЮ СВЯТЫНЮ СТРАСТНЮЮ ЛЮБОВЬЮ»: ИКОНА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX – НАЧАЛА XX В.

*Иванова Мария Владимировна,
магистрант Омского государственного университета
им. Ф.М. Достоевского*

Аннотация. В данной статье анализируются образы иконы ангела-хранителя из произведения Н.С. Лескова «Запечатленный ангел», Оранской иконы Богоматери из произведения В.Г. Короленко «За иконой», а также образ иконы из произведения И.А. Бунина «Поруганный Спас». Кроме того, в статье предпринята попытка сопоставить данные образы, выявить их особенности и схожие черты. В статье также представлены некоторые важнейшие функции икон.

Ключевые слова: икона, образ, лик, эстетическая функция, вероучебная функция, «Запечатленный ангел», «Поруганный Спас», «За иконой», крестный ход.

«WE ALL LOVED THIS HOLY ITEM OF OUS WITH A PASSIONATE LOVE»: ICON IN RUSSIAN LITERATURE IN THE XIX – EARLY XX CENTURIES.

*Ivanova Maria Vladimirovna,
a graduate student of Omsk State University
F.M. Dostoevsky*

Annotation. This article analyzes the images of the icon of the guardian angel from the work of N.S. Leskov «The Captured Angel», Our Lady Orant icon from the work of V.G. Korolenko «Behind the Icon», as well as the image of the icon from the work of I.A. Bunin «Desecrated Icon of the Saviour.» In addition, the article attempts to compare these images, to identify their features and similarities. The article also presents some of the most important functions of icons.

Keywords: icon, image, face, aesthetic function, teaching function, «The Captured Angel», «Desecrated Icon of the Savior», «Behind the Icon», cross procession.



Икона – это один из самых важных и главных сакральных символов, отражающих события и лица Священного писания. Поэтому икона нашла свое отображение в церковной жизни, в культуре, в искусстве, а также в русской литературе. Литературные произведения XIX - начала XX в. являются достаточно информативным источником, отражающим специфику эпохи, в которой жил автор, а значит, из русской литературы можно выявить образы иконы того времени или же фрагменты этих образов.

Представление об отношении к иконам XIX века, а также иконописи можно выразить словами известного русского писателя Николая Семеновича Лескова: «Люби-



ли мы все эту святую страстно любовью, и сообщая пред нею святой елей теплили...» [6, с. 400].

Стоит отметить тот факт, что икона является не только святыней, сакральным символом, но и обладает множеством разнообразных функций: от молитвенной до эстетической.

Л.В. Абрамова в статье «Нравственно-эстетическая и воспитательная функции иконы: концепция Е.Н. Трубецкого» выделяет вероученную функцию иконы. Так, она приводит слова известного философа конца XIX - начала XX в. князя Евгения Николаевича Трубецкого: «Всмотритесь внимательнее в эти прекрасные образы, и вы увидите, что в них в форме вдохновенных видений дано имеющему очи видеть необыкновенно цельное и необыкновенно стройное учение о Боге, о мире и в особенности о церкви, в ее воистину вселенском, т.е. не только человеческом, но и космическом значении» [1, с. 135]. Итак, вероученная функция иконы характеризуется восприятием посредством художественного образа учения о Боге, о мире, умением видеть первообразы, истинный смысл.

Более подробно остановимся на эстетической функции иконы. Красота является значимым элементом для иконописания. Икона обладает духовной красотой, что в свою очередь позволяет говорить об эстетическом переживании, возникающем на основе чувства сопереживания событиям из Священного писания или же стремлением приблизиться к совершенному образу иконы, заглянуть глубже, за пределы видимого мира.

А.С. Александрова в статье «Специфика русской иконописи как явления культуры в религиозном аспекте» относительно влияния иконы на сознание человека отметила, что это воздействие происходит «через внешние чувства, показывая нам ту же сверхчувственную реальность» [2, с. 97]. В то же время А.С. Александрова, помимо «сверхчувственной реальности», обращает внимание также и на элемент умпостижения, который выражается в логичности структуры, в догматическом содержании, которое определяет композицию иконы.

Особенно ярко выражена эстетическая функция в произведении Н.С. Лескова «Запечатленный ангел», где автор рисует возвышенный образ икон, от одной из которых веет радостью, а от другой «сердце тает и трепещет» [6, с. 400].

Лесков уделил особое внимание двум иконам: пресвятой владычице, которая молится в саду, и ангелу-хранителю. Об исключительности этих икон свидетельствует тот факт, что их не перевозили вместе с другими иконами в общей повозке, а предпочитали носить при себе. Кроме того, именно с иконой ангела жители старообрядческой общины связывают свою удачу в делах, хорошие взаимоотношения, благие вести от домашних [6, с. 401].

Стоит отметить тот факт, что перед тем как создать «Запечатленного ангела», Лесков много лет изучал иконопись как искусство. Во время написания этой повести он публиковал статьи, посвященные иконописи и иконописному подлиннику. В частности, в 1873 г. была опубликована статья «О русской иконописи», в которой Лесков утверждает, что иконы нужно писать исходя из иконописного подлинника [7, с. 89]. Схожая мысль прослеживается и в статье «Адописные иконы»: автор отмечает, что несоответствие икон русскому подлиннику приводит к тому, что они выглядят как «дурные картины» [7, с. 90].

Наиболее полным в произведении Лескова является описание ангела-хранителя. Изображение лика ангела при этом отражает не только внешние характеристики, но и несет оценочный характер. Так, лик ангела-хранителя «самый светлобожественный и этакий скоропомощный; взор умилен; ушки с тороцами, в знак повсеместного отвсюду слышания» [6, с. 400].

Немаловажную роль при описании ангела играет его одеяние и священные атрибуты: «Одеянье горит, рясны золотыми преиспещрено; доспех пернат, рамена препоясаны; на персях младенческий лик Эмануилев; в правой руке крест, в левой огнепаляющий меч» [6, с. 400].

Более того, образ ангела-хранителя является достаточно детализированным, так «Власы на головке кудреваты и русы, с ушей повились и проведены волосок к волоску иголочкой [6, с. 400]. Крылья же пространны и белы как снег, а испод лазурь светлая, перо к перу, и в каждой бородке пера усик к усичу» [6, с. 401]. Кроме того, Ю.А. Голубинская и О.В. Евдокимова обратили внимание на цвета, представленные на иконе ангела-хранителя из произведения Лескова. Данные цвета традиционны и для изображения ангелов: «Голубой подчеркивает связь с Небом, белый выступает символом чистоты и святости, золотой высвечивает близость Богу» [4, с. 165].

В противовес ярким, красочным образам икон, имеющим «светлобожественный» лик, умильный взор, икон, которые перевозят в специальных коробах на предназначенной для этой цели повозке [6, с. 400], Иван Бунин в произведении «Поруганный Спас» описывает икону на простой черной дощечке, которую находят в мусоре. Образ «бунинской» иконы дополняет и «богоухляная» надпись: «Не годится на него молиться, годится горшки накрывать...» [3, с. 262]. Однако внешняя простота иконы не умаляет ее сакральных свойств. По сюжету произведения большая девочка, помолвившись и приложившись к иконе, выздоравливает.

Яркие эмоции вызывает образ иконы из произведения Владимира Галактионовича Короленко «За иконой». В данном рассказе автор описывает, как совершается крестный ход у православных христиан. В центре сюжета Короленко отразил перенос иконы Богородицы из Нижнего Новгорода в Оранский монастырь. При этом Короленко акцентирует внимание в основном на чувствах верующих, которые стремятся пройти весь путь вслед за иконой. «Полупотухшие глаза, скорченные руки, изогнутые спины, лица, искаженные от боли и страдания, - все это обращалось к одному центру, туда, где из-за стекла и переплета рамы сияла золотая риза и голова богоматери склонялась темным пятном к младенцу» [8, с. 94-95]. Как видно из описания иконы, Короленко не стремится к детализации ее образа, уделяя внимание эмоциям, которые вызывает у верующих богоматерь.

В.В. Лепяхин в статье «Вокруг иконы и позади нее. (Сказание о чудотворном образе в рассказе В.Г. Короленко)» указывает на возникновение в произведении «За иконой» мотива «оживания иконы» посредством иллюзии зрения, так икона «шевелится» из-за того, что ее переносят на шестах, и качается из стороны в сторону [5].

Кроме того, немаловажная роль при описании иконы отведена освещению и цветовой гамме, так, например, «солнечные лучи, проникая сквозь стекла, сверкали смягченными переливами на золоте ее венца» [8, с. 95]. Или же «переливы света вспыхивали и угасали, перебегая с места на место, и склоненная голова, казалось, шевелилась над взволнованною толпою» [8, с. 95].



Исходя из этого, можно сказать, что солнечное освещение, золото венца, игра со светом - все это оживляет образ иконы, делает его торжественным.

О сакральных свойствах чудотворной иконы Оранской богородицы также повествуется в произведении «За иконой». Так, именно после крестного хода в 1771 году прекратилась язва. Кроме того, жители верили, что икона помимо исцеления немощных людей также могла воздействовать на погоду, например, прогонять грозные тучи [8, с. 103]. В произведении Короленко, размышляя об источнике исцеляющей силы иконы, приходит к выводу, что именно поток человеческих упований и надежд может быть таким источником. И именно благодаря однородному душевному движению смывается «каждое отдельное страдание, каждое личное горе» [8, с. 95].

Интерес представляет тот факт, что Оранская икона богородицы реально существует. Как отмечает В.В. Лепяхин, данная икона стала известной еще в первой половине XVII в., так, в летописях Оранского монастыря содержится информация о 131 исцелении (сентябрь 1635 - ноябрь 1636 гг.), а в книге «Описание Оранского Богородицкого первоклассного монастыря» перечислено 587 чудес [5].

Таким образом, название рассказа «За иконой» отражает всю суть данного произведения, которая заключается в шестви за Оранской иконой богородицы. Исключительность данного художественного произведения заключается в том, что в нем описана реально существующая икона, а также отражены действительно происходящие с иконой события, а также кратко рассказана история Оранского монастыря. Однако, несмотря на то, что икона является центральным звеном в данном рассказе, автор не дает детального описания образа богородицы с младенцем. Эстетическая функция иконы в произведении выражается посредством духовной красоты через чувства верующих, через стремление их соприкоснуться с иконой, а также через игру с освещением и цветом. Золотистые тона, солнечные лучи на стекле, с одной стороны, смягчают образ иконы, оживляя его, а с другой стороны, делают его более торжественным.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать следующие выводы:

- икона в русской литературе XIX - начала XX в. представляет собой сакральный символ, отражающий события и лица Священного писания, а также выполняющая молитвенную, внеучебную, воспитательную и эстетическую функции. При этом сакральные свойства иконы напрямую связаны с исцелением людей от болезней и с чудесами. Например, исцеление девочки из произведения «Поруганный Спас» после того, как она помолилась и приложилась к иконе [3, с. 262]. Или же прекращение моровой язвы после крестного хода в произведении «За иконой» является собой чудодейственное свойство иконы Богородицы [8, с. 103];

- цвета, изображенные на иконах, несут в себе особый символический смысл, каждый цвет имеет свое значение, особенно ярко это выражено в произведении Н.С. Лескова «Запечатленный ангел», где голубой цвет обозначает связь с Небом, белый - чистоту и святость, а золотой отражает близость к Богу [4, с. 165];

- немаловажная роль при создании образа иконы принадлежит сакральным атрибутам, священным предметам, например, таким, как крест и огнепалящий меч [6, с. 400] из «Запечатленного ангела» или же венец [8, с. 95] из произведения «За иконой».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Абрамова Л.В. Нравственно-эстетическая и воспитательная функции иконы: концепция Е.Н. Трубецкого / Л.В. Абрамова // Интеграция образования. 2001. № 1. С. 135-136.
2. Александрова А.С. Специфика русской иконописи как явления культуры в религиозном аспекте / А.С. Александрова // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 4 (66). С. 95-99.
3. Бунин И.А. Поруганный спас // Бунин И.А. Полное собрание сочинений в XIII т. М.: Воскресенье, 2006 Т. 4. С. 262-263.
4. Евдокимова О.В., Голубинская Ю.А. «Умозрение в красках»: икона в творчестве Н.С. Лескова и в трудах русских религиозных философов конца XIX - начала XX века (Е.Н. Трубецкой) / О.В. Евдокимова, Ю.А. Голубинская // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2018. С.164-168.
5. Лепяхин В.В. Вокруг иконы и позади нее (Сказание о чудотворном образе в рассказе В.Г. Короленко). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://refdb.ru/look/2762164-pall.html> (дата обращения: 22.05.19).
6. Лесков Н.С. Запечатленный ангел // Лесков Н.С. Собрание сочинений в 12 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 397-456.
7. Карсакова Я.В. Творчество Н.С. Лескова и иконописный подлинник: к проблеме иконографической компетенции писателя / Я.В. Карсакова // Вестник Череповецкого государственного университета, 2012. № 2. С. 87-90.
8. Короленко В.Г. За иконой // Короленко В.Г. Собрание сочинений в 5 т. М.: Молодая гвардия, 1960. Т. 3. С. 71-122.

Рецензент: доктор философских наук П.Л. Зайцев.



РЕСТАВРАЦИОННАЯ МАСТЕРСКАЯ «ОТ ИСТОРИЧЕСКОГО АРТЕФАКТА К МОЛЕБНОМУ ОБРАЗУ»¹

*Воробьева Наталья Владимировна,
доктор исторических наук,
доцент, проректор по научной работе;
Лобзова Ольга Николаевна,
преподаватель факультета церковных искусств;
Коломникова Елена Николаевна,
библиотекарь,
Омская духовная семинария, г. Омск*

Аннотация. В статье рассматривается проект реставрационной мастерской-музея «От исторического артефакта к молебному образу», осуществляемый Омской духовной семинарией при поддержке Фонда Президентских грантов в 2019-2021 гг.

Ключевые слова: реставрация, Омская духовная семинария, Фонд Президентских грантов.

RESTORATION WORKSHOP-MUSEUM «FROM A HISTORICAL ARTIFACT TO A PRAYER IMAGE»

*Vorobieva Natalia Vladimirovna,
Doctor of historical sciences, associate professor,
vice-rector for Scientific Affairs
Lobzova Olga Nikolaevna,
Lecturer, Department of Church Arts
Kolomnikova Elena Nikolaevna,
librarian
Omsk Theological Seminary of the Omsk Diocese
of the Russian Orthodox Church, Omsk*

Abstract: the article discusses the project of the restoration workshop-museum «From the historical artifact to the prayer image», carried out by the Omsk Theological Seminary with the support of the Presidential Grants Fund in 2019-2021.

Key words: restoration, Omsk Theological Seminary, Presidential Grants Fund.



Советский период русской истории и культуры значительно повлиял на общественное восприятие иконы и других священных предметов православного вероисповедания. Антирелигиозная пропаганда часто сопровождалась уничтожением целых храмовых комплексов, отдельных храмов со всей утварью,

¹ Статья опубликована при поддержке Фонда Президентских грантов № 19-1-017120 «Реставрационная мастерская-музей «От исторического артефакта к молебному образу» // <https://президентскиегранты.рф/Grant/View/102078/>

их разграблением как в крупных городских центрах, так и на периферии. В результате было потеряно и повреждено множество памятников православной культуры России. Часть из них все же сохранилась и дошла до нас благодаря стараниям искусствоведов, сохранивших иконы как памятники русской культуры в местных и центральных музеях. Но при этом они рассматривались именно как исторические артефакты, а их ценность не превышала ценности и значимости обычных музейных экспонатов. Между тем любая икона, вне зависимости от именитости мастера, имеет не только материальное, но и духовное значение как моленный образ. «Икона является неотъемлемой частью православной традиции, без нее трудно представить православный храм и богослужение, дом православного человека, его жизнь», – пишет известный искусствовед И.К. Языкова [1, с. 11].

Такое понимание иконы воспитывалось в православной среде русского народа прошлых столетий, было утеряно в советский период и возрождается в наше время. Во многом благодаря подобному отношению к иконе, сохранявшемуся в некоторых семьях на периферии страны, в небольших городках и селах, до нас и поныне доходят памятники иконописи досоветского периода. А в связи с возрождением православной традиции в России и повышением значимости рукописной иконы увеличивается число обращений верующих, в чьих семьях как наследие сохранились старые иконописные образы, с просьбой по возможности вернуть им подобающий вид моленного образа. При этом работа реставраторов-иконописцев направлена не столько на консервацию иконописных памятников, сколько на воссоздание образа согласно классическим традициям русской иконописи. Но важными остаются обе составляющие: дошедший до нас исторический артефакт, наглядно представляющий наследие русской иконописи, и целостный моленный образ, подобающий для молитвенного обращения верующих.

Для разрешения сложившейся ситуации был разработан проект реставрационной мастерской-музея в стенах Омской духовной семинарии. Он направлен на сохранение и развитие русской иконописной традиции, на сохранение памятников русской иконописной школы в Омской области, возвращение их в обиход (в литургическую и молитвенную практику православных верующих Омской епархии), а также в целом на поддержку и продвижение идей православной культуры и искусства в современном мире.

Одной из задач любого учебного учреждения, и в особенности духовного учебного заведения, является просвещение общества, воспитание его в духе истины. С православной точки зрения это значит в духе Истины с большой буквы, то есть в духе христианства. «Нести Свет Христов в мир» – этот призыв православных пастырей направляет жизнь верующих в целом и определяет в том числе цели их деятельности. Миссионерская работа Церкви никогда не ограничивалась просто распространением Евангелия, но охватывала различные сферы жизни общества, включая культуру и искусство. Русское церковное искусство с его древней традицией привлекало не только дореволюционное российское общество, воспитанное в духе православия, но и советских исследователей, многие из которых стали поклонниками его стиля (Н.А. Околович, И.Я. Челноков, А.Н. Суворова и др.) [2]. А в наше время к наследию православной культуры проявляют все больший интерес современники разных возрастов в связи с возрождением последнего, забытого в советские годы и частично потерянного в своих материальных памятниках. Вот почему Русская Православная



Церковь и в частности ее учебные заведения, продолжая в целом традицию просвещать и облагораживать, стремятся в наше время продвигать в общественном сознании традиционные христианские ценности посредством в том числе христианского искусства и культуры. Во многом этому способствует проведение различных встреч, публичных лекций, круглых столов и конференций, выставок как в стенах семинарий, так и в других учебных, общественных и культурных заведениях.

Одной из таких выездных выставок, организованных Омской духовной семинарией, стала выставка «Спасенные реликвии». Она проходила с февраля по март 2019 года в рамках сотрудничества с историческим мультимедийным парком «Россия – моя история» на его территории. Выставленные экспонаты представили промежуточные результаты работы опытных реставраторов, преподавателей семинарии и начинающих – студентов факультета церковных искусств. Эта работа стала возможной благодаря средствам, выделенным по конкурсу фондом президентских грантов в 2017-2018 годах, на которые в стенах семинарии была оборудована мастерская, закуплено оборудование и материалы для реставрации старых книг и икон. В течение учебного года студенты пастырского отделения и студенты отделения церковных искусств под руководством опытных реставраторов-преподавателей очищали от грязи и пыли, укрепляли материалы книг и икон прошлых столетий, производили их консервацию и реставрацию согласно необходимым требованиям. Изучение и атрибуция отреставрированных памятников привели в итоге к созданию и изданию каталога «Фонда редкой книги» Омской духовной семинарии, формированию небольшой коллекции отреставрированных икон.

На организованной в историческом парке-музее выставке «Фонд редкой книги» были представлены наиболее интересные для современников экспонаты: Псалтыри и Каноники, датируемые началом и серединой XIX века, Служебник начала XIX века, выпуски журнала «Вера и разум» 1884 и 1885 годов, журнал «Православное обозрение» 1864 года. Некоторые из этих фолиантов выделяются рукописными текстами и рисунками. Экспонирование раритетных книг сопровождалось описанием и фотографиями изначального состояния некоторых из них, фотографиями в ходе работы над ними.

Среди отреставрированных икон посетители могли увидеть следующие:

1. Образ Пресвятой Богородицы «Владимирская», датируемый концом XIX века, выполненный на дереве в технике масляной живописи. Данная икона как раз находилась на этапе реставрации с частично снятым покрывным слоем для демонстрации посетителям разницы изображений до и после работы реставратора [рис. 1];

2. Образ Пресвятой Богородицы «Знамение» начала XIX века, выполненный по дереву в технике темперной живописи по левкасу. Эта икона изначально имела оригинальный оклад, шитый серебряной канителью, также представленный на выставке. До реставрации икона имела значительные повреждения дерева и красочного слоя, что было продемонстрировано в приложенных к экспонату фотографиях [рис. 2];

3. Образ Спаса начала XX века, выполненный по дереву в технике масляной живописи. Данный экспонат также сопровождался описанием и его фотографиями перед началом реставрации личного письма и реконструкции одежд Спасителя [рис. 3];

4. Образы святых мучеников Флора и Лавра, датируемые началом XX века, написанные по дереву и левкасу, в технике масляной живописи. В ходе работы было

отреставрировано деревянное тело иконы, проведена тонировка утрат красочного слоя, что также отражено в приложенной фотографии [рис. 4].

Кроме описанных выше артефактов, посетители выставки в историческом парке могли ознакомиться с фотоматериалом, демонстрирующим те редкие памятники культуры и искусства, выставить оригиналы которых просто не было возможности, ввиду их состояния. Но организаторы в союзе с реставраторами представили проведенную ранее работу по сохранности редких книг и икон в следующих фотоматериалах.

Фотографии этапов реставрации образа святого великомученика целителя Пантелеймона, датируемого концом XIX века, выполненного по дереву в технике масляной живописи. На них отражено изначальное состояние иконы, утрата красочного слоя и конечный результат с их восстановлением [рис. 5].

Фотографии этапов восстановления образа Пресвятой Богородицы «Нечаянная радость» конца XIX века, выполненного по дереву в технике темперной живописи. До реставрации эта икона имела повреждение слоя левкаса, краев тела иконы, многочисленные повреждения красочного слоя доличного и личного письма, особенно в частях изображения Богомладенца, что отражено в фотографии начального состояния иконы. В ходе работы были восстановлены левкас, красочный слой в месте утрат, прорисовано личное письмо в стиле и технике, соответствующих датировке оригинала [рис. 6].

Особую гордость реставраторов составил фотоматериал, представивший работу по реставрации редкой выносной иконы с Распятием, датируемой второй третью XIX века, выполненной по дереву в традиционной технике темперной живописи, в стиле сибирского письма. Исходное состояние артефакта зафиксировано на фотографии: местами наблюдалось повреждение слоя левкаса, трещина в средней части тела иконы, загрязнение и небольшие повреждения красочного слоя доличного (горки и одежды святого) и личного (лики святых и Богородицы) письма. Промежуточный этап работы (укрепление и частичное восстановление слоя левкаса, расчистка красочного слоя, восстановление местами поврежденного красочного слоя доличного письма в части горок и одежд) [рис. 7]. Конечный этап работы (восстановление красочного слоя в части ликов Богородицы и Богомладенца, предстоящих святых, закрепление металлического распятия в центре тела иконы) представлен в последней фотографии, зафиксировавшей итог работы реставраторов.

Дабы показать преемственность современной иконописной школы, воспитываемой в лице выпускников иконописного отделения Омской духовной семинарии, традиционной русской школе иконописи, экспозиция была дополнена работами выпускников и студентов старших курсов факультета церковных искусств семинарии. Среди них были выставлены аналойные иконы «Преображение Господне», «Введение Богородицы во храм», учебные работы «Святой апостол евангелист Иоанн Богослов», «Святой апостол евангелист Матфей». Все работы написаны в традиционной технике темперной живописи. Они логично вписались в общую концепцию выставки, свидетельствующей таким образом о возрождении в стенах семинарии и поддержке на Омской земле в целом иконописной традиции, о возвращении старых памятников православного искусства и культуры, несущих в себе традиционные ценности и смыслы.



Кроме экспонатов, посетителям выставки были предложены видеоматериалы с интервью преподавателей семинарии, опытных реставраторов, небольшие ролики с демонстрацией отдельных шагов реставрации.

Как отметила пресс-служба исторического парка-музея «Россия - моя история», уже за «первую неделю работы выставки ее посетили 1500 омичей и гостей города ... отметили невероятно сложную и кропотливую работу реставраторов... сумевших спасти экспонаты, которые представляют культурное наследие страны» [3].

В конце марта 2019 года описанные выше артефакты (старинные иконы и книги) вернулись в Омскую духовную семинарию. Часть экспонатов (фотографии поврежденных и отреставрированных икон, богослужебных книг прошлых столетий, периодические издания конца XIX – начала XX вв.) были размещены в выставочных стендах библиотеки семинарии. Здесь с ними могли ознакомиться все желающие, не имевшие возможности посетить выставку в парке-музее.

Проект 2019-2021 гг. «От исторического артефакта к молебному образу» предусматривает создание реставрационной мастерской, принимающей от верующих Омской епархии старые иконы для придания им подобающего молитвенного образа. Для этого закупается специальное оборудование, инструменты и материалы для реставраторов-иконописцев, создаются необходимые условия для подобных работ. Согласно требованиям к помещению, в котором производятся реставрационные работы, в нем должны поддерживаться постоянные климатические показатели (температура, влажность и т. д.). [4] Поэтому в мастерской будет смонтирована система вентиляции и кондиционирования, очистки воздуха, установлены приборы по измерению температуры и влажности (термогигрометр), увлажнитель воздуха. Поддержание определенных физических показателей важно не только для сохранения артефактов и работы с ними, но и для оптимальной работы реставраторов. Для этой же цели мастерская оборудуется лупами с подсветкой и другими оптическими приборами, позволяющими проводить более точную работу над мельчайшими деталями иконописного рисунка. Для предварительного осмотра состояния поступивших икон, более глубокого изучения красочных слоев закуплены профессиональные микроскопы. Такие современные оптические приборы позволяют тщательнее рассмотреть артефакты в ультрафиолетовом и инфракрасном излучении, а также проводить микровидео- и фотосъемку участков изучаемого артефакта, поэтому с их помощью можно не только проводить точные операции над артефактами, но и тщательно изучать их для дальнейших научных изысканий. Кроме прочего, на средства, выделенные Фондом президентских грантов, для осуществления реставрационных работ приобретаются специальные инструменты и расходные материалы, соответствующие стандартам современной мастерской по реставрации икон.

Открытие мастерской состоялось 12 ноября 2019 года. Далее начнется кропотливая работа специалистов над фондом икон, которые уже поступили и будут поступать в течение полутора лет на протяжении проекта. Для скоординированной профессиональной работы реставраторов иконы сначала будут проходить процедуру осмотра на реставрационном совете, который будет выносить решения по каждой конкретной иконе: о ее состоянии и шагах по ее консервации и реставрации, ее примерной атрибуции. Для этой цели к работе мастерской привлекается профессиональный музейный реставратор. Его консультации помогут, в том числе, создать в

итоге работы каталог отреставрированных икон с их описанием согласно требованиям, предъявляемым к музейному фонду. Проводимые реставрационные работы будут сопровождаться документально и наглядно: в видео- и фотоснимках артефактов по этапам работы над ними, составлении паспортов памятников искусства и др. На основе этих материалов будут озвучиваться и презентоваться промежуточные итоги работы мастерской на чтениях и конференциях в январе и мае 2020 г. (в виде презентаций, видеороликов и выступлений о ходе реставрации над иконами и их изучении).

Накопленные материалы будут оформлены на сайте Омской духовной семинарии как виртуальный музей старинных икон Омской епархии, доступный для общего пользования специалистам, преподавателям, учащимся, верующим, интересующимся иконописью и православной культурой, краеведением. Отданные в дар отреставрированные иконы составят реальный музей при мастерской семинарии. Он будет размещаться на территории учебного заведения в специально созданных выставочных стендах, содержащих различные памятники истории и культуры Омской епархии: отреставрированные иконы, небольшие по размеру исторические артефакты, свидетельствующие о культуре, искусстве и истории православия на Омской земле. Все экспонаты составят единую коллекцию музея семинарии с определенной концепцией, наглядно представляющую историю Омской епархии.

Кроме того, на базе мастерской с начала 2020 года будут проводиться мастер-классы и открытые публичные лекции для специалистов и учащихся, на которых участники узнают о процессе реставрации и обновлении икон. А для групп школьников, приглашенных из общеобразовательных школ и воскресных школ омских храмов, будут организованы познавательные экскурсии по музею Омской духовной семинарии, посвященные истории православия на Омской земле. Кроме постоянной экспозиции в стенах учебного заведения, на протяжении проекта состоятся две выездные выставки. Первая открылась в октябре 2019 г. в картинной галерее историко-культурного комплекса «Старина сибирская» в поселке Большеречье, Омской области. Вторая выставка, по традиции совместно осуществляемая в сотрудничестве с музеем «Россия – моя история», запланирована на весенне-летний период 2020 года на территории этого исторического парка.

В дальнейшем реставрационная мастерская-музей Омской духовной семинарии может стать центром для объединения специалистов, интересующихся тематикой иконописи и реставрации, а также центром поддержки и продвижения православной культуры в среде подрастающего поколения.

Работа по реставрации старых книг и икон в стенах Омской семинарии продолжается. Растет фонд восстановленных икон и книг, а вместе с ним и опыт студентов факультета церковных искусств и пастырского отделения, работающих под руководством специалистов, преподавателей-реставраторов [рис. 8]. Как показал опыт экспонирования выставки «Спасенные реликвии», подобные раритеты, заключающие в себе особые духовные смыслы, востребованы в современном обществе [рис. 9]. А значит, работа эта не является тщетной и отвечает цели нести в мир мысль о добром и вечном, об Истине.

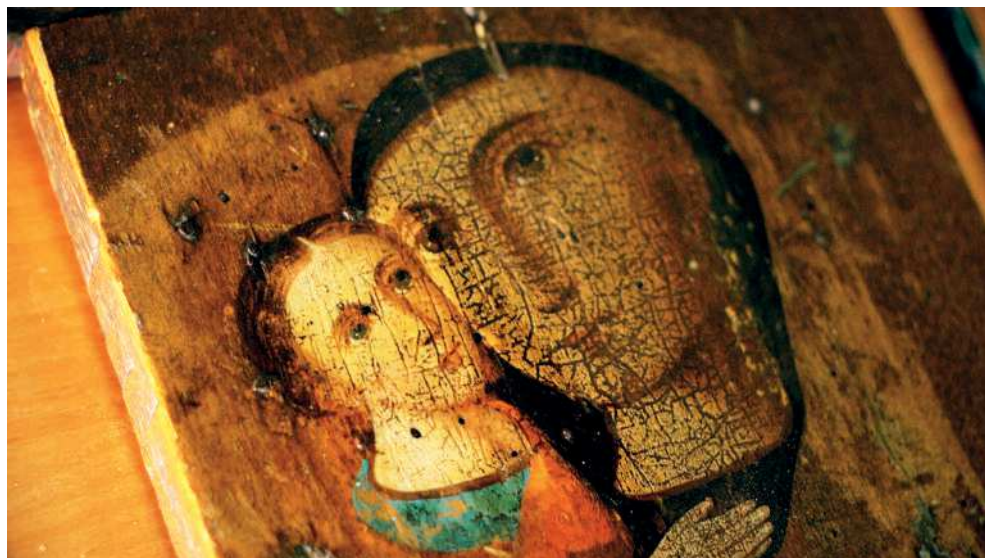
Вся информация по проекту и его мероприятиям предоставляется на сайте Омской духовной семинарии (www.ompds.ru), группе в социальной сети (<https://vk.com/omskseminaria>) и сайте Омской епархии (<http://omsk-eparhiya.ru>).



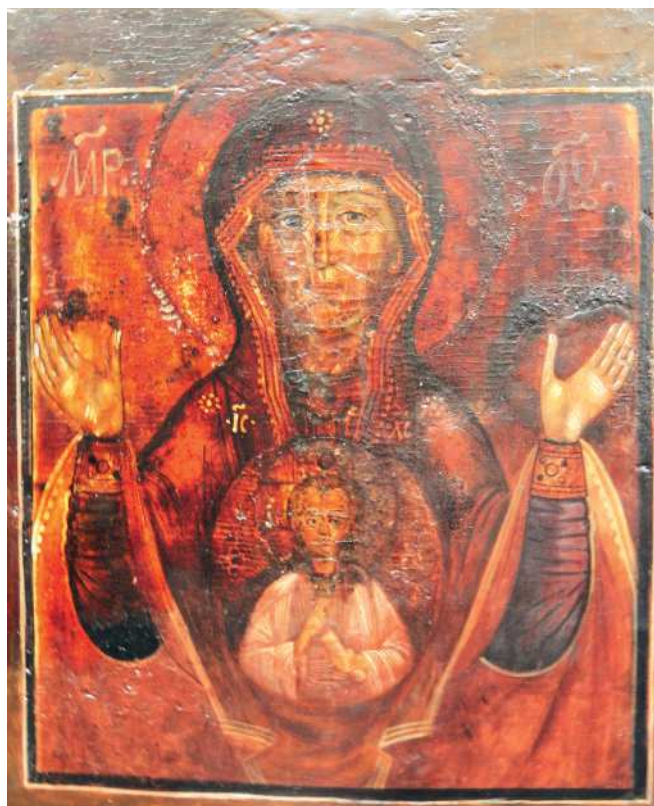
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. История иконописи: Истоки. Традиции. Современность. / Под ред. Т.В. Моисеевой. – М.: ИП Верхов, 2014. – 288 с.
2. История службы реставрации Русского музея // Электронный ресурс. URL: <http://restoration.rusmuseum.ru/history1.htm> (дата обращения: 10.08.2019)
3. Мультимедийный исторический парк «Россия – моя история» (Омск) // Электронный ресурс. URL: <https://myhistorypark.ru/news/za-pervuyu-nedelyu-vystavku-spasennye-relikvii-posetili-1500-chelovek/?city=oms> (дата обращения: 10.03.2019)
4. Филатов В.В. Реставрация станковой темперной живописи. М., 1986.

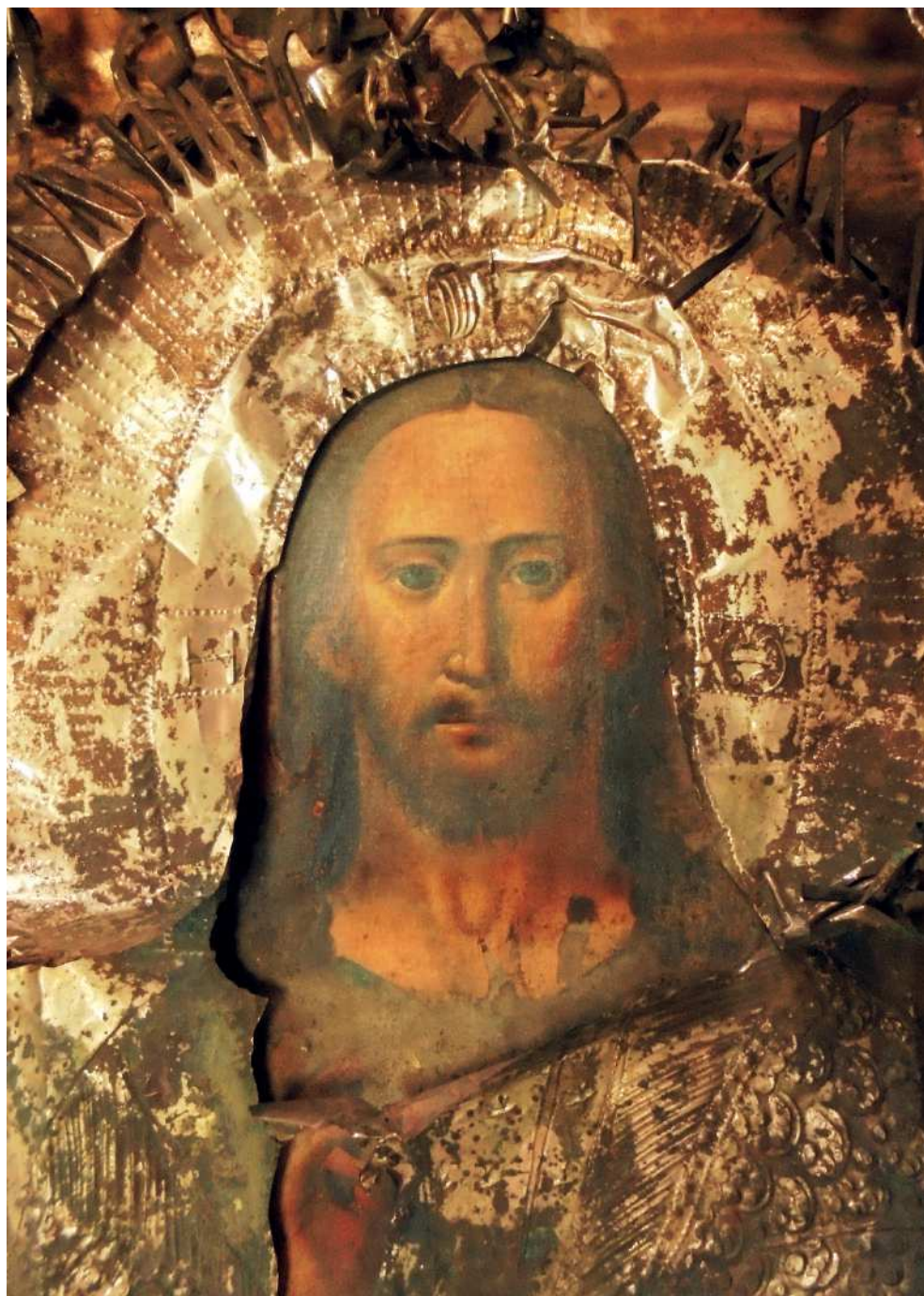
Рецензент: доктор философских наук П.Л. Зайцев.



*Рисунок 1. Образ Пресвятой Богородицы «Владимирская»,
конец XIX века.
Дерево, побелка, масло*



*Рисунок 2. Образ Пресвятой Богородицы «Знамение»,
начало XIX века.
Дерево, левкас, темпера; оклад – шитье серебряной канителью*



*Рисунок 3. Образ Спаса,
начало XX века.
Дерево, левкас, масло*



Рисунок 4. **Святые Флор и Лавр**,
начало XX века.
Дерево, левкас, темпера



*Рисунок 5. Святой Великомученик Целитель Пантелеймон,
конец XIX века.
Дерево, левкас, масло*



Рисунок 6. Образ Пресвятой Богородицы «Нечаянная радость»,
конец XIX века.
Дерево, левкас, темпера



*Рисунок 7. Выносная икона с Распятием,
вторая треть XIX века.
Дерево, левкас, темпера (Икона сибирских писем)*



Рисунок 8. Работа в реставрационной мастерской



Рисунок 9. Экспонирование отреставрированных икон



РАЗВИТИЕ ИКОНОГРАФИЧЕСКОЙ СХЕМЫ ИЗОБРАЖЕНИЯ «ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ» В РУССКОЙ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

*Коломникова Елена Николаевна,
библиотекарь,
Омская духовная семинария, г. Омск*

Аннотация. В статье описывается развитие иконографической схемы одного из иконостасных праздничных изображений – «Преображение Господне», начиная с небольшого экскурса в историю христианского искусства и изображений Господа Иисуса Христа в раннехристианском искусстве и византийской традиции. Более подробно рассматривается восприятие и изменение иконографии Преображения в русской иконописи с XII века до наших дней. В заключение затрагивается вопрос о символике изображения «Преображение Господне», ее понимании мастерами и о возрождении иконописной традиции в России.

Ключевые слова: Иконопись, история церковного искусства, русская иконописная школа, иконография, иконоведение, Преображение Господа Иисуса Христа.

DEVELOPMENT OF THE ICONOGRAPHIC SCHEME OF THE IMAGE «TRANSFIGURATION OF THE LORD» IN RUSSIAN ICON-PAINTING TRADITION

*Kolomnikova Elena Nikolaevna,
librarian
Omsk Theological Seminary of the Omsk Diocese
of the Russian Orthodox Church, Omsk*

Abstract: The article describes the development of the iconographic scheme of one of the iconostasis festive images - «The Transfiguration of the Lord», starting with a short excursion into the history of Christian art and images of the Lord Jesus Christ in early Christian art and the Byzantine tradition. The perception and change of iconography of the Transfiguration in Russian iconography from the 12th century to the present day is examined in more detail. In conclusion, the question is raised about the symbolism of the image of the «Transfiguration of the Lord», its understanding by masters and the revival of the icon-painting tradition in Russia.

Keywords: Iconography, the history of church art, the Russian icon-painting school, iconography, iconography, the Transfiguration of the Lord Jesus Christ.



Еще со времен раннего христианства изображения на евангельские темы выполняли иллюстративную и дидактическую роли, повествуя и наставляя об истинах веры, словно «Библия для неграмотных». И в дальнейшем на протяжении всей истории церковного искусства любые виды изображений, будь то фрески, мозаики или книжная миниатюра, сохраняли подобное значение. Недаром икону называют еще «Евангелием в красках», ибо она видимым образом представляет то, что тексты Нового Завета передают словом. Но смысл, суть передаваемого при этом есть одно.

Понятия «слово» и «образ» (логос и эйдос) с самых давних времен занимали великих философов и богословов и осмысливались ими в тесной связи с миром божественным. Христианская философия, стоящая ближе к богословию, представляла их как своеобразные выражения Бога, Его представления миру. Это же богословы подтверждали свидетельством Священного Писания: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог ...» (Ин. 1, 1). Воплощение же Бога-Слова в личности Иисуса Христа явило образ Бога людям и дало возможность изображать невидимое, неизобразимое. Этот аргумент святые отцы приводили, защищая иконопочитание и доказывая законность иконописания в целом. Потому и все образы в иконописи, будь то образы Богородицы или Самого Христа, даже святых, глубоко христологичны. Они представляют неизобразимое, мир Небесный, но именно потому, что Христос явил Собой в мир образ Бога.

Более того, самое первое изображение, первая икона была согласно церковной традиции чудесным образом дарована Самим Господом Иисусом Христом. Она известна как Нерукотворный Образ Спасителя и имеет свою историю с реальными подтверждениями не только в церковной традиции и всенародном почитании, но и в исторических источниках. Например, у Евсевия Памфила, Евагрия Понтийского, в «Повести Константина Баргрянородного» [2, с. 299]. Иконографический образ «Спаса Нерукотворного» имеет особое догматическое содержание: христологически икона является прямым доказательством истины Боговоплощения. Тем самым икона приобретает значение символа Нового Завета, в котором Бог открывает Себя не только в слове, но и в образе. Это обстоятельство имеет непосредственное отношение к иконописанию. Можно пояснить словами русского религиозного философа Н.В. Лосского: «Именно этот образ выражает... догматическую основу иконописания» [9, с. 311]. Им определяется главный принцип церковного искусства – иконописный канон, из него следует богоустановленность канона, а потому его строгая обязательность, четкое следование определенной иконографической схеме. А Образ Его становится «источником Священных изображений» в целом [3, с. 316].

Формирование канона изображений Господа Иисуса Христа происходило постепенно от первых веков христианства, когда в условиях гонений и под влиянием эллинистической культуры и образа мышления господствовали символические и аллегорические изображения. Начертания креста, якоря, рыбы, агнца и другие символы, за которыми исследователи усматривают образы Спасителя, повсеместно встречаются в римских катакомбах. В раннехристианском искусстве, наряду с аллегориями и символами, формируется тип персонального изображения Иисуса: в виде отрока, безбородого юноши с вьющимися волосами, Доброго Пастыря с посохом в руках и овцой на плечах. Они широко распространены в росписях и мозаиках катакомб, в Равенне и Риме. Вплоть до VIII века Агнца, Пастыря, Орфея, Львы, якоря и рыбы все еще присутствовали на стенах соборов вместе с ликами Христа. В дальнейшем они были окончательно вытеснены личными изображениями Спасителя. Причиной тому также послужило событие, известное из церковной истории. В VIII в. 82-м правилом Трульского собора был сформулирован запрет на символические изображения Христа, так как Его воплощение признавалось подлинным и полным [10, с. 32-33]. Именно с этого времени икона Христа осмысливается как знак, доказательство Боговоплощения, того, что Слово Божие истинно, а не призрачно воплотилось, а иконопись и иконопочитание связываются с этим фактом.



Формирование канона, как общих правил, так и касающихся конкретных изводов, типов изображений, происходило постепенно в истории церковного искусства. Процесс этот был неотрывно связан с историей Православной Церкви, формированием ее догматов, борьбой с ересями и т. д. Поэтому изображения «Преображение Господне» также не сразу имели тот вид, который привычен для современного православного христианина. Этот тип изображения имеет свою историю от раннехристианского периода, через византийское искусство, к церковному искусству Древней Руси и России.

В основу иконографии изображения «Преображение Господа Иисуса Христа» положено евангельское повествование. Следуя ему, иконописцы изображают всех упоминаемых в соответствующем сюжете персонажей на фоне некоего горного ландшафта с небольшими деревьями и мелкой растительностью. На иконе Преображения, как и на многих других иконах, Спаситель предстает внутри круга или овала, называемого мандорлой (с итал. «миндалина»). Этот элемент изображает небесную славу Иисуса Христа, указывая на Его Божественность. Изображение «Преображение Господне», как и другие известные с древности и выработанные иконографические схемы, отличается строгой четкой композицией. Основу ее составляют фигуры, состоящие в некоторых соотношениях по размеру и расположенные на определенных расстояниях друг от друга. Так, Спаситель, стоящий на горе, изображается в центре композиции (Его фигура более значительна) по сторонам от Него – пророки Моисей и Илия (с меньшими по размеру фигурами), и, наконец, внизу у подножия горы – павшие ниц апостолы (их фигуры меньше всего по размеру). Причем, как отмечают искусствоведы и исследователи в области церковного искусства, композиция иконы Преображения строится как два треугольника. На вершинах одного из них расположены Христос и два апостола, что по краям внизу композиции, а на вершинах другого перевернутого – пророки и апостол, находящийся между двумя другими. Таким образом, центр иконы заключает в себе самое важное – Иисуса Христа, перед Которым предстоит молящийся. А Христос представляется не стоящим, а словно парящим над горой. Всю композицию пронизывает движение, динамизм. Это заметно по тому, как ослепленные Божественным светом апостолы изображаются в резких ракурсах, а иногда даже вниз головами. Такое расположение фигур закрепились в каноническом представлении сюжета. В дальнейшем он почти не подвергался изменению, но, будучи базовым, мог быть дополнен некоторыми деталями.

Таковы основные элементы иконографии изображения «Преображение Господа Иисуса Христа». Несмотря на то, что канон предполагает четкую регламентацию в их написании, они касаются пропорций, тонов и цветов, композиции. «Иконография не может быть рассматриваема как догматическая система, в которой все содержание до мельчайших подробностей санкционировано и официально признано», - пишет Н. В. Покровский [1, с. 11]. При этом каждый отдельный мастер все же имеет право на свое собственное творческое решение, реализуя его в выразительности изобразительной формы, в приемах иконописи.

Иконография евангельских сюжетов начинает свою историю еще с древнехристианского искусства, отличающегося простотой изображений, несмотря на их глубокий смысл. «Все в них просто как само первоначальное христианство», - пишет Ю. Г. Бобров [1, с. 25]. А в христианской символике катакомб даже сложные идеи представлены весьма просто, иногда в наивной форме. Главной темой в Греции,

Италии, Сирии и Египте была личность Христа и чудеса Евангелий. В этих регионах уже в первые века христианства складывается важный цикл изображений, так называемый христологический цикл, связанный с деяниями Иисуса Христа, с попыткой показать Его особенность, отличие от обычного человека как Сына Божьего. Сама по себе сцена Преображения содержит глубокий смысл, что и предопределило развитие ее иконографии. В результате постепенно выработалась схема, в которой демонстрация Божественной природы Христа была визуально наиболее выраженной среди других композиций праздничного цикла, наглядно представленной в праздничном ряду иконостаса. Но в раннехристианский период заметно еще сильное влияние позднеэллинистических образов и композиций, сам образ мышления и представления первых христиан соответствовал эллинистическому аллегоризму. Поэтому изображения зачастую были схематичны и разрозненны. Такая особенность характерна и для одного из первых изображений Преображения Господа Иисуса Христа. Многие исследователи сходятся во мнении, что им является мозаика в храмах Равенны в Италии [рис. 1]. Покровский приводит в качестве первого хронологически определенного примера мозаики Святого Аполлинария в Равенне (*St. Apollinare in Classe*) [6]. Основываясь на анализе общехристианских символов и их дальнейшей истории, исследователи проводят своеобразную расшифровку первых изображений в христианском искусстве. Эта первая известная в церковном искусстве композиция на тему Преображения опирается на ту же, во многом традиционную для раннего христианства, символику. Так, в центре мозаики расположены основные символы Иисуса Христа. Крест как символ спасения и Спасителя прообразует Самого Христа, что подтверждается также оплечным Его изображением в перекрестье. Над крестом и у его подножия располагаются соответствующие надписи на греческом и латыни, которые тоже указывают на Него. А буквы альфа и омега свидетельствуют о Его Божественности, ссылаясь на соответствующие места евангельского текста. Крест расположен в центре круга, который напоминает о мандорле на иконе Преображения. В облаках изображена рука Бога Отца, что также отсылает к евангельскому тексту, описывающему события Преображения Господа, точнее к строкам об облаке и голосе Бога Отца об Иисусе. На изображении есть Моисей и Илья, их имена подписаны на мозаике. Три белых ягненка, смотрящие на крест, явно указывают на трех учеников, свидетелей Преображения: Иакова, Иоанна, Петра. А двенадцать агнцев внизу композиции напоминают о двенадцати апостолах. Изображенный вокруг природный ландшафт – деревья, кусты с птицами – прообразует собой гору с ее растительностью.

Подобный вариант иконографии был характерен для раннехристианского периода церковного искусства, изобилующего символами и аллегориями, однако он не находит дальнейшего распространения. Переход к натурным изображениям произошел в византийской культуре. Фундаментом ей послужила классическая античность, стиль которой был изменен в соответствии со спиритуалистической направленностью христианского мышления, отличного от античного мировосприятия. Греческий идеал внешней красоты сменился идеалом внутреннего духовного совершенства, передаваемого на изображениях молитвенной сосредоточенностью, неким пассивным созерцанием, не античной одухотворенностью. Следуя принципу так называемого «евангельского реализма», византийские мастера украшали убранство храмов антропоморфными изображениями евангельского цикла [рис. 2].



То же в полной мере было характерно и для византийской книжной миниатюры, которая дает множество примеров сцены Преображения Господа Иисуса Христа [рис. 3].

Развитие иконографической схемы изображения Преображения в византийском искусстве продолжалось вплоть до первой половины XV в., что было обусловлено политическими причинами (до захвата Византии турками в 1453 г.). Но традиции восточнохристианского искусства не исчезли совсем, а продолжали существовать и видоизменяться на почве других культур и народов. В их рамках продолжила свое развитие и иконография: в Сербии, на Руси, других регионах, понемногу впитывая местные традиции и особенности. Так постепенно формировалось единое пространство православного искусства, основанное на классических приемах византийского искусства, с его одухотворенными образами, светоносностью и живописностью, утонченностью форм.

В основе образов Преображения в древнерусском искусстве так же, как и в византийском, лежит общая основная иконографическая схема, воспринятая русскими мастерами именно через искусство Византии. Ее можно наблюдать в первых примерах сцены Преображения в русском церковном искусстве на фреске Спасо-Преображенского собора Пскова, датируемой XII веком [рис. 4]. В ней отмечается статуарность, вертикализм, склонность к симметрии, характерные для древнерусской иконописи начального периода. В этом изображении, несмотря на динамичный сюжет, еще есть некая застылость и неподвижность. На ней все просто и лаконично: основные персонажи и схематичное изображение горк согласно сформировавшейся к этому времени иконографии сюжета, почти монохромная живопись. Мандорла еще имеет круглую форму, Моисей изображен в виде юноши. В дальнейшем эти детали будут видоизменяться.

Конец XIV в. был великой эпохой в истории русской иконописи. Мастера пытались с особой глубиной воплотить основную идею Православия о величии Божественной энергии, способной преобразовать земной «сотворенный» мир. Ввиду актуальности тема Фаворского Света довольно часто присутствовала в русских иконах начиная с конца XIV века. Одна из наиболее известных икон «Преображение Господне» из Спасо-Преображенского собора Переяславля-Залесского [рис. 5] трактует ее непосредственно, изображая, как Христос на горе предстал перед учениками в сиянии неземного света. Эта храмовая икона по традиции приписывается Феофану Греку или мастерам его круга. Она представляет собой более подробный извод основной композиции, так как дополняется двумя эпизодами – слева Христос возводит учеников на гору, а справа, уже после чуда Преображения, низводит их с горы. В верхних углах изображены еще ангелы в облаках. Подобные детали встречались уже в византийской миниатюре XIV века и сербских памятниках XIII–XIV веков – росписях церкви Благовещения в Грачанице (1321 г.) и, по-видимому, были общевизантийскими. В этом памятнике, как и в других произведениях, созданных после окончания богословских споров о природе Божественного света, ощутимы особый динамизм и движение, пронизывающее всю композицию. Апостолы, ослепленные Божественным светом, изображены в резких ракурсах. Так, Иоанн и Иаков, закрывая лица руками, и вовсе представлены падающими. Под влиянием идей исихазма в иконографии Преображения происходит еще одно изменение – значительно усложняются формы мандорлы, окружающей Христа. Она изображается то круглой, то овальной, то с перекрещивающимися лучами света, то содержащей в себе звезду, различную по количеству лучей. Каждое из этих изображений мандорлы имело свое особое символическое значение.

Исследователь Э. Смирнова считает, что в иконе, приписываемой Феофану Греку, присутствует и «аллюзия на идею Троицы: три голубых луча, нисходящих на апостолов из бело-голубого сияния. Тройное членение неоднократно повторено: в композиции насчитывается три зоны – верхняя со Спасителем и предстоящими перед Ним Илией и Моисеем, средняя с фигурами восходящих и возвращающихся апостолов и нижняя с изображениями пораженных чудом апостолов Иоанна, Иакова и Петра. Подчеркнуты и три вертикальные оси композиции, а в реакции упавших апостолов нашли выражение три типа восприятия чудесного видения» [8, с. 140].

XV век, ознаменовавшийся возвышением Москвы и восприятием ею византийской культуры, привел к формированию национального своеобразия православного духовного идеала через интерпретацию византийского. Хрупкие фигуры, не крупные черты ликов, иногда скорбное выражение стали характерными для иконных образов, художественным образом передававших ключевые ценности эпохи: сосредоточенность внутренней жизни, смирение и покой, участливость и сердечность. Подобные образы можно наблюдать на московских иконах Преображения начала XV века. Одна из них, находящаяся в Благовещенском соборе Московского Кремля [рис. 6], входит в состав праздничных икон, созданных кругом мастеров так называемой «рублевской эпохи». В них чувствуются отголоски стиля Андрея Рублева: определенный ритм, силуэтность, гармония красок, которые вызывают благоговейное и сосредоточенное размышление. Работы этого мастера и его последователей были тесно связаны с деятельностью и умозрениями преподобного Сергия Радонежского. Во многом благодаря ему на русской почве были восприняты и взращены православные идеалы той эпохи, сформировались ценности, отображенные на иконах того времени. Они были призваны показать идеальный небесный мир, райское блаженство праведных, царство благодати. Преподобный Андрей Рублев и мастера его круга своими работами задали своеобразный камертон для иконописцев последующих лет. Долгое время их иконы служили образцами для них. Потому многие иконы «Преображение Господне» XV века и даже XVI века все еще очень похожи на икону из Благовещенского собора Кремля.

Но все же не все иконописцы XVI века, как показывает история церковного искусства, следовали выработавшейся классической схеме «рублевских мастеров». Постепенно в иконописи начинали преобладать тенденции, особо проявившиеся еще в творчестве Дионисия. В стремлении изобразить образы идеальные и вневременные, способствующие созерцанию и молитве, мастера словно истончали и удлиняли фигуры. В результате они становились совсем тонкими, бесплотными, пропорции часто нарушались. Композиции становились условными, теряли былую стройность. Чрезмерной утонченностью и невесомостью изображенных персонажей отличаются владимирская икона «Преображение Господне» (XVI в.) и икона начала XVI века из Пскова. Изображение на них вытянуто по вертикали и наполнено движением в этом направлении, усиленном особым символическим обозначением Фаворского Света, словно молниями пронизывающего пространство. Еще более динамичными, чем на иконах предыдущей эпохи, выглядят позы учеников, они будто опрокинуты под воздействием явления Божественного света. Подобная яркая и резкая иконография не была свойственна в прошлом византийским мастерам и привнесена в историю церковного искусства русскими иконописцами.

Стилизуя и абстрагируя византийскую традицию, мастера Руси искали свой собственный путь, позволяя себе некоторые нововведения в иконографии. Это стало



возможным благодаря определенной общественно-политической мировой ситуации, в которой Московское царство XVI века претендовало на статус «Третьего Рима» после падения Константинополя, и на главенство в развитии православной традиции, в том числе и в искусстве. В это время значительно обогащалась иконография, часто иллюстрируя тексты молитв и объясняя сложные богословские понятия. Мастера обогащают прежние иконографические схемы новыми подробностями. Так, в более поздних памятниках появился ряд иконографических деталей, делающих повествование о Преображении более подробным, но основанных не на евангельском тексте, а на церковной традиции (молитвах, апокрифах и т. д.). Так, на другой псковской иконе XVI века, кроме ранее наблюдавшихся вставок с восхождением и нисхождением Христа с учениками на гору, по сторонам от Господа изображены пророки Моисей и Илия уже в сопровождении ангелов. А на иконах из Новгорода и Кирилло-Белозерского монастыря, датируемых также XVI в. [рис. 7], эти вставки уже преобразованы в небольшие сценки с восстанием Моисея из гроба и перенесением Илии на гору на облаке. Обоих ветхозаветных праведников при этом по-прежнему сопровождают ангелы. Эти сюжеты располагались в верхних углах изображения в целом. Среди других стилистических особенностей названных икон следует отметить необычную причудливую форму мандорлы. Изображение из Кирилло-Белозерского монастыря, кроме прочего, отличается еще специально стилизованным обозначением бликов на лещадках гор, которые выглядят как своеобразные украшения, напоминают орнамент. В результате введения подобных вставок и стилистических изощрений композиция и иконография делались настолько усложненными, что утрачивалась цельность образа, что и наблюдается в рассматриваемых иконах XVI в. А лики при этом теряли свою ясность и былую светоносность, становились суровыми, хмурыми и непроницаемыми. Исследователь А. Кокорин называет подобные изображения XVI века «иконы-ребусы с усложненной символикой рассудочным, а не умозрительным богословствованием» [4, с. 129].

XVII век был последним периодом древнерусской иконописи, так как уже в середине столетия происходят историко-культурные изменения, значительно отразившиеся на церковном искусстве, приведшие к «излету православной традиции» в понимании сущности иконы и иконописания. В первой же половине XVII века выделялось несколько направлений иконописи, одно из которых – Строгановская школа (сформировалась в конце XVI в.), просуществовавшая довольно долго и давшая начало некоторым другим стилистическим направлениям. Весьма необычно выглядит икона на тему Преображения, созданная мастерами этой школы в XVII веке [рис. 8]. Она охватывает собой уже не просто евангельский сюжет, но повествует о некотором событии церковной истории, с участием, вероятно, местных святых (Зосимы и Савватия), на фоне определенного монастырского пейзажа. На этой иконе отмечаются многие черты, столь характерные для строгановской школы: изящное письмо фигур, перегруженность композиции множеством мелких элементов, мелкая прорисовка отдельных деталей. Изображение отличается большой детализацией в композиции, посвященной, по-видимому, определенному чудесному событию. За всем этим сама сцена «Преображение Господа» словно теряется, незаметным становится изображение Фаворского Света как сердцевины этого явления. В итоге эта и подобные ей строгановские иконы «побуждают не к молению, а к рассматриванию» [8, с. 161].

Определенный интерес для историков церковного искусства имеют еще два памятника этого же периода. Это икона «Преображение Господа Иисуса Христа» сере-

дины XVII века из Великого Устюга [рис. 9] и одноименная икона, датируемая концом XVII века и находящаяся в Русском музее Санкт-Петербурга. Классическая иконографическая схема дополняется здесь еще одной сценой на первом плане, в которой Иисус Христос пытается поднять упавших наземь учеников. Момент этот был вписан в иконографию, вероятно, согласно евангельскому тексту, который повествует о том, что Спаситель в конце события Преображения поднимает и приободряет учеников, говоря: «Встаньте и не бойтесь» (Мф. 17, 7). Кроме необычной иконография этих икон, выделяется стилистика стремлением создавших их мастеров к своеобразному украшению в виде затейливых бликов на поземе и горках. Как отмечает М. Кокорин, уже в этот период русского церковного искусства происходит «огрубление живописного языка». [4, с. 34] Иконописцев интересует только схема иконографии и определенные художественные приемы, их мастерское выполнение, а в дальнейшем за всем этим остается только особая красивость и занимательность икон.

Середина XVII века стала знаковым переломом в русской иконописи. Иконописцы Оружейной палаты в Москве в царских мастерских под руководством Симона Ушакова обновили художественные приемы иконописи: лики стали округлыми, объемом передавался с помощью светотени. Многие попросту копировались с западноевропейских гравюр. Так, икона «Преображение Господа Иисуса Христа» подобного стиля, написанная в XVII веке в Галиче [рис. 10], заметно отличается от древнерусских икон. Хотя она и повторяет классическую иконографическую композицию Преображения, и позы фигур согласно традиционной схеме, но округлости ликов и фигур, особое изящество в написании одежд, напоминающее о будущем барочном стиле, выдают в ней новое художественное направление в русском церковном искусстве.

Кроме центральных царских мастерских, в России продолжали существовать отдельные мелкие школы на периферии страны, в основном в Поволжье и на севере. Таковы иконы «Преображение Господа нашего Иисуса Христа», написанные в XVII веке мастерами Карелии [рис. 11]: простейшие композиционные схемы, простые и несколько угловатые очертания фигур, причудливые позы учеников, плоскостная выразительность, яркая сочная живопись, узорчатость и орнаментация в изображении одежд и горок. Все это выдает в них фольклорное начало. Но, несмотря на эти непрофессиональные особенности, в рассматриваемых изображениях прослеживается следование народных мастеров канонической иконографической схеме.

В начале XVIII века ввиду государственной политики Петра I происходило уже не просто проникновение европейской культуры, но ее целенаправленное внедрение и насаждение западноевропейских традиций в общественно-политическую и культурную жизнь России. Значительное влияние стиля западноевропейской живописи отмечается на иконе «Преображение Господне» начала XVIII века из патриарших мастерских [рис. 12]. Она написана в стиле Симона Ушакова и Иосифа Владимирова и отличается особым «живоподобием»: лики округлые, их моделировка за счет перехода светотени. Вся композиция ближе не к традициям русской иконописи, а к западноевропейской живописи. Изображенный пейзаж больше напоминает пологий ландшафт, нежели скалистые горки. Моисей изображен со скрижалями, а не книгой, в руках. И та, и другая особенность были больше характерны для произведений западных авторов на тему Преображения, появились в иконографии сцены Преображения именно в XVIII веке и закрепились на долгое время.

Далее в русском церковном искусстве постепенно проявились и другие западные влияния: стиля барокко, рококо и классицизма. Определенные барочные вли-



яния (округлость форм, манерность поз персонажей, вихрящиеся облачка и др.) и черты стиля рококо выделяются в иконе «Преображения Господа Иисуса Христа» конца XVIII века [рис. 13]. Прежняя классическая иконографическая схема здесь лишь угадывается: сохраняется определенное расположение основных фигур. Изменилось и изображение фигуры Спасителя, Его жесты тоже словно списаны с западного образца. Форма мандорлы, горы, изображение пейзажа – все здесь выглядит иначе и написано в академической живописи. А особая изысканность в написании одежд и городского пейзажа на заднем фоне свидетельствует о начатках стиля рококо.

В ином направлении долгое время работали мастера строгановской и палехской школ: их не привлекало «живоподобное» написание икон, поэтому они сохранили прежние художественные приемы написания ликов. Но слишком увлеклись сложной детализацией и проявляли изощренное мастерство в излишней декорации изображений. Это описание в определенной степени подходит для характеристики палехской иконы «Преображение Господне», датируемой серединой XVIII века. Хотя ее мастер и использовал традиционную иконографическую схему, но все же не без изменений некоторых черт. Фигура Моисея расположена так же, как и на древнерусских иконах, но он держит скрижали, как на иконах, написанных на западный манер. Горки написаны в весьма причудливой форме, а мандорла излишне декоративна. Более поздняя палехская икона начала XIX века [рис. 14] немногим отличается от предыдущей: более отточенным мастерством автора в изображении пейзажа, которому стали придавать большее значение, чем основному сюжету. В дальнейшем на протяжении XIX века и в XX веке произведения этой школы стали, словно ювелирно отточенные, и украшались таким же образом. Подтверждение тому – изображение «Преображение Господне», датируемое XIX веком. Оно изобилует золотым фоном и декором на полях, отличается мастерски написанным рисунком, но при этом по иконографии ближе к произведению западного автора на религиозную тему. Так как здесь отсутствует традиционное изображение гор и мандорлы, Христос с Моисеем и пророком Илией представлены парящими на облаках, Моисей держит в руках скрижали, а не книгу, позы и жесты многих персонажей не соответствуют традиционной схеме иконографии.

В XIX веке тенденция к переходу от традиционных иконописных приемов к академическому стилю в церковном искусстве России нарастает. Над иконами, росписями и мозаиками в храмах работают профессиональные художники. Автор М. Красилин характеризует их как «иконы-картины» [5, с. 220]. Примером такого произведения XIX века на сцену Преображения Господа является работа А. И. Иванова [рис. 15]. Трудно дать однозначную характеристику иконографии подобных примеров: от традиционной схемы изображения здесь остались лишь персонажи. Их расположение, размеры фигур, их позы и жесты нарушают каноническую иконографическую схему. Поза и жесты фигуры Спасителя больше соответствуют сюжету Вознесения, таким же образом он представлен на многих работах западноевропейских авторов. На первом плане здесь выступают ученики, их изображению художник придает большее значение, умаляя при этом смысл самого явления, которому посвящено произведение. Кроме того, на нем отсутствуют некоторые существенные для иконы символы: мандорла, нимбы и надписи. Изображенный пейзаж лишь смутно напоминает гору, а вся картина в целом похожа на подобные ей произведения западных живописцев. Она написана в академическом стиле с явными чертами натурализма и реализма и с применением прямой, а не обратной перспективы, как было принято в иконописи.

В начале XX века ввиду известных общественно-политических причин традиции иконописания в России были прерваны. Подспудно русское церковное искусство продолжало существовать, но памятники его порой нещадно уничтожались. Были лишь отдельные мастера-иконописцы, которые отважились изучать и продолжать традицию. Более свободное изучение и возобновление традиции, связанное с деятельностью музеев и реставрационных мастерских, восстановлением монастырей как памятников искусства началось в 1950-1970 гг., а в 1980-х годах – религиозное возрождение. Перед современными иконописцами встала задача изучения канонов и освоения техники этого древнего искусства. Ввиду периода прерывания традиции многое в этом процессе отдано на совесть мастера, который сам избирает путь художественного творчества, ориентацию на определенный стиль. Большинство иконописцев конца XX века и нынешнего времени, как правило, направлены на классическую традицию иконописцев «рублевской эпохи» (XV в.) или на более древние византийские образцы. Так как они отражают истинные смыслы изображаемого.

Среди примеров современных икон «Преображение Господне» достойны внимания иконы архимандрита Зенона (Теодора) и Александра Михайловича Соколова [рис. 16, 17]. Для первой характерно строгое соблюдение пропорций, рисунка, четкое ритмическое построение композиции, звучные яркие краски. По мнению исследователей И. Языковой и игумена Луки (Головкова), мастер проявляет «интеллектуальное богословское начало – образы полны глубокого созерцания и одновременно внутренней энергии, лики поражают сочетанием глубокой умиротворенности и напряженной работы души, благородной красоты и мудрости» [11, с. 239]. Икона архим. Зинова по иконографической схеме ближе к византийским изображениям. Другой пример изображения – икона, написанная А. М. Соколовым, повторяет традиционную древнерусскую схему московской школы (XV-XVI вв.). Этот автор следует канону, традиции, но его отличает и живописная свобода. Как отмечают И. Языкова и игумен Лука, этому мастеру «удается соединить иконописную строгость с теплым человеческим чувством, которого не лишены лики святых на иконах. Ориентация на древние образцы не приводит к стилизации и бездумной копийности» [11, с. 240].

Формирование иконописной традиции продолжается и в наше время. Важную роль в этом процессе играет понимание иконописцами основ традиции, к которой они обращаются. Это не должно быть бездумное копирование понравившихся образцов без понимания стиля и направления, к которому они относятся, с применением разнообразных художественных приемов и средств. Иначе мастера вновь могут поддаться влиянию тенденций, не имеющих общего с православной традицией и навеянных западноевропейским искусством.

Процесс возрождения классической школы иконописания продолжается вместе с новым осмыслением святоотеческой традиции, изучением богословских основ и возрождением веры. Каждый из элементов иконографической схемы, включая отдельные детали и цветовое решение изображенного, имеет свое символическое значение, которое должно рассматривать в русле православной богословской традиции. Икона «Преображение Господа Иисуса Христа» глубоко символична, как и всякое священное изображение, она несет в себе некий сокровенный смысл. И потому все элементы ее иконографической схемы каноничны, обусловлены богословской традицией православной Церкви. Каждый из элементов играет роль знака, который свидетельствует о чем-либо. Так, мандорла представляет собой Божественный Свет. Все детали иконо-



графической схемы – горки, деревья, позы учеников и другое – несут в себе смысловую нагрузку. Определенное значение имеет и цветовой решение изображения, ибо каждый цвет тоже что-то обозначает. В иконе Преображения особое значение имеет золотой цвет и белый как указание на Божественность Спасителя, ослепительность Фаворского света, чистоту, праведность. Будучи символическими, определенные цвета в иконографической схеме также были закреплены канонами. И как все вместе, так и все изображение в целом, согласно святоотеческой традиции, свидетельствуют о Преображении как о явлении Божественности Господа Иисуса Христа как Сына Божьего. Кроме того, в понимании как святых отцов Церкви, так и православных богословов последних столетий, икона эта есть не только свидетельство, но и призыв молящегося к подобному преображению на нелегком «крестном» пути к Богу, к «обожению» [12]. По словам Иоанна Златоуста Преображение произошло, «дабы показать нам будущее преобразование естества нашего и будущее Свое пришествие на облаках во славе с ангелами» [7]. Икона же «Преображение Господа Иисуса Христа» являет и призывает к тому художественным способом, доступным для человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Бобров Ю.Г. Основы иконографии древнерусской живописи. СПб.: Мифрил, 1995. 256 с.
2. Денисов Л. История подлинного нерукотворенного образа Спасителя: на основании свидетельства византийских писателей // Православная икона. Канон и стиль. / Составитель А. Стрижев. М., 1998. С. 297-309.
3. Григорий (Круг), ин. Нерукотворный образ. // Православная икона. Канон и стиль. / Составитель А. Стрижев. М., 1998. С. 314-317.
4. Кокорин А.А. Древнерусская икона и картина Запада: Заметки художника. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. - 136 с.: илл.
5. Красилин М. Русская икона XVIII – начала XX века // История иконописи. М.: Издательство «АРТ-БМБ», 2002. 287 с.
6. Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии. М., Прогресс-Традиция, 2001.
7. Преображение Господа Иисуса Христа на горе Фавор // Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа, изложенная по Преданию Церкви и творениям святых отцов. М.: «Ковчег», 2008.
8. Смирнова Э. Икона Древней Руси. XI-XVII века // История иконописи. М.: Издательство «АРТ-БМБ», 2002. 287 с. С. 119-164.
9. Успенский Л. Нерукотворный образ Спасителя // Православная икона. Канон и стиль / Составитель А. Стрижев. М., 1998. С. 310-314.
10. Ходаков М.А. Хрестоматия по иконоведению. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. - 171 с.
11. Языкова И., игумен Лука (Головков). Икона XX века // История иконописи. М.: Издательство «АРТ-БМБ», 2002. 287 с. С. 231-251.
12. Иларион (Алфеев), митр. Преображение человека // Электронный ресурс. URL: [http://preobrazhenie.paskha.ru/Bogoslovie/Propovedi/Episkop_Ilarion_\(Alfeev\)/](http://preobrazhenie.paskha.ru/Bogoslovie/Propovedi/Episkop_Ilarion_(Alfeev)/) (дата обращения: 14.03.2019).

Рецензент: доктор философских наук П.Л. Зайцев.



Рисунок 1. Мозаики в храмах г. Равенны в Италии

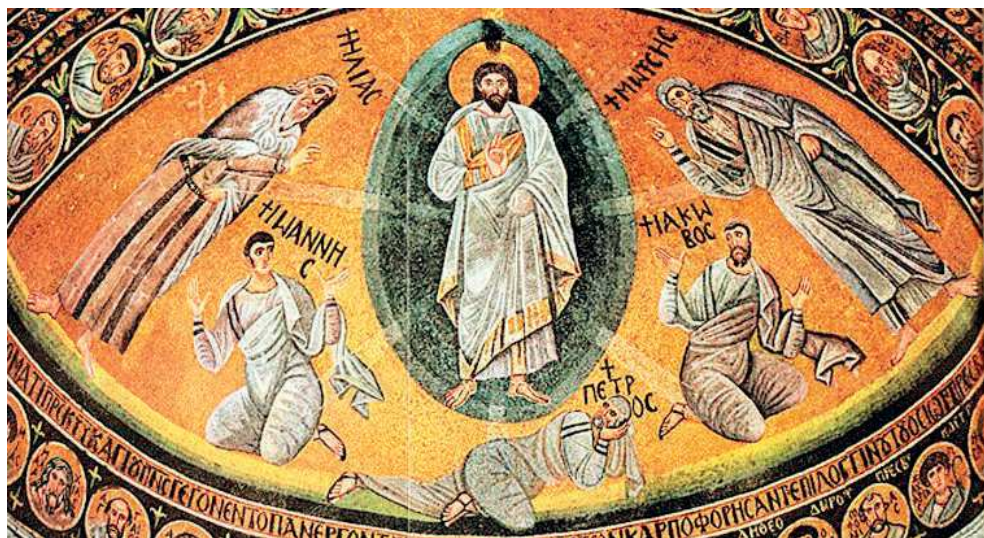


Рисунок 2. Украшение храмов антропоморфными изображениями евангельского цикла



Рисунок 3. **Византийская книжная миниатюра**



Рисунок 4. **Фреска Спасо-Преображенского собора Пскова, XII в.**



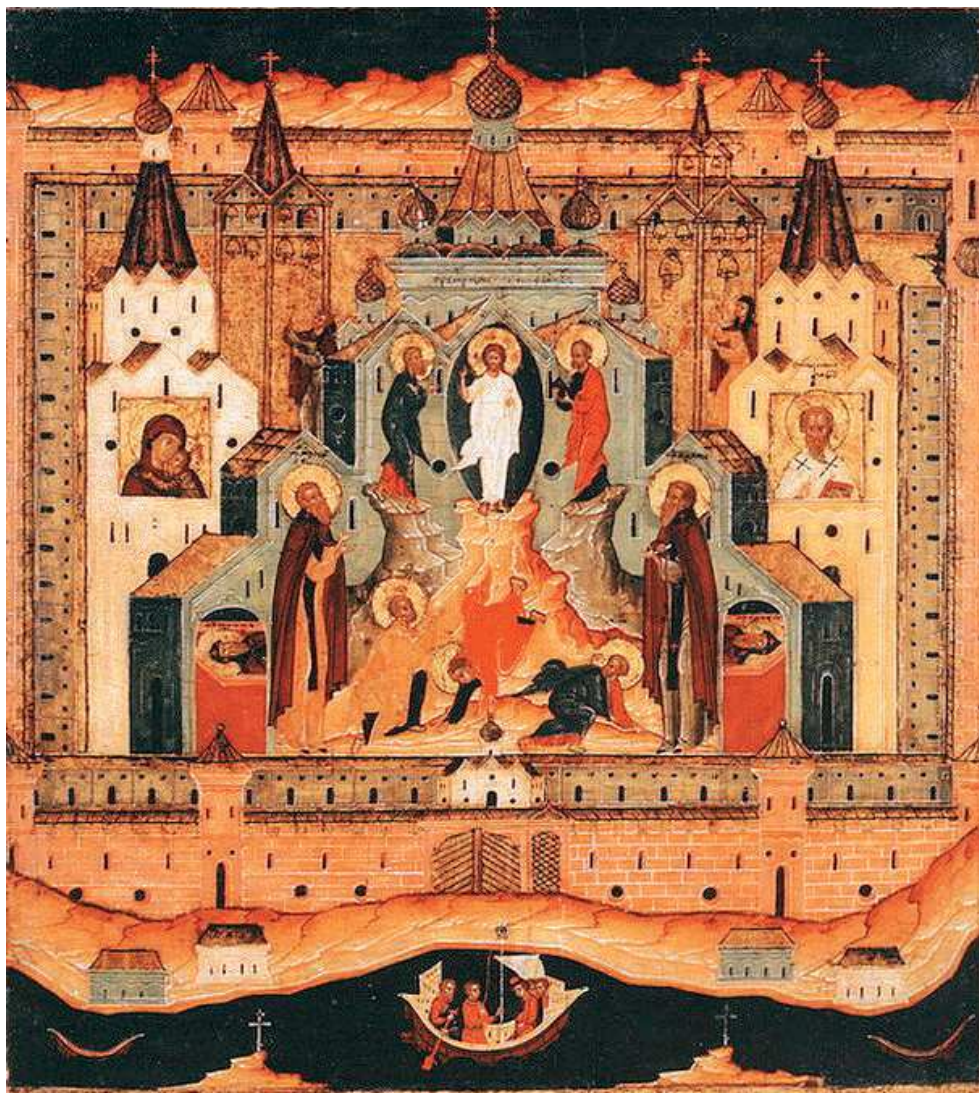
**Рисунок 5. Икона «Преображение Господне»
из Спасо-Преображенского собора Переславля-Залесского**



*Рисунок 6. Икона «Преображение Господне»
Благовещенского собора Московского Кремля*



Рисунок 7. Икона Новгорода и Кирилло-Белозерского монастыря, датируемая также XVI в.



*Рисунок 8. Икона Строгановской школы на тему Преображения,
созданная мастерами этой школы в XVII в.*



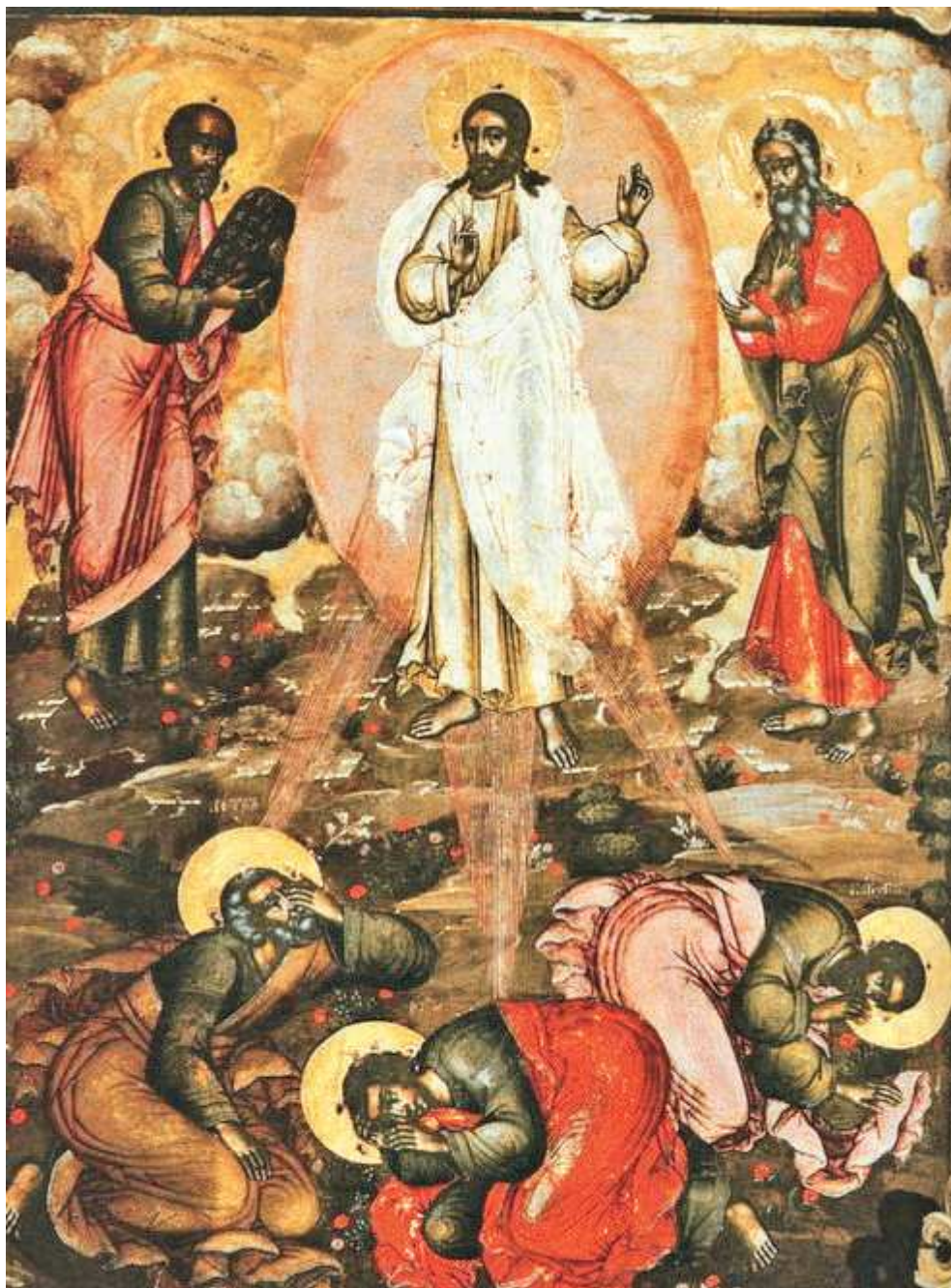
**Рисунок 9. Икона «Преображение Господа Иисуса Христа»
середины XVII века из Великого Устюга**



Рисунок 10. Икона «Преображение Господа Иисуса Христа», написанная в XVII в. в Галиче



Рисунок 11. Икона «Преображение Господа нашего Иисуса Христа», написанная в XVII веке мастерами Карелии



**Рисунок 12. Икона «Преображение Господне»
начала XVIII века из патриарших мастерских**



Рисунок 13. Икона «Преображение Господа Иисуса Христа»
конца XVIII века



Рисунок 14. Палехская икона «Преображение Господне»
начала XIX в.



Рисунок 15. Икона на сцену Преображения Господа является работой А.И. Иванова, XIX в.



Рисунок 16. Икона «Преображение Господне» архимандрита Зенона (Теодора)



Рисунок 17. Икона «Преображение Господне»
Александра Михайловича Соколова

УДК 246.5



СМЫСЛ, ЯЗЫК И ПРАВОСЛАВНЫЙ КАНОН ИКОНЫ НА ПРИМЕРЕ ОБРАЗА «РОЖДЕСТВО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ»

*Лобзова Ольга Николаевна,
преподаватель факультета церковных искусств;
Кузякина Мария Александровна,
выпускница Омской духовной семинарии*

Аннотация. Данная статья посвящена рассмотрению традиционных выразительных средств на примере образа «Рождества Пресвятой Богородицы» и соответствие образа канону. В кратком изложении описана иконография праздника и прославляемые Святой Церковью события Рождества Девы Марии. Особое внимание уделяется детальному разбору композиции, символов и их значению, уникальности иконописного языка, который раскрывает смысл иконы и подчеркивает ее особое значение в Церкви.


Ключевые слова: язык иконы, смысл, символы иконы, композиция иконы, Рождество Пресвятой Богородицы.

MEANING, LANGUAGE AND THE ORTHODOX CANON OF THE ICON ON THE EXAMPLE OF THE IMAGE «THE NATIVITY OF THE THEOTOKOS»

*Lobzova Olga Nikolaevna,
Lecturer, Department of Church Arts
Omsk Theological Seminary
Kuzyakina Maria Aleksandrovna,
a graduate of the Omsk Theological Seminary*

This article is devoted to the consideration of traditional expressive means on the example of the image of the «Nativity of the Most Holy Mother of God» and the correspondence of the image to the canon. The iconography of the feast, and the events celebrated by the Holy Church of the Nativity of the Virgin Mary, are briefly described. Particular attention is paid to a detailed analysis of the composition, symbols and their meaning, the uniqueness of the icon-painting language, which reveals the meaning of the icon and emphasizes its special significance in the Church.

Keywords: Icon language, meaning, icon symbols, composition of icons, the «Nativity of the Most Holy Mother of God».

Рождество Пресвятой Девы – начало домостроительства нашего спасения. Еще не Сам Господь Спаситель мира рождается, а Его Пречистая Матерь, не самое Солнце мира восходит уже, а только занимается предрассветная заря, как бы утренний ветер разносит во все концы мира благовест о скором появлении Солнца», – говорит Святитель Фаддей (Успенский) [9].

С древних времен Святая Церковь прославляет Божию Матерь, величает Ее Высшею без сравнения всех чинов ангельских и святых и воздает Ей особенную честь.



Согласно учению Церкви, Рождество Пресвятой Богородицы – событие не случайное. Ей была отведена важнейшая роль в реализации замысла спасения человечества. Слава Ее была предвозвещена пророками и началась еще с младенчества.

Пресвятая Дева рождается в семье праведников, и в родословии Ее немало славных мужей Ветхого Завета. Это свидетельствует о том, что появление в мир чистого Сосуда Божия было подготовлено нравственным подвигом многих предшествовавших поколений. Пресвятая Богородица Мария по линии отца происходила из царского рода, по матери – из рода архиерейского. Супруги Иоаким и Анна обладали и вещественным богатством, и богатством добродетелей. Жили они непорочно, во всем следуя заповедям Господним.

Изображения на сюжет «Рождества» известны с раннехристианского времени, иконография праздника сложилась в X–XI вв. в Византии.

С самого начала в изображениях Рождества Богородицы был важен бытописательский подход. Икона передает уклад жизни людей того времени: это появление ребенка на свет, процесс ухода за ним, а также традиция приносить матери дары. Существуют различные варианты композиции. Древнейшие изображения Рождества Богородицы не сохранились до наших дней по причине довольно длительного иконоборческого периода. Художники хранили традицию изображения этого праздника, но такое «хранение» не превращалось в механическое повторение, появлялось всегда что-то новое. Повторяемость сюжета, постоянство в изображении и неизменности идей, которые изображаются в соответствующей форме, закрепление символики иконы – это облегчает работу мастеру изобразить суть.

Канон есть критерий литургичности образа, известный принцип, позволяющий судить, является ли данный образ иконой или нет. Он устанавливает соответствие иконы Священному Писанию и определяет, в чем заключается это соответствие. Конечно, канон – это содержание и смысл образа, иконография и набор сюжетов, символика. В широком смысле иконописным каноном можно назвать часть церковного Предания, а в узком – это набор традиционных выразительных средств иконописного изображения. Данное определение канона характеризует его в нравственном аспекте как соборное художество Церкви, как «внутреннюю норму», обладающую творческим потенциалом, не косную, но подвижную. Канон характеризуется вариативностью в рамках традиции. Христианское искусство с первых веков очень символично, и символика эта не была явлением, свойственным исключительно этому периоду христианской жизни. Она неотделима вообще от церковного искусства, потому что та духовная действительность, которую оно выражает, не может быть передана иначе, чем символами.

Среди таких выразительных средств можно назвать особые способы передачи пространства и времени в иконе:

а) пространство в иконе передается средствами обратной или «сферической» перспективы и организуется при помощи нескольких основных композиционных схем, имеющих символическое значение;

б) пространство и время церковного образа литургичны, то есть погружены в вечность, где нет ни пространства, ни времени в земном значении;

в) время передается при помощи особых формул движения – канонических жестов действующих лиц, а также символики цвета, соотносимой с символикой цвета православного богослужения.

«Канон – одна из обязательных характеристик прекрасного; каноничность в той или иной мере присуща всем видам искусства всех времен и народов. Различия здесь можно наблюдать лишь в уровне каноничности, в силе и широте охвата каноном искусства той или иной эпохи того или иного культурного региона», – пишет В.В. Лепяхин [5, 133].

Можно сказать, что нравственные принципы Церкви определяют художественный язык иконы, ее формальную сторону и ее внутреннее значение – содержание.

Чтобы видимым образом изобразить святость, Церковь установила символический язык: нимб, форма, краски и линии. Эта символика указывает на то, чего непосредственно изобразить нельзя. И так она помогает открывать смотрящим ту невидимую святость, раскрывает то, чего человек достиг своим подвигом, и как он этого достиг. Канон иконописный определяет не только сюжет иконы – то, что изображается, но и то, как следует его изображать, какими средствами можно указать на присутствие благодати Духа Святого в человеке и как сообщить его состояние другим.

Отсюда и возникает особая стилистика изображения, святой человек теряет свой чувственный вид тленной плоти, одухотворяется. На иконе уже не земной человек, вернее, не портрет святого, а изображение его состояния. Как пишет Л.А. Успенский: «Слишком тонкий нос, маленький рот, большие глаза – все это условная передача состояния святого, чувства которого «утончены», как говорили в старину. Органы чувств так же, как и остальные детали – морщины, волосы и другое, – все подчинено общей гармонии образа и так же, как и все тело святого, объединено в одном общем устремлении к Богу. Все приведено к высшему порядку: в Царстве Духа Святого нет беспорядка, «ибо Бог есть Бог порядка и мира». На иконе прославленный лик. Но икона не замыкается в себе, она напротив обращается к миру» [7, 59].

Вся композиция иконы стремится погрузить нас в то, что в ней сейчас происходит, ибо там нет времени. Архитектура, расположение фигур, их «застывшее» движение, наклоны – все это участвует в центростремительном движении, внутрь к Богу.

В иконе есть свой ритм, свой композиционный строй, который, по словам Н. Тарабукина, выражал идею макрокосма, целостного в своей замкнутости и замкнутого в своем единстве. Он пишет: «С композицией неразрывно связан ритм. Икона обладает музыкальной и поэтической структурой и поэтому должна быть противопоставлена огромному большинству образцов светской живописи, которая суть проза. Поэтому в иконе ритмические повторы выполняют функцию стихотворных размеров и поэтической рифмы. Отсюда строгость композиционного строения в иконописи, не допускающего произвола, подобно строгости строк гекзаметра. Музыкальностью пронизаны движения в иконе, от человеческой фигуры до звериной. Все шествует под аккомпанемент неслышимой, но чувствуемой музыки, которая становится зримой благодаря изобразительному ритму» [8, 125].

В иконописи отсутствует пейзаж. Нельзя найти в иконе времени года или суток. На иконе «палаты», символ дома духовного, никого не скрывают, а наоборот являют, они комментируют происходящее действие, которое находится внутри дома. В окнах архитектуры темнота, черный цвет. В.С. Кутковой пишет: «Палата, явив свое нутро наружу, на первый план зрительной плоскости, больше никого и ничего не скрывает, там осталось только «небытие» [4, 112]. Черный цвет можно понимать как отсутствие действия внутри здания – это общепринятое правило для иконописцев. На иконе жизнедействие из палаты вынимается, а архитектура остается домом духовным.



Свою роль жилища она меняет на символического участника. Конечно, в связи с рассмотрением определенной иконы, есть примеры, где святой Иоаким выглядывает из высокой башенки и находится внутри (икона-таблетка из Новгородского Софийского собора, конец XV – начало XVI в., Новгородский историко-архитектурный и художественный музей заповедник) [см. рис. 1]. Фигура праведного Иоакима также стремится из палат наружу, к действию на первом плане.

Композиционным центром является ложе святой Анны. Как и в богослужебных текстах, возвеличивается святая праведная Анна, которая была бесплодна и разрешилась от своего неплодства. Подобную композицию можно наблюдать и на иконе «Рождество Христово», где фигура Богородицы является центральной. Этим подтверждается то, что Рождество Пресвятой Богородицы явилось завершающим действием человеческого рода к принятию Божества.

Взглянув на икону Рождество Пресвятой Богородицы, мы видим в особенном, присущем иконописи пространстве полную картину происходящего, икона показывает нам это событие со всех сторон. Иконе не нужна натуралистичность или подражательная система, она призвана изображать внутреннюю сущность мира, мир преобразованный. Использование обратной перспективы дает преимущество: позволяет разворачивать строения так, что открываются «заслоненные» ими детали и сцены, она расширяет информативность иконного повествования. На примере этой иконы мы видим праведного Иоакима в башенке как присутствующего при рождении Девы Марии, дом представлен зрителю целиком, и это очень важно, так как по еврейским традициям мужчина не мог появляться на женской половине дома в определенные моменты. С конца XIII в. композиция включает в себя фигуру Иоакима. Праведный Иоаким может изображаться в ожидании и в стороне от святой Анны, беседующим с ней или молящимся. Ряд исследователей высказывают мнение о том, что праведный Иоаким появляется в иконографии Богородицы под влиянием композиции Рождества Христова, где изображается Иосиф Обручник, сидящий возле пещеры. Цвет одежды святого Иоакима встречается разный. Жест праведника – открытая ладонь, обращенная к молящимся. Праведный человек открыт, в нем нет никакого лукавства, никакой тайной, злой мысли или чувства. По преданию Праведного Иоакима обвиняли в тайных грехах и поносили соотечественники, но он праведник – деяньями доказавший преданность Богу.

Главной фигурой иконы предстает Пресвятая Богородица, но Она не является центральным расположением сюжета, Ее не выделяют размером, что не характерно в иконографической традиции, и этой деталью еще раз подчеркивается высокое смирение Девы Марии.

Рождение Преподобной Богородицы Марии как соединение ветхозаветного и новозаветного времени, своего рода мост между ними – это подчеркивает велум (красный плат), перекинутый от одной башни к другой, который является характерной деталью иконы Рождества.

Существует несколько типов икон, посвященных появлению на свет Девы Марии и Ее младенческим годам [см. рис. 2, 3, 4]. Это и разное число дев – исследователи сообщают, что чем древнее икона, тем меньшее их количество, и наоборот. Одна из помощниц может даже придерживать роженицу. Различно и местонахождение святого Иоакима, он может выглядывать из башенки или изображаться рядом с колыбелью.

Интересна трактовка времени в иконе. В ней может обозначаться сразу несколько событий, например: новорожденная Дева Мария может находиться одновременно в двух местах: на руках у повивальной бабки и рядом с материнским ложем в колыбельке.

Или в иконе может присутствовать сценка «ласкание Марии», где святые родители вместе радуются рождению Младенца. И даже встречается изображение источника, из которого пьют птицы: взрослые и птенцы. Возможно, включая этот, на первый взгляд, пасторальный мотив, художник стремился сделать акцент на теме воспитания, так как птицы известны тщательной заботой о потомстве [см. рис. 5].

На иконографии ранних изводов праведная Анна полулежит или сидит – принятый тип рождества без страданий, а само ее изображение крупнее других. Лик ее выражает радость, сама Анна погружена в глубокую думу. В этой думе открывается смысл свершившегося и обретенная ею радость. Но ее рука прижата к щеке, этот жест – символ печали. Ее ложе высоко, крытое белым покровом. Белый цвет подчеркивает то, что Зачатие и Рождество Девы Марии исполнено силой благодати Духа Святого. В белых одеждах изображается и Богородица, сидящая на руках у повивальной бабки. Фигура Анны, движущиеся к ней девы, в нижней части омовение Девы Марии – их изображения обязательны на иконе не независимо от времени написания, все это создает смысловой треугольник.

Праздничная икона как бы вводит нас в семью Иоакима и Анны и делает участниками радостного события – исполнения многолетнего ожидания появления Младенца. Инок Григорий (Круг) описывает икону следующим образом: «В левой стороне иконы изображена святая Анна. Лик Ее выражает радость. Справа от святой Анны изображены служанки, несущие святой Анне еду и питье. Изображение служанок очень жизненное, является подробностью домашнего уклада Иоакима и Анны. Ниже, в правом углу иконы, изображены повивальные бабки, которые готовят воду для омовения Новорожденной. И все эти домашние подробности не бессмысленны, но становятся частью святости, неотторжимой от святого события, и свидетельствуют о том, что нет в священном событии ничего незначительного, и самое скромное участие делает присутствующих причастных общему светлому празднику. В Рождестве Божьей Матери освящаются и семейное начало, и бытовое, потому что Рождество Ее становится приготовлением встречи Великого Царя» [3, 20].

В нижней части композиции помещается сценка купания младенца Марии на фоне нежно-розового цвета [см. рис. 2, б], как и башенка слева, этот цвет обозначает душевную утонченность. Следует отметить, что одна из идей рассматриваемой иконографии – рождение ребенка – располагает к изображению бытовых подробностей. Например, служанка перед тем, как омыть Младенца Марию, проверяет рукой температуру воды, как это делают и современные женщины. Омовение младенца Марии является символом Ее чистоты и непорочности. В XI веке Богородица изображается внутри купели, без одежд и пелен, Ее обнаженные плечики виднеются в воде – а это пророчество будущего Крещения Христа и всего человечества, очищение и обновление всего человеческого рода. Та же трактовка возможна и в этом случае. Подтверждением этому служат тексты молитв, посвященных празднику Рождества Богородицы, в которых варьируется мысль о явлении в мир Богородицы – матери Спасителя мира, о будущем очищении человечества.



Священное Предание говорит, что святые Иоаким и Анна с любовью и нежностью заботились о Дочери и приглашали Ей в няньки только избранных девушек, настолько ответственно они относились к Ее воспитанию.

Происходит интересная смена акцентов со временем в теме принесения даров. Первоначально они понимаются как традиционное подношение роженице. В более ранних произведениях все девы держат подарки в руках. С XIII века в композиции появляется пустой стол, который исполняет роль декорации, указывающей на то, что действие происходит внутри дома. А вместе с ним группа идущих друг за другом девушек как торжественное ритуальное шествие, а опахала и сосуды в их руках напоминают таинственное священнодействие. За свой яркий узор эти опахала на длинных тонких шестах, возможно, являвшийся символом солнца, получили название солнечных. Сосуд в руках другой из дев напоминает ветхозаветную стамну, в которой хранилась божественная пища, манна, ниспосланная еврейскому народу с неба для пропитания в пустыне. Кувшин-стамна является одним из прообразов Богородицы.

Подобные процессы стали частью иконографии Рождества Богородицы вслед за реально существовавшей традицией поздравления византийских цариц с рождением ребенка знатными женщинами-патрицианками.

Рождество Пречистой Девы Марии – центр всего действия. Праведный Иоаким не отвернулся от новорожденной Дочери, а благоговейно следит за происходящим. Черные проемы – а это символ завершенности действия, палаты оставлены, это временное пребывание в них. Все эти диагонали, горизонты и вертикали не подчинены законам реального видения. Линии кровель, фундаментов, направленные вглубь изображения, могут сходить, расходиться, быть параллельными. Ромбовидные изображения кровель могут опускаться за стены и, напротив, вздыбливаться, и это не зависит от предполагаемого положения зрителя – он соучастник происходящего. Вот и сферическое пространство – пространство, которое окружает зрителя со всех сторон. Вся архитектурную композицию объединяет красный велум. Ярким цветом, самым заметным цветом в иконе, это цвет тепла, любви, жизни, животворной энергии. Тянущиеся ввысь кровли палат как бы тоже склоняются над людьми, их цвет сдержанный, легкий, размытый и в то же время светящийся. Свет в иконе происходит отовсюду, отблеск благодати.

В иконе отсутствует внешний источник цвета, он наоборот исходит от ликов, от одежд и фигур, из глубины – как символ святости. Вместо небесного голубого цвета у иконы золотой фон, символизирующий то, что события, созерцаемые на иконе, происходят вне определенных границ земного времени и пространства. Легкие фигуры склоняются перед совершившимся рождением, все наклонили свои головы в кротости и тишине. Зеленый позем – цвет природы и жизни, цвет юности и вечного обновления. Все физические движения доведены до минимума, их духовное состояние мы можем видеть через складки на одеждах, цвета или позы. В изображении фигур и ликов можно увидеть принцип построения «молитвенного» пространства. При внешней неподвижности и статике они исполнены внутренним движением. Весь ритм линий силуэта, взгляда увлекает зрителя в состояние сосредоточенности, тишины и молитвы.

Икона призвана изобразить невидимое, и поэтому в ней все должно быть отлично от светского искусства. Канон, традиционное изображение святых дает эту воз-

возможность иконописцам. Это уже не художник, который изображает «свое видение», а иконописец, который призван быть сам другим, не как все остальные художники. Иконописец должен трудиться над собой как над иконой, потому что и человек – образ.

Икона – не просто изображение библейских сюжетов и не просто украшение храма, икона – это молитва. Православная Церковь видит в ней зримое выражение веры. На ней изображен Сам Господь или святой человек, которому молятся. Творение иконы начинается с молитвы, пишется с нею, освящается молитвой и продолжает существовать для молитвы. Поэтому каждый этап, аспект – имеет большое значение.

После иконоборческого периода икона приравнивается к Священному Писанию и Кресту как одна из форм откровения и богопознания. Образ так же, как и богослужение, является проводником догматических определений и выражением благодатной жизни Священного Предания в Церкви. Церковь создает совершенно особую категорию образа, соответствующего ее природе, само назначение которого обуславливает его особый характер. Икона стала восприниматься как сакральный текст, и, конечно, она требует определенного навыка прочтения.

Таким образом, традиционные выразительные средства иконы или иконописный канон в узком смысле включает понятие обратной перспективы, символики цвета и композиционной формулы. Все эти принципы иконописного языка помогают сделать икону не простой картиной, а окном в потустороннюю реальность, инструментом духовного, нравственного возрастания человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи / Н.А. Барская. – М.: Просвещение, 1993. – 223 с.: ил.
2. Бобров Ю.Г. Основы иконографии древнерусской живописи. / СПб.: Мифрил, 1995. – 103 с.
3. Григорий (Круг), ин. Мысли об иконе // Издано по заказу Православного братства во имя Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, Москва, 1997. – 159 с.
4. Кутковой В.С. Краски мудрости. М., 2008. – 653 с.: ил.
5. Лепехин В.В. Икона и иконичность. СПб., 2002. – 339 с.
6. Овчинников А.Н. Символика христианского искусства. Сборник статей. М., «Родник», 1999. – 520 с.
7. Смысл икон / В.Н. Лосский, Л.А. Успенский. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет: Эксмо, 2013. – 336 с.: ил.
8. Тарабукин Н.М. Смысл иконы // М., 1999. – 223 с.
9. Фаддей (Успенский), свт. Рождество Пресвятой Богородицы. Слово Пастыря // Электронный ресурс. Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/p-uspenskij-slovo-pasturya> (дата обращения: 10.09.2019).
10. Языкова И.К. Богословие иконы. М., 1995.

Рецензент: доктор философских наук П.Л. Зайцев.



Рисунок 1. Икона-таблетка из Новгородского Софийского собора, конец XV – начало XVI в., Новгородский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

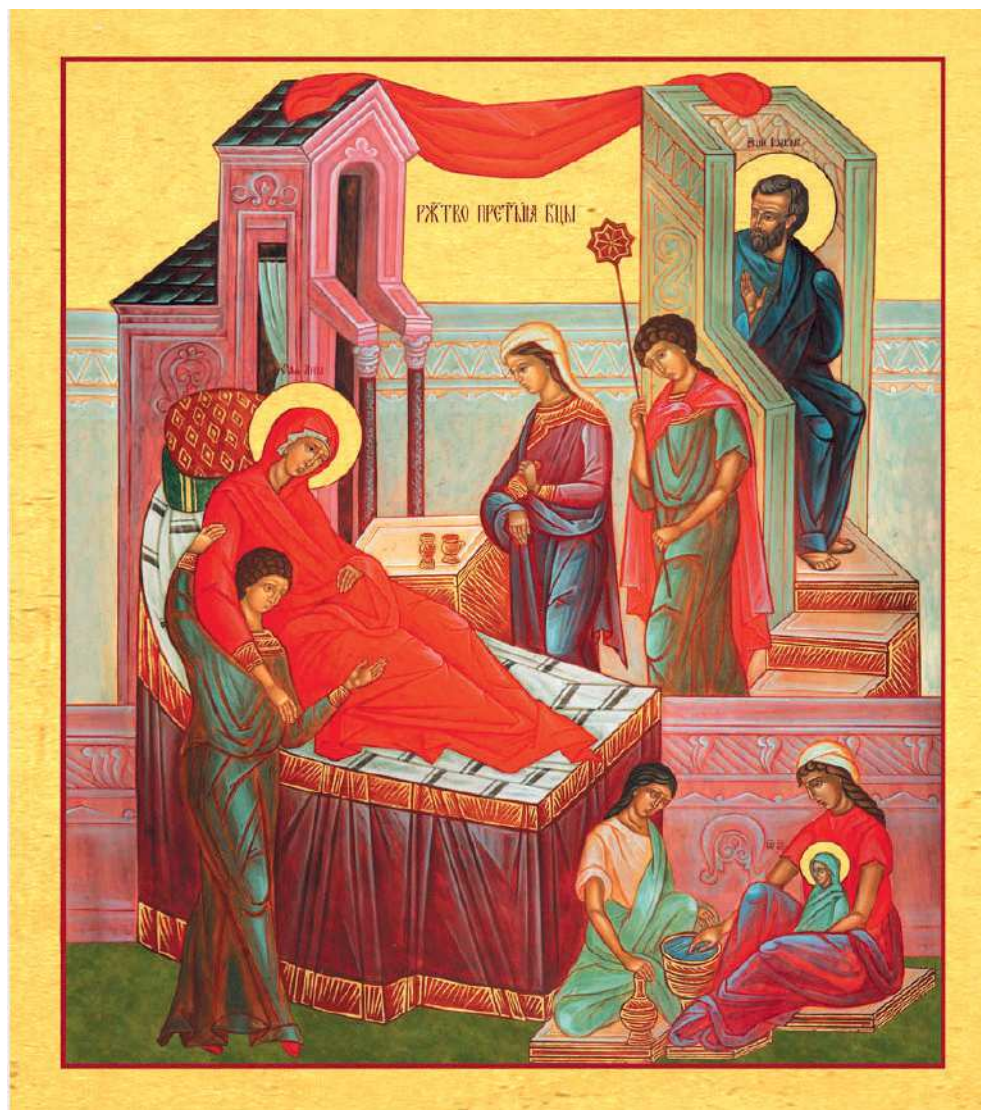
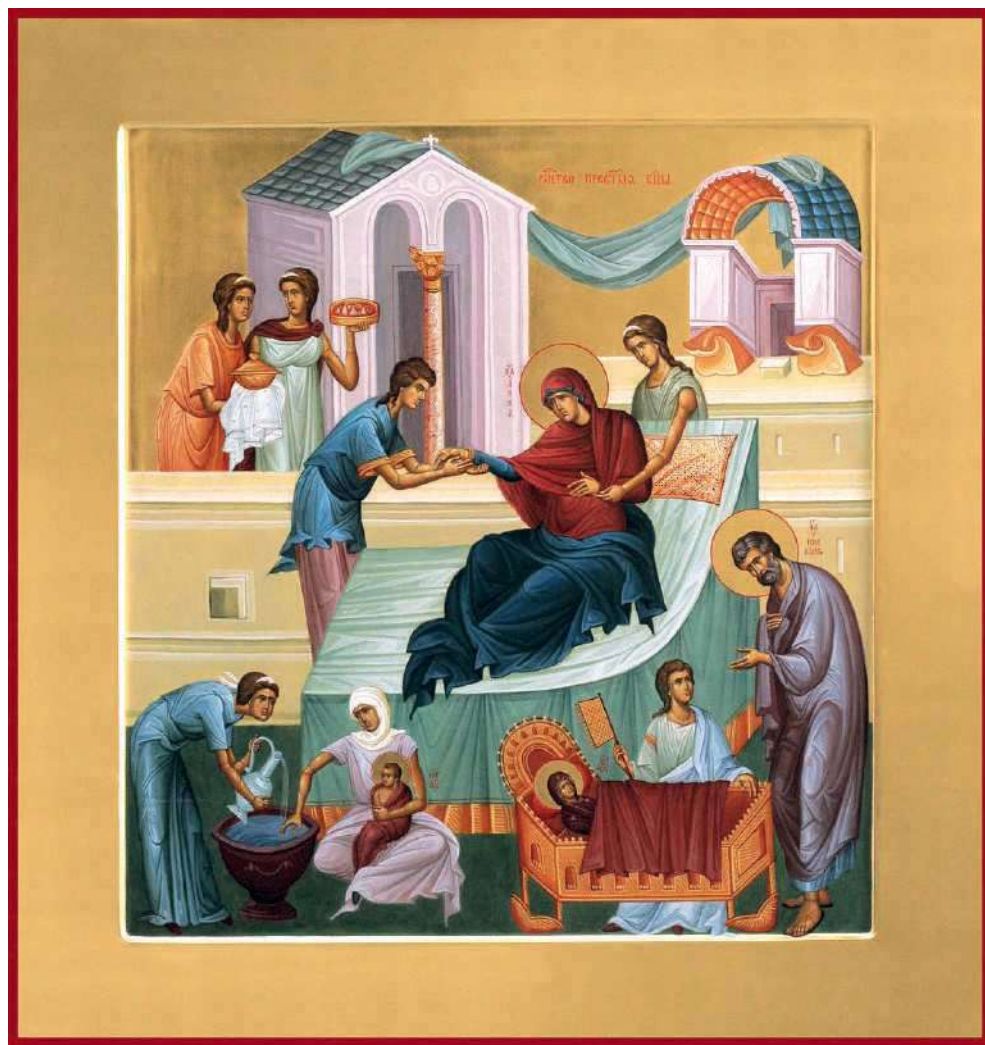


Рисунок 2-4. Иконы, посвященные появлению на свет Девы Марии и Ее младенческим годам



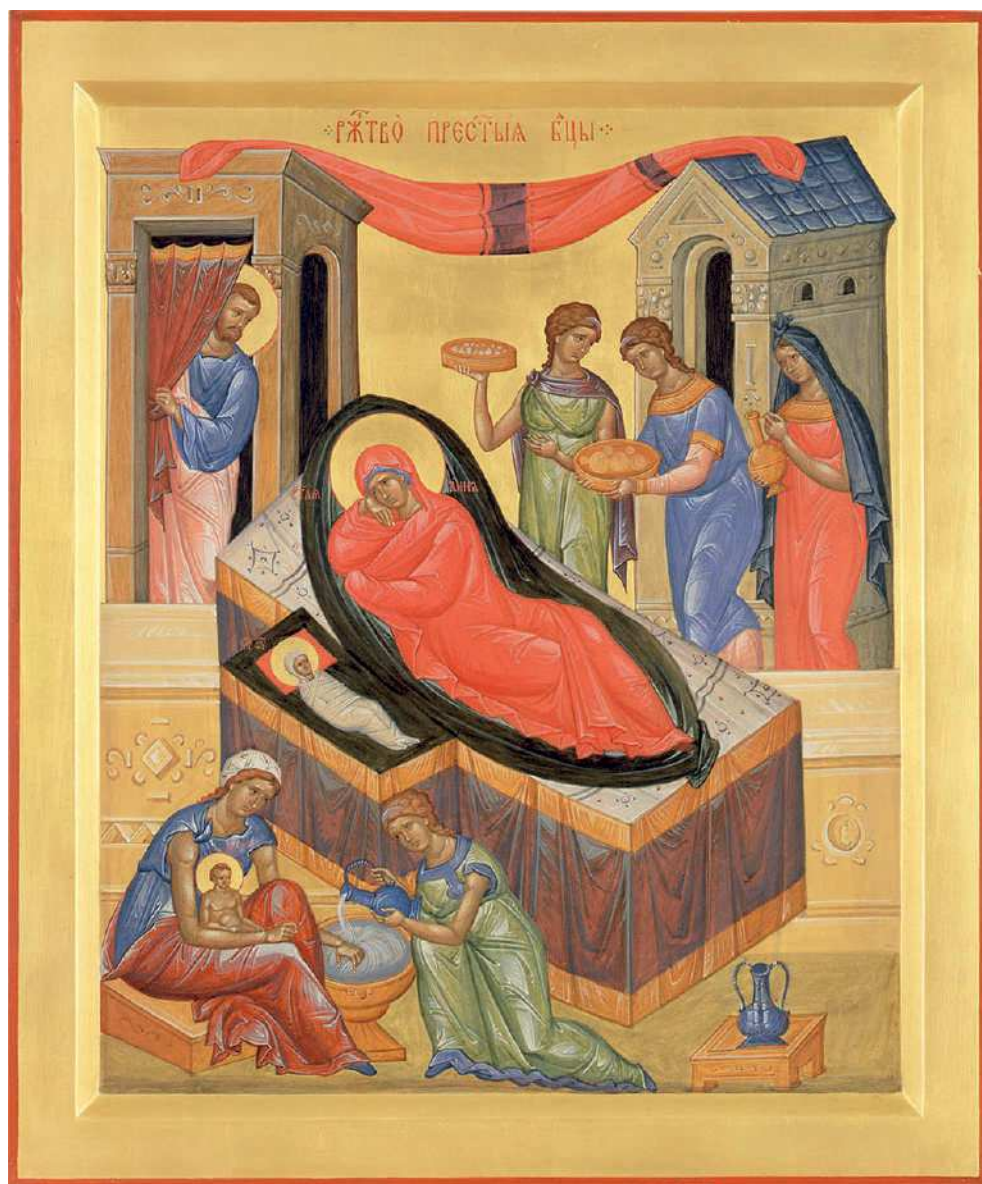




Рисунок 5. Сценка ласкания Марии, где святые родители вместе радуются рождению Младенца



Рисунок 6. *Сценка купания младенца Марии*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Митрополит Омский и Таврический Владимир (Иким), кандидат богословия, Ректор Омской духовной семинарии, omskseminaria@yandex.ru

Алексий Игоревич Лупсяков, священник, магистрант Омской духовной семинарии, aleksej-lupsyakov@yandex.ru

Алексий Петрасович Айжинас, протоиерей, магистрант Омской духовной семинарии, alex8ru@yandex.ru

Альмажали Аталлах, курсант Омского автобронетанкового инженерного института, otiu@mil.ru

Антишкин Андрей Викторович, чтец, аспирант кафедры филологии Московской духовной академии, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Московская духовная академия, antishkin.av@gmail.com

Варлакова Татьяна Вячеславовна, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков Омской академии МВД России, vvt771@yandex.ru

Вашутина Ольга Юрьевна, доцент кафедры русского языка Омского автобронетанкового инженерного института, otiu@mil.ru

Верещак Константин Владимирович, студент Омской духовной семинарии, omskseminaria@yandex.ru

Воробьева Наталия Владимировна, доктор исторических наук, доцент, проректор по научной работе Омской духовной семинарии, nat.vorobiova@gmail.com

Вячеслав Анатольевич Суховецкий, священник, преподаватель кафедры церковно-исторических дисциплин Омской духовной семинарии, руководитель комиссии Омской епархии по канонизации святых, kksom@ya.ru

Данилов Вячеслав Леонидович, к.и.н., доцент, первый проректор Омской духовной семинарии, dv76@mail.ru

Димитрий Владимирович Олихов, протоиерей, кандидат богословия, кандидат исторических наук, декан богословско-пастырского факультета Омской духовной семинарии, olikhovd@inbox.ru

Домашова Юлия Валерьевна, кандидат педагогических наук, старший преподаватель Омской духовной семинарии, juwd@mail.ru

Иванова Мария Владимировна, магистрант Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, meru.ivan@mail.ru

Колесников Сергей Александрович, доктор филологических наук, профессор Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью), Белгородского юридического института МВД им. И.Д. Путилина, skolesnikov2015@yandex.ru

Коломникова Елена Николаевна, библиотекарь Омской духовной семинарии, elkolomsk@yandex.ru

Константин Борисович Беспалов, священник, магистрант Омской духовной семинарии, omskseminaria@yandex.ru

Коптева Элеонора Ивановна, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой литературы и культурологии Омского государственного педагогического университета, eleonora_kopteva@mail.ru

Корнейчук Александр Николаевич, курсант Омского автобронетанкового инженерного института, otiu@mil.ru

Кузякина Мария Александровна, выпускница Омской духовной семинарии, ivanK1988@yandex.ru

Лаухина Светлана Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент Омского автобронетанкового инженерного института, otiu@mil.ru

Лобзова Ольга Николаевна, преподаватель факультета церковных искусств Омской духовной семинарии, lon.68@mail.ru

Логинов Игорь Евгеньевич, курсант Омского автобронетанкового инженерного института, otiu@mil.ru

Павел Александрович Ефремов, священник, аспирант кафедры Церковной истории Московской Духовной Академии, temple.87@gmail.com

Сергий Владимирович Голубцов, священник, кандидат богословия, докторант аспирантуры и докторантуры имени Кирилла и Мефодия РПЦ Московского патриархата,

Сингх Созонт Сукхдевович, студент магистратуры Исторического факультета ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», sozont@inbox.ru

Синяков Олег Витальевич, магистр религиоведения, КГУ «Центр общественного развития и информации», г. Петропавловск, Республика Казахстан, Olegsinyakov85@mail.ru

Стефан Валерьевич Даниленко, священник, руководитель сектора Научно-ис-

следовательских проектов и специальных программ в Издательском Совете Русской Православной Церкви, danilenkostepan@gmail.com

Тарасевич Тамара Михайловна, кандидат филологических наук, доцент Омской духовной семинарии, tmt23@yandex.ru

Фесенко Ольга Петровна, доктор филологических наук, доцент, профессор Омского автобронетанкового инженерного института, olga.fesenko2015@yandex.ru

Хамайдех Ибрагим, курсант Омского автобронетанкового инженерного института, otiu@mil.ru

Чернышева Нина Юрьевна, кандидат филологических наук, доцент Барнаульской духовной семинарии, ninjur@mail.ru

Шаменов Бекзат Мухтарович, курсант Омского автобронетанкового инженерного института, otiu@mil.ru

СВЕДЕНИЯ О РЕЦЕНЗЕНТАХ

Воробьева Наталия Владимировна – доктор исторических наук, доцент, проректор по научной работе Омской духовной семинарии, nat.vorobiova@gmail.com

Данилов Вячеслав Леонидович – кандидат исторических наук, доцент, первый проректор Омской духовной семинарии, dv76@mail.ru

Зайцев Павел Леонидович – доктор философских наук, профессор, декан факультета теологии, философии и мировых культур Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, zaitsevpl@rambler.ru

Иерей Михаил Морозов – преподаватель Омской духовной семинарии, mmorozov@list.ru

Протоиерей Димитрий Олихов - кандидат богословия, кандидат исторических наук, декан богословско-пастырского факультета Омской духовной семинарии, olikhovd@inbox.ru

Фесенко Ольга Петровна - доктор филологических наук, доцент, профессор Омского автобронетанкового инженерного института, olga.fesenko2015@yandex.ru

ПУБЛИКАЦИОННАЯ ЭТИКА

1. Оформление в соответствии с ГОСТом 7.0.5.-2008 «Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу...» и Российского индекса научного цитирования.

2. На титульном листе иметь: аннотацию (не более 3-5 предложений) и ключевые слова (не более 10-15) на русском и английском языках, сведения об авторе – ФИО, ученая степень, ученое звание, место работы, телефон и адрес электронной почты.

3. Объем научной статьи – от 0,5 до 1 п.л., кегль 14, интервал – 1, шрифт Times New Roman, отсылки к цитируемым источникам и примечания оформляются во внутритекстовых сносках в квадратных скобках, список литературы оформляется в алфавитном порядке, греческие символы набираются прямо, латинские – курсивом, при использовании специальных шрифтов (санскрит, греческий, церковно-славянский и т.п.) данная шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.

4. Объем тезисов – до 0,3 п.л., кегль 14, интервал – 1, шрифт Times New Roman. Требования к оформлению идентичны с требованиями к оформлению научных статей (см. п. 3).

5. Работа должна содержать достаточно деталей и библиографических ссылок для возможного воспроизведения. Авторы должны ссылаться на публикации, которые имеют значение для выполнения представленной работы.

6. Статья сопровождается рецензией кандидата или доктора наук, в которой отражен вклад автора в решение научных проблем, содержится всесторонний анализ научных и методических достоинств и недостатков.

7. Решение о публикации работы принимается на основании внутренней экспертизы с учетом актуальности тематики и значимости НИР.

8. Редакция оставляет за собой право вносить в рекомендованные к печати материалы редакционную правку.

9. Рекомендованные статьи печатаются бесплатно и без авторского вознаграждения.

10. Приоритетными для журнала считаются исследования, выполненные на региональном, российском материале, раскрывающие специфику православного духовного наследия. Приветствуется публикация источников.



ЗАМЕЧЕННЫЕ НЕТОЧНОСТИ:

№ 1 (6)

С. 4, 153

Напечатано:	Читать:
Олег Владимирович Филиппов	Олег Вячеславович Филиппов