



# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Ежегодный научный журнал*

*Основан в 2015 году*

Смоленск 2016

ББК 86.37я5  
Т 33

Главный редактор митрополит Смоленский и Рославльский Исидор  
Редколлегия:  
иеромонах Рафаил (Ивочкин) (ответственный редактор)  
Игумен Тарасий (Ланге)  
Протоиерей Георгий Урбанович  
Иерей Олег Ребизов  
Т.А. Матаненкова  
А.М. Ильина  
Л.Н. Урбанович

Т 33 Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии: ежегодный научный журнал. – Смоленск: Свиток, 2016. – 144 с.

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

ISSN 2415-3591

© Смоленская Православная  
Духовная Семинария, 2016  
© Оформление. «Свиток», 2016

# СОДЕРЖАНИЕ

## Теологические исследования

---

- ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ УРБАНОВИЧ (УРБАНОВИЧ Ю.Я.)**  
Баптистерии и купели в североафриканской христианской традиции IV–VI вв. . . . . 7
- ИЕРЕЙ ОЛЕГ РЕБИЗОВ (РЕБИЗОВ О.Г.)**  
Вопрос о торгово-экономических и культурных связях Финикии и о. Кипр в контексте истории Древнего Ближнего Востока конца II – сер. I тыс. до н. э. . . . . 14
- ИЕРЕЙ АНДРЕЙ ВОЛКОВ (ВОЛКОВ А.С.)**  
Управление провинциями Римской империи в эпоху первых апостольских миссий в I веке н. э. . . . . 26
- КАЗАКОВ М.М.**  
Отношения восточных церквей с Римом и западными церквями по письмам св. Василия Великого . . . . . 33
- ПРОТОИЕРЕЙ АНДРЕЙ МЕЛЬНИЧУК (МЕЛЬНИЧУК А.А.)**  
Прообразовательное значение ветхозаветных жертвоприношений . . . 42
- ДИАКОН ПЕТР ГАЛАНЮК (ГАЛАНЮК П.П.)**  
Особенности становления жанра надгробной речи в христианской традиции . . . . . 54
- ИЕРОМОНАХ РАФАИЛ (ИВОЧКИН) (ИВОЧКИН Д.А.)**  
Свирколуцкий Богородичный мужской монастырь: из истории монашества в Смоленской епархии . . . . . 61
- БЕСПАЛЕНКО Е.Д.**  
Труд И.П. Сперанского о благотворителях Смоленского края как источник по истории храмостроительства. . . . . 69
- МИРОНОВИЧ А.В.**  
Ликвидация унии на территориях Польского королевства. . . . . 74

# ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

ЧМЕЛЕВА Е.В.

Концепции религиозного воспитания детей в России  
конца XIX – начала XX вв. . . . . 85

УРБАНОВИЧ Л.Н.

К дискуссии о теологии в научном и образовательном  
пространстве . . . . . 95

ИЛЬИНА А.М.

Формирование ценностных ориентаций школьников  
в процессе подготовки выпускников к экзаменационным  
сочинениям . . . . . 103

ЗЫБИНА Т.М.

Лингвометодические основы обучения аггонимам . . . . . 114

ДЕНИСОВА Л.П.

В поисках утраченного (на материале произведений А.Л. Маркова). . . . . 120

Сведения об авторах . . . . . 135

Информация . . . . . 137

# CONTENTS

## THEOLOGICAL RESEARCH STUDIES

---

- FR. GEORGE URBANOVICH (URBANOVICH YU. YA.)  
The baptistry and baptismal font in the North African Christian  
tradition in the IV–VI centuries . . . . .7
- FR. OLEG REBIZOV (REBIZOV O. G.)  
The question of trade-economic and cultural relations of Phoenicia  
and Cyprus in the context of the history of the Ancient Near East,  
the end of the II – midl. I millennium BC. . . . .14
- FR. ANDREW VOLKOV (VOLKOV A.S.)  
Provincial government of Roman Empire in the era of the first apostolic  
missions in the I century BC. . . . .26
- KAZAKOV M. M.  
Relationships of the Eastern Churches with Rome and  
the Western Churches with reference to the letters of St. Basil the Great. . . 33
- FR. ANDREI MELNICHUK (MELNICHUK A.A.)  
Patristic understanding of the Old Testament sacrifices . . . . . 42
- DEACON PETER (GALANYUK P.P.)  
Features of formation of funeral oration genre in the Christian tradition . . .54
- MONK RAPHAEL (IVOCHKIN D. A.)  
Svirkolutskii Marian friary: the history of monasticism  
in Smolensk diocese . . . . .61
- BESPALENOK E.D.  
The work of I.P. Speranskii about benefactors of Smolensk region  
as a source on the history of church building . . . . . 69
- MIRONOVICH A.V.  
Liquidation of the Union on the territories of the Kingdom of Poland . . . .74

## HUMANITIES

---

CHMELEVA E. V.	
K. The concept of religious education of children in Russia in the late 19th and early 20th centuries. . . . .	85
URBANOVICH L. N.	
To the discussion on theology in the scientific and educational space . . .	95
ILINA A.M.	
Formation of valuable orientations of schoolboys in the course of preparation of graduates for exam essays . . . . .	103
ZIBINA T. M.	
Linguistic and methodological bases of teaching agionims . . . . .	114
DENISOVA L. P.	
In Search of the Lost (On a material of works by Markov A.L.) . . . . .	120
Information about the authors. . . . .	135
Information. . . . .	137

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2016. С. 7–13*

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

## БАПТИСТЕРИИ И КУПЕЛИ В СЕВЕРОАФРИКАНСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ В IV–VI ВВ.

Ключевые слова: Северная Африка, крещение, базилика, термы, бассейн, баптистерий, купель, гробница.

В статье рассматривается вопрос литургического использования воды в раннехристианской традиции. Затрагивается вопрос зависимости внешних форм раннехристианских баптистериев и купелей для омовения от конструкции бассейнов терм и нимфеумов греко-римского периода. В качестве материала для изучения предлагается описание руин храмов и баптистериев в зонах археологических исследований Северной Африки (Тунис, Алжир, Ливия). Эти архитектурные объекты позволяют с большой долей достоверности говорить о внешних и внутренних особенностях церквей и баптистериев, построенных в IV–VI вв., так как последние перестройки датируются VII веком.

Для истории христианской архитектуры очевидным является факт зависимости внешних форм раннехристианских построек от экстерьера публичных зданий греко-римского периода. Базиликальная конструкция храмов, нартекс, открытый колоннадный двор (атриум или перистиль) с водным источником являются типичными вплоть до VI века и это подтверждается многочисленными археологическими исследованиями. Значительно сложнее говорить о внутреннем устройстве раннехристианских построек, так как в ходе исторического развития интерьер церквей менялся порой до неузнаваемости как стилистически, так и идейно. В данном контексте несомненный интерес представля-

ют руины раннехристианских храмов и баптистериев в зонах археологических исследований Северной Африки (Тунис, Алжир, Ливия), так как позволяют с большой долей достоверности (последние перестройки датируются VII веком) говорить о внешних и внутренних особенностях церквей и баптистериев, построенных в IV–VI вв.

В римском мире бассейны, ванны и фонтаны различных форм и видов – прямоугольные и овальные, личные и общественные – были не только основными источниками потребления воды, но и частью культурной жизни греко-римского общества [2, с. 562]. Их простые функциональные формы претерпевали очень незначительные изменения с течением времени. Круглые и октагональные очертания купелей в атриумах базилик являются, скорее всего, рецепцией римских традиций на христианской почве. Археологические раскопки свидетельствуют, что в структуру больших христианских (епископских) комплексов включались элементы терм (Суфетула и Булла Региа в Африке, Саламин на Кипре, Ефес в Малой Азии), что говорит и о преемственности традиции, и о заботе о духовной и телесной чистоте паломников и прихожан. Примечательно, что термин «baptisterium», являющийся производным от евангельского «βάπτισμα» (погружение), в античном словоупотреблении дважды использовал Плиний, описывая ванны для полного погружения в римских термах [8].

В римских термах все виды отдыха и принятия водных процедур были тщательно продуманы и соответственно архитектурно оформлены. Октагональное помещение баптистерия в Карфагене (епископальная базилика Carthagenna) определенно имеет сходство с горячим залом (caldarium) комплекса римских терм Антонина, находящихся в непосредственной близости от епископального комплекса; трилистная (triconch) капелла Damous el Karita и другие подобные североафриканские конструкции могли также быть внешне заимствованы из трехсоставных помещений терм [15, p. 94].

Существуют и более наглядные примеры, когда происходило не только заимствование внешних форм, но прямое обращение отдельных помещений римских терм в баптистерии, например, малый бассейн (balnea) римских терм в Цимез (Cimiez) стал баптистерием, а холодный бассейн (frigidarium) терм в Мактаре был обращен в базилику [18, p. 145, fig. 83].

Подобные случаи не являются единичными, они характерны для христианизации всего пространства Римской империи. Трудно сказать, насколько серьезную трансформацию претерпевала конструкция терм, скорее всего, изменения вносились в интерьер здания или помещения, обращенного в церковь или баптистерий. На внешней же части появлялась выразительная христианская символика, например, изображение креста на ключевых сегментах арочных сводов, как было сделано в горячем зале (caldarium) римских терм Иераполя Фригийского, обращенном в V–VI веках в церковь святого Филиппа [14].

Археологически доказано, что в баптистерии обращались и нимфеумы на центральных площадях и улицах античных городов. Руины нимфеума (городского бассейна с колоннадой и фонтанами) в Лаодикии, посвященного Изиде



и находившегося на центральной площади города, указывают, что в IV–V вв. он был перестроен и использовался как церковь (баптистерий) [11, с. 223–224]. На христианскую принадлежность здания указывают большие каменные панели с вырезанными крестами, установленные по периметру прямоугольного бассейна здания.

Обращение языческих публичных построек и помещений в церкви и баптистерии, скорее всего, не было связано с недостатком помещений для христианских богослужений, это могло быть частью общехристианской программы десакрализации всех аспектов языческой жизни. Церковь создавала тем самым некую идеологическую платформу, наглядно демонстрируя бессилие язычества и его пантеона богов или покровителей (термы всегда имели посвящение какому-либо богу или императору). В качестве примера можно привести эпизод из жития свт. Иоанна Златоуста, о котором обычно умалчивают в связи с трудностью его оценки с точки зрения современного христианского взгляда на сакральное пространство. Когда в марте 404 года, перед Пасхой, императором Аркадием святителю было запрещено входить в церкви Константинополя (конфликт с императрицей Евдоксией), он со всеми верными ему архиереями, священниками и паствой перешел в главные термы Константинополя и совершал Пасхальное богослужение с крещением оглашенных и Евхаристией прямо у бассейна.

«... пресвитеры Иоанна, собрав народ в общественных банях, которые прозывались Констанциевыми, совершали бдение, одни – читая Священное Писание, другие – крестя оглашенных, как и подобало ради Пасхи» [3].

«... Царь объявил Иоанну, что он не может войти в церковь, потому что осужден двумя Соборами. Таким образом, Иоанн остался отлученным и с того времени никогда не входил в церковь. Поэтому и все преданные ему немедленно удалились из церкви и праздновали Пасху в общественных банях, называемых Константиновскими. Вместе с ними было много епископов, пресвитеров и других людей церковного чина...» [9].

Анализ результатов археологических раскопок и сохранившиеся памятники раннехристианской архитектуры свидетельствуют о широком и разнообразном использовании воды в христианской традиции: в баптистериях, купелях, фонтанах, чашах, колодцах и цистернах. Атриумы с фонтанами и купелями для омовения были характерны для всей раннехристианской архитектуры<sup>1</sup> [4, с. 351]. Древний, несомненно, дохристианский обычай устанавливать источники перед храмами упоминал Исидор Севильский (Этимологии, XV. 4): «Древние называли святилищами (*delubra*) храмы, имеющие при себе источники, в которых омывались перед входом. Называются же они святилища (*delubra*) от омовения (*diluendo*)».

---

<sup>1</sup> «... Впрочем, вошедшему через ворота внутрь он не позволил сразу же вступать в святилище нечистыми и неомытыми ногами, но, оставив между храмом и воротами ограды весьма большое место, украсил его со всех сторон четырьмя полукруглыми портиками и придал ему вид четырехугольника, поддерживаемого везде колоннами...Здесь, напротив храма, поместил он символы святого очищения, т. е. устроил источники, обильно дающие воду для омовения вступающим в церковный двор».

Люди, вступая в священное пространство храмов, кладбищ или паломнических центров, должны были пройти процедуру определенного ритуального омовения. Папа Лев I (440–461) построил источник перед базиликой в Остии и начертал на нем надпись:

«Вода омывает нечистоту тела, вера же изгоняет  
и очищает грехи в душах, предавая их забвению.

Всякий, входящий в святилище Павлово, почитая его заслуги,  
омой с молитвой руки твои.

Омоет долгие немощи струение воды,  
которое извергается для тебя в исполненной купели.

Заботливо данной пастырям стараниями Льва.

Она дарует овцам Христовым щедрые потоки» [20, р. 127–128].

Североафриканские базилики ввиду своего особого двухапсидного устройства не могли конструктивно иметь атриум. Три базилики Карфагена (*Damous el Karita*, св. Киприана и *Bir el Knissia*) имели атриумы, в чем-то сходные с подобными помещениями христианских храмов Италии или Малой Азии. Существенным отличием являлось то, что эти базиликальные структуры, отделенные от главного пространства храма и получившие вид атриума в византийский период, были наполнены гробницами мучеников, святых или уважаемых христиан. Такие североафриканские атриумы оказывались идеальным местом для паломников, которые перед началом богослужения могли почтить память мучеников и святых и привести себя в порядок после дальней дороги, совершив омовение [16, р. 883].

Безусловно, основное использование воды происходило во время Таинства Крещения, поэтому археологическое изучение этого аспекта жизни раннехристианских общин представляет наибольший интерес для исследователей. Следует сразу указать, что баптистерий в IV–VI веках мог быть устроен только в архиерейской церкви, так как в это время лишь епископ совершал Таинство Крещения. Тертуллиан говорил [10], что пресвитеры и диаконы могут совершать крещение, но «*non sine episcopi auctoritate*», что следует понимать в том смысле, что епископ предстает при совершении приема в Церковь, когда пресвитеры совершают крещение [1, с. 39]. Киприан Карфагенский подтверждает эту традицию, обобщая ее в рамках всей североафриканской Церкви: «У нас соблюдается обычай, чтобы крещаемые представлялись предстоятелям Церкви и через нашу молитву и возложение рук получали Духа Святого и восполнялись Господним знамением» [5]. Даже в V–VI веках, когда повсеместно происходило стремительное строительство христианских храмов, епископская церковь продолжала оставаться «крещальной», т. е. церковью, в которой осуществлялся прием в общину и совершителем Таинства по-прежнему оставался епископ. Эта практика стала претерпевать изменения только к VII веку, т. е. ко времени Трулльского собора (59-е правило) [7, с. 100].

Изучая устройство и структуру различных баптистериев, необходимо рассматривать их в контексте всего комплекса зданий кафедральной базилики, так как совершение Таинства предусматривало не только наличие епископа и

духовенства, но и целой многофункциональной системы по работе с оглашенными. Литературные памятники IV–V веков свидетельствуют [13, с. 46–48], что принятию Таинства Крещения предшествовала многолетняя катехизация, которая предполагала наличие целого штата учителей веры при кафедральной церкви. Баптистерий, построенный одновременно с главным зданием или находившийся внутри него, указывал на изначально высокий статус базилики, если же баптистерий был пристроен к церкви позднее, это означало приобретение данной церковью кафедрального значения. Если в каком-то городе (за исключением, конечно, столицы региона) было более одного баптистерия, это, скорее всего, свидетельствовало о существовании альтернативной церковной структуры во главе с епископом (донатисты, вандалы-ариане).

Результаты археологических исследований в различных регионах бывшей Римской империи, в том числе и Северной Африке, свидетельствуют, что архитектурно баптистерий устраивался по аналогии с главным алтарем храма [17, р. 140]. Помещение баптистерия всегда отделялось, как сакральное, от других частей храма и располагалось либо рядом с алтарем, либо в отдельной пристройке [18, р. 76]. Архитектурно баптистерий строился как храм в миниатюре: порой как базилика с выраженными нефами, а иногда как октагональный храм с колоннадой, обязательно с апсидой в одном направлении с главным алтарем. Купель баптистерия, как и главная святыня храма – алтарь, всегда окружалась колоннадой, поддерживающей балдахин или киворий. Наиболее интересными и изученными являются руины баптистериев в базиликах Карфагена (Carthagenna, Dermech I и Damous el Karita) и Суфетулы (Jucundus, Vitalis, Pretre Servus) [12].

Погружение в воду в купель баптистерия во время Таинства Крещения принципиально отличалось от омовения, совершаемого в атриуме христианского храма, и внутренне, и внешне. Кирилл Иерусалимский в своих тайноводственных беседах писал: «Через это действие вы умерли и родились, и вода спасения была для вас одновременно гробницей и материнской утробой» [6]. Анализ археологических раскопок говорит о том, что древнейшие купели (IV–V вв.) баптистериев имели круглую форму и изображали утробу нового рождения (Сирия, Алжир, Тунис, Ливия). Это являлось символикой праздника Богоявления и богословием ап. Иоанна. «Кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3, 5). На рубеже V–VI вв. крещальные купели приобретают прямоугольную форму и ступени с противоположных сторон. Крещаемые входили в воду с одной стороны и после погружения выходили из воды с другой стороны, тем самым через погружение изображая смерть, а через восстание из воды – возрождение в качестве новой твари. Это символика крещения как смерти восходит к богословию ап. Павла: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6, 3–4). Начиная с византийского периода именно эта символика у церковных писателей и архитекторов становится преобладающей.

Археологические и литературные сведения о ранних крещальных купелях, которыми мы располагаем, говорят о том, что в основном они не были рассчитаны на погружение. В некоторых случаях погружение было возможно, но, как правило, вода достигала лишь пояса крещаемого [12, с. 146–152]. Поэтому наиболее распространенным способом был такой, когда крещаемый стоял в воде, а тот, кто крестил, поливал ему воду на голову. Большинство баптистериев были прямоугольной или крестовидной формы, что обозначало смерть и погребение Христа, или же круглой или восьмиугольной, что обозначало утробу. Самые ранние формы просто воспроизводили внешние формы бассейнов в римских термах.

Анализ результатов археологических раскопок и литературных источников свидетельствует, что к VI веку язычество в основных своих архитектурно-идейных формах было преодолено. К этому времени зародилась школа христианского зодчества, основанная на лучших античных традициях, и стало возможным построение зданий (мартириумов, баптистериев, базилик), отражающих в архитектуре сформировавшееся христианское мировоззрение.

#### Литература

1. Афанасьев Н. Вступление в Церковь. М., 1993.
2. Всеобщая история архитектуры. В 12 т. Т. 2. Архитектура античного мира (Греция и Рим). М., 1972.
3. Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, Римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста, IX. URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology> (дата обращения: 12.04.2016).
4. Евсевий Памфил. Церковная история. X, 37–44. 351 с.
5. Киприан Карфагенский. Письма о духовной жизни. М., 2008.
6. Кирилл Иерусалимский. Тайноводственные беседы 2, 4. URL: <http://kateheo.ru/library/fathers-texts/kirill-ierusalimskii-svt-pouchenija-oglasitelnye-i-ta#node-577264247f86> (дата обращения: 11.02.2016).
7. Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М., 1993.
8. Плиний Младший. Письма. Книга 5. 6. 25. URL: <http://coollib.com/b/124551/read> (дата обращения 03.04.2016).
9. Сократ Схоластик. Церковная история. VI. 18. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/History\\_Church/Sholastik/13.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Sholastik/13.php). (дата обращения 15.04.2016).
10. Тертуллиан. De baptismo, XVII. URL: [http://www.tertullian.org/russian/de\\_baptismo\\_rus.htm](http://www.tertullian.org/russian/de_baptismo_rus.htm) (дата обращения 23.04.2016).
11. Урбанович Г., прот. Семь церквей Апокалипсиса. Церковно-археологический очерк. Смоленск, 2011. 264 с.
12. Урбанович Г., прот. Становление и развитие североафриканской христианской архитектуры. Смоленск, 2013. 200 с.
13. Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. М., 1992.
14. Andria F.D. Hierapolis of Phrygia an archaeological guide. Istanbul, 2007.
15. Chaouali M. Bulla Regia, The royal Bulla. Tunis, 2010.
16. Cintas J., Duval N. Le martyrium de Cincari et les martyria triconques et tйtraconques en Afrique // Мйlanges de l'Ecole franзаise de Rome. Antiquitй. 1976. Vol. 88, No. 2.

17. Courtois Ch. Baptistire dйcouvert au Cap Bon (Tunisie) // Comptes-rendus des sйances de l'Acadйmie des inscriptions et belles-lettres. 1956. Vol. 100, No. 2.

18. Duval N. Les йglises africaines a deux absides. Recherches archйologiques sur la liturgie chrйtienne en Afrique du Nord. Recherches archйologiques a Sbeitla 1: Les Basiliques de Sbeitla a deux sanctuaires opposйs. Basiliques I, II et IV. Paris, 1971.

19. Duval N., Baratte F. Les ruines de Sufetula Sbeitla. Tunis, 1973.

20. Nouvelle Encyclopedie Theologique. Tome douzieme. Dictionnaire D'Archeologie sacree. Tome second. Paris, 1852.

*Fr. George Urbanovich  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE BAPTISTERY AND BAPTISMAL FONT IN THE NORTH AFRICAN CHRISTIAN TRADITION IN THE IV–VI CENTURIES

Key words: North Africa; baptism; the Basilica; therms; pool; baptistery; baptismal font; tomb.

The article discusses the issue of the liturgical use of water in early Christian tradition. It addresses the question of the dependence of external shapes of early Christian baptisteries and washing basins on construction of baths and pools of nympheums in Greco-Roman period. As a material for the study, there offered a description of the ruins of temples and baptisteries in zones of archaeological research in North Africa (Tunisia, Algeria, Libya). These architectural features allow to state with a high degree of confidence about the external and internal features of the churches and baptisteries, built in the IV–VI centuries, since the last adjustment date from the VII century.

## ВОПРОС О ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ ФИНИКИИ И О. КИПР В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ДРЕВНЕГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА КОНЦА II — СЕР. I ТЫС. ДО Н. Э.

Ключевые слова: Кипр; Ливан; восточное Средиземноморье; финикийцы; ханаанеи; мореплавание; медь; ливанский кедр; пурпур; Библия; Китион; Астарта, Мелькарт.

В статье показана значимость изучения вопроса о торгово-экономических и культурных связях Финикии и о. Кипр в процессе реконструкции исторических процессов Восточного Средиземноморья в конце II — сер. I тыс. до н. э. Определено влияние Финикийской цивилизации на население Кипра в культуре, искусстве, религии и архитектуре. Обосновывается значимость торгово-экономических и культурных связей Кипра и Финикии для реконструкции исторического процесса Древнего Ближнего Востока.

В вопросе понимания развития исторического процесса Древнего Ближнего Востока значимую роль играет исследование двух важнейших для данного региона очагов цивилизации — Финикии и Кипра. Формирование и функционирование данных территорий проходило при постоянных связях и многообразном взаимодействии основных его регионов — Греции, Анатолии, Египта и Месопотамии. В этом сложном процессе Кипру и Финикии принадлежала особая роль. Они располагались на перекрестке основных торговых дорог, связывающих все указанные регионы, тысячелетиями являясь ареной борьбы за контроль над этими путями.

Нет ничего удивительного в том, что взаимоотношения населения двух известнейших для Восточного Средиземноморья регионов были достаточно развиты уже в глубокой древности. Восточная оконечность Кипра находится менее чем в 100 километрах от Рас-Шамры, ближайшей точки на побережье Сирии.

Общепризнанно, что, начиная с VIII тыс. до н. э., мы можем говорить о появлении первых признаков развития цивилизации на Кипре. Географическое происхождение первых киприотов, населявших остров, до сих пор до конца не выяснено. Из проведенных исследований следует, что в то время Кипр был населен единым смешанным средиземноморским племенем, имеющим много общего с народами, проживавшими в Малой Азии и Сирии [1, с. 3]. К данному периоду относится появление древнейшего островного поселения Хирокития,

основание которого датируется учеными около 7000 г. до н. э. [7, с. 11], расположенного недалеко от современного города Ларнака.

Несомненный прогресс развития островной цивилизации связан с началом использования меди — одного из важнейших экспортных материалов Кипра. Начало меднокаменного века для острова начинается около 3900 г. до н. э., а завершается около 2500 г. до н. э. [10, с. 19]. Использование металлов как сырья для производства орудий труда привело к революции культурного развития Кипра на многих уровнях, от совершенствования погребальных обрядов, до появления новых видов керамики и религиозных традиций.

Главной характеристикой этой эпохи является постоянная добыча меди, запасы которой были крупнейшими в районе бассейна Средиземного моря и Ближнего Востока, и развитие металлургических приемов и методов ее обработки. Медь начинают смешивать с оловом для получения более жесткого и прочного сплава — бронзы. Открытие этого нового материала повлекло за собой бурное экономическое и торговое развитие Кипра. При раскопках захоронений этого периода обнаруживаются различные приношения, происходящие из стран Ближнего Востока и Эгейского моря, Египта и Крита. Около 2500 г. до н. э. началось постепенное проникновение новых жителей, прибывших из Юго-Восточной Анатолии, принесших новые традиции и обычаи.

С открытием и использованием бронзы Кипр приобретает особое значение как место для производства и торговли металлами, особенно меди. Наиболее важные шахты Кипра находились у подножия горной цепи Троодос (греч. Τρόδος — три дороги), расположенной в центре острова. Современные исследователи подсчитали приблизительное количество меди (четыре миллиона тонн), добытой на Кипре, ориентируясь на количество шлака, находящегося рядом с древними шахтами. В таком случае, объем меди, добытой на острове в III — I тыс. до н. э., составлял, по меньшей мере, двести тысяч тонн. [10, с. 23]. Производство меди на Кипре было столь велико и значимо для Древнего мира, что даже само название острова послужило источником для современного общепринятого термина, обозначающего медь — *cuprum*.

Начало Позднего бронзового века на Кипре (около 1650 г. до н. э.) приводит к ряду кардинальных изменений, происходящих в структуре поселения и материальной культуре острова, расширению взаимодействия с соседними регионами. Они включают переход от поселений в виде небольшой деревушки до крупных прибрежных населенных пунктов, увеличению социального расслоения и активному производству меди. В XVI в. до н. э. местные мастера разработали особую технологию создания медных слитков в виде воловей шкуры. В музее Кипра находится один такой слиток весом 37,02 кг, высотой 31 см., длиной 53,5 см., принадлежащий к Позднему бронзовому веку.

Все предыдущие эпохи население острова проживало в основном в глубине Кипра, избегая селиться на берегу моря. Только начиная с Позднего бронзового века (1650 — 1050 гг. до н. э.), мы встречаем на побережье острова такие большие города, как Энгоми (древ. Алашия, ок. 10000 жителей), безымянное

поселение в окрестностях Соленого озера Ларнаки, Клавдия-Тремитос (тоже близ Ларнаки) и др. [11, с. 93–94]. Несомненно, что данные городские центры вели обширную торговлю с народами Средиземноморья, в том числе и с финикийцами.

Финикийцы – известный народ древности, часто упоминаемый в Библии, живший на территории современного Ливана и его окрестностей. Древнейшее поселение Ливана, известное археологам, восходит лишь к эпохе поздней стадии неолита, когда человек научился делать сосуды из глины. Это частично раскопанное селение находится на территории позднее возникшего Библа, который в этой связи достоверно может считаться самым ранним городом Ливана. Но здесь идет речь только об остатках скромных домов маленького рыбацкого поселения начала V тыс. до н. э. Каждый дом имел лишь одно помещение – не более 4–5 кв. м основной площади – и, следовательно, был скорее убежищем, чем жильем.

Значительное культурное и политическое развитие наблюдается в районе Древнего Ливана лишь после 3000 г. до н. э., когда туда прибыли ханаanei (от кинанху – пурпур, самоназвание) или финикийцы, как их называли древние греки. Данный народ обитал на узкой полосе Левантийского побережья от Тартуса на севере до Кармильских гор и немного южнее. Жители этой части побережья и прилегающих к ней внутренних районов в эпоху Среднего и Позднего бронзовых веков названы в Библии ханаанеями. Можно с уверенностью сказать, что эти ханаanei изначально не проживали на упомянутой территории, однако время их появления там до сих пор точно не выяснено. Практически все исследователи считают, что было несколько волн миграции семитов, пришедших, вероятно, из Аравии или зоны Персидского залива, но вопросы их происхождения и хронология точно не установлены.

Ханаanei расселяются из Сирии в Палестину и переходят к оседлости и образу жизни в городских поселениях на всем протяжении своего ареала. Именно в это время они возводят или перестраивают на побережье Средиземного моря главные города будущей Финикии – Библ, Тир и др. (ок. 28–29 вв. до н. э.).

С появлением ханаанеев в регионе заметен ярко выраженный прогресс в ремесленном производстве, прежде всего металлургии, когда начинается широкое употребление изделий из бронзы. Металл идет не только на изготовление орудий и оружия, но также на выделку сосудов и литье небольших статуэток. Определенные изменения происходят и в земледелии, где возделываются не только зерновые культуры, но также оливковое дерево и виноград. В 3 тыс. до н. э. местами появляется террасное земледелие: поля располагаются по склонам гор террасами, поддерживаемыми каменными стенами. Возможно, стала употребляться и соха. Развивается сухопутная торговля с Месопотамией и морская – с Египтом, шедшая в основном через Библ.

Уже к началу III тыс. до н. э. египтяне установили торговые связи с Финикией, особенно с Библом, откуда египтяне привозили кедр и благовонную



смолу. Жители Библа, в свою очередь, получали из Египта папирус, также известный в Древней Греции под названием «библос» (греч. βύβλος), откуда происходит слово «библия» – книги. Некоторые исследователи считают, что в период Древнего царства (2635–2215 гг. до н. э.) египтяне, по сути, контролировали Библ [4, с.1301].

Ливанский кедр, часто упоминаемый в Библии (Иез. 17: 3, 22–24; 27: 5, 31: 3–18), а также и в других известных произведениях Древнего мира, был главным товаром, вывозимым из Финикии. Его красноватая благовонная сердцевина тверда и очень долговечна. Важными побочными продуктами были смола и древесный клей, а также получаемое путем перегонки кедровое масло, используемое в культовых ритуалах народов Восточного Средиземноморья. Например, кедр использовался для постройки безвесельных ладей богов, в которых их статуи перевозили по Нилу. Кроме того, кедр использовался и для строительства кораблей. Например, в древнейшем письменном свидетельстве о египетском вывозе леса из Ливана, датированном правлением фараона IV династии Снофру (2575–2551 гг. до н. э.), сообщается об использовании для постройки судов части материала, привезенного на сорока кораблях [6, с. 341].

Весьма значительная доля привозного дерева шла на грандиозные захоронные сооружения для вельмож и фараонов – мастаб (араб. «скамья» – частная гробница в форме усеченной пирамиды с разукрашенным поминальным покоем внутри и склепом под ним) и пирамид. Зачастую они состояли из нескольких десятков помещений с массивными, а в главных отсеках еще и обширными деревянными потолками [3, с. 22–23].

Наконец, для погребения мертвых требовалось большое количество консервирующей кедровой смолы, чтобы заполнить ею полости тела при мумификации. Да и при совершении культовых обрядов такие продукты из кедра, которые использовались для умащения и воскурения, были незаменимы.

Кроме того, кедровую древесину активно использовали в строительных целях многие правители Древнего Ближнего Востока. Считалось, что значимые культовые центры и резиденции правителей достойны ценного кедрового дерева, именуемого часто в этой связи «деревом богов». Ливан достоин был титула «лесные уголья» богов, потому что только его кедровые рощи могли дать строевой лес соответствующего качества для «домов» божеств.

Кедр использовался и для строительства храма Соломона (II Цар. 6: 9). Доля кедровых лесоматериалов в храме была очень велика, например, кедровые бревна служили перекрытием для крыши, а каменные блоки изнутри были облицованы кедровой доской: «все было покрыто кедром, камня не видно было» (III Цар. 6: 18). Этот храм можно было назвать с полным правом «кедровым домом» Яхве, Бога Израиля (II Цар. 7: 7). Только пол был сделан из кипарисовых брусев, но и они были из Ливана. Кедровую отделку имел также притвор царского комплекса с престолом для суда, построенный, как и храм, при царе Соломоне (III Цар. 7: 7). Свообразным сооружением был «дом из дерева Ливанского» основной площадью 50x25 м, крупнейшее здание

дворцового комплекса в Иерусалиме X в. до н. э. Его потолок из кедровых балок поддерживали 45 колонн высотой 15 м, подражая гипостильному архитектурному стилю, широко распространенному на Древнем Ближнем Востоке.

Еще один важный предмет для экспорта из Ливана связан с самим названием древних финикийцев — ханаanei (кинанху — пурпур). Среди знаменитых промыслов городов Ливана пурпуровый был хотя и не самым древним, но в техническом отношении наиболее совершенным и, пожалуй, самым прибыльным. Добыча пурпура не была монополией древних финикийцев. Различные виды моллюсков для изготовления пурпурной краски встречались и в других местах Средиземноморья. Для получения красящего вещества их использовали там уже в дофиникийское время. Позднее финикийцы позаботились о распространении изготовления пурпурных красителей и в своих заморских колониях (Карфагене, Сардисе и пр.). Особая известность именно ливанского пурпура объясняется его качеством, умением опытных мастеров добиваться редкостных оттенков, а также превосходным развитием ткацкого дела, продукция которого повсюду пользовались большим спросом, особенно тонкие шерстяные ткани. Окрашенная в пурпур материя ценилась за то, что она не линяла и не выгорала, и поэтому стоила очень дорого. Так, во время правления императора Августа (30 г. до н. э. — 14 г. н. э.) в Риме 1 кг тирской шерсти, дважды окрашенной в пурпур, стоил 2000 динариев (denarius — «состоящий из десяти», римская серебряная монета — 4,5 грамма), да и самые дешевые все же ценились в 200 динариев.

Исследователи отмечают, что в древности финикийцам не было равных в области географических исследований, и мало кто, разве что греки, мог сравниться с финикийцами в области колонизации. Финикийцы перевозили сырье и товары по всему известному тогда миру. Их воинская доблесть проявилась не только в долгой борьбе Карфагена с Римом, но и в сопротивлении Тира и Сидона ассирийцам и вавилонянам и другим завоевателям. С именем финикийцев связана история создания алфавита. Множество окружавших финикийцев народов, включая греков, быстро восприняли алфавит, и в той или иной степени он используется сегодня во всех индоевропейских и семитических языках [5, с. 11].

Финикийцы славились своими судами, корабельщиками и искусством мореплавания. Активное использование торговых морских путей приносило им большие выгоды. Торговцы могли посещать своих клиентов, не оплачивая чужой транспорт и пошлины за проход по чужой территории. Они имели возможность в короткий срок достигнуть своих рынков или отыскать новые. Морская торговля была подлинным источником богатства финикийских городов-государств, о чем мы находим многочисленные свидетельства у библейских пророков: «обитатели острова» и «купцы, плавающие по морю», «наполнили» Тир товарами и сделали его «торжищем народов» (Ис. 23: 2 и сл.). Пророк Иезекииль особо подчеркивает морской характер торговой державы Тира: город расположен «на выступах в море», «пределы его — в сердце морей»

(27: 3 и сл.). «Когда приходили с морей товары твои, ты насыщал многие народы; множеством богатства твоего и торговлею твоею обогащал царей земли» (Иез. 27: 33).

О том, как выглядели финикийские суда первой половины I тыс. до н. э., дают некоторое представление ассирийские рельефы. Судя по ним, распространенным типом торгового судна был беспалубный корабль, передвижение которого обеспечивалось только одним рядом гребцов, а при необходимости складной мачтой с несложной оснасткой. Нос, высоко поднятый, как и корма, гордым изгибом вверх, заканчивался в виде лошадиной головы. Бросается в глаза сходство этого судна с судами «народов моря». Вероятно, этот тип корабля принесли с собой осевшие на восточном берегу Средиземного моря в 12 в. до н. э. переселенцы из стран Эгейского бассейна — филистимляне и чаккаль.

Грузоподъемность торговых судов, даже самых больших, вряд ли превышала 250 т. Ограничение размеров судна требовали не только возникающие конструктивные трудности при постройке судов длиннее 50 м, но и размеры гаваней. Естественные гавани, пригодные для зимних стоянок торговых судов, были малы, возможности их искусственного расширения — ограничены. Так, площадь внутренней гавани Библа с молами и долговременными средствами защиты никогда не превышала 1,5 га. Ограниченность ее размеров дает возможность понять, почему в древнем центре Ливана не могли держать более крупный торговый флот.

Финикийцы, по-видимому, были первыми из народов Средиземноморья, кто перешел к плаванию в открытом море, несшему с собой большой риск. Однако, без удаления от береговой полосы достичь о. Кипр и многих других островов в бассейне Средиземного моря было просто невозможно. Но, в общем, в те времена больше придерживались каботажного (прибрежного) плавания, тем более что в торговле безопасность перевозки важнее скорости доставки.

Несомненно, киприоты торговали с жителями Ливана с незапамятных времен, но найденная керамика и другие предметы, такие, как цилиндрические печати, относятся, самое раннее, к 15 и 14 векам до н. э. Сходство стиля обнаруженных предметов ясно указывает на связи острова с Ливаном. Вероятно, финикийцы торговали с Кипром, интересуясь прежде всего медными разработками и древесиной. Киприоты также селились не только на севере Сирии в Угарите, Алалахе и других городах, но и гораздо южнее: в самой Финикии.

Некоторые исследователи предполагают, что с 13 в. до н. э. связи между Кипром и Финикией осуществлялись не столько финикийцами, сколько микенцами, однако мифология и история опровергают такое предположение. Культ финикийской богини Астарты существовал во многих городах, особенно в Пафосе; в конце 9 века легендарная основательница Карфагена Элисса (Дидона) на пути из Тира в Северную Африку останавливалась на Кипре, где к ней присоединились новые сторонники. Существуют и филологические сви-

детельства, например, семитское название Ларнаки «Китий». Все это может просто указывать на миграции или изгнание местного населения в периоды войн с хеттами, амореями и ассирийцами, а не на колониальные претензии.

Середина 9 века до н. э. является жизненно важным периодом в политической и культурной истории Кипра. Финикийцы – известные мореходы и торговцы усилили свое присутствие на острове, возобновив разрушенную колонию микенцев, находившуюся на южном побережье, дав ей название Китион (на месте современного города Ларнака). С этого времени кипро-финикийские связи окрепли, и Кипр стал промежуточной стоянкой финикийских кораблей.

Влияние финикийцев, главной целью которых является контроль за медными рудниками и запасами древесины, постепенно устанавливается над значительной частью острова. Кроме того, жители Ливана активно строили на Кипре верфи. Богатый лесами (в том числе и кедровыми) остров предоставлял прекрасную древесину для строительства кораблей. В данную эпоху Кипр был практически полностью покрыт непроходимыми лесами, описание которых нашли свое место в исторических хрониках и литературных произведениях. В свою очередь о морских навыках киприотов в древности свидетельствуют обилие письменных документов и находки моделей кораблей из керамики.

Главным опорным пунктом финикийцев на Кипре, вероятно, был Китион, где при раскопках были найдены финикийские религиозные атрибуты. В качестве финикийской колонии Китион, который носил имя Qart Hadast, Новый город, управлялся губернатором, находившемся в подчинении царя Тира. Форпосты финикийцев часто носили название Qart Hadasht (Новый город) – такое же имя, что дали Карфагену и Картагене в Испании – и показывает, что это были тогда колонии, губернаторы которых подчинялись царю Тира. Основание Китиона могло иметь место во время правления царя Эшбаала Тирского (887–856 гг. до н. э.), отца Иезавели, часто упоминаемой в Библии в качестве царицы Израиля, супруги Ахава (874–853 гг. до н. э.). Эшбаал был жрецом Астарты, прежде чем он захватил трон в качестве узурпатора, так что неудивительно, что Астарте, богине плодородия, любви и смерти, первые колонисты Китиона посвятили храм [8, с. 53].

Начиная с этого времени, название Китиона как первоначальное наименование города, упомянутого в Ветхом Завете, вошло в обиход и часто у древних израильтян стало обозначать весь остров (Числ. 24: 24; Ис. 23: 1,12), а иногда и просто морскую державу (Иер. 2: 10, Дан. 11: 30, 1 Мак. 1: 1).

Боги, чьи культы практиковались в Китионе, были в основном финикийского происхождения. Исследователи обнаружили руины одного из самых больших, обнаруженных археологами, финикийских храмов (размеры 35x22 м, исключая двор), посвященного Астарте, возведенного во 2-й половине 9 века до н. э. на фундаменте более раннего святилища, построенного микенцами. Астарта в данную эпоху была, вероятно, самым почитаемым божеством финикийского пантеона. Храм претерпевал перестройки в течение пяти веков

своего существования, в процессе которых пол был поднят несколько раз. В конце концов, вероятно, святилище было уничтожено армией Птолемея I Сотера (323–283 гг. до н. э.) и заброшено.

Кроме того, Китион был превращен финикийцами в крупный центр производства пурпурных тканей, подтверждением чего являются остатки большого количества моллюсков, используемых для окраски [12, с. 11].

Помимо Китиона, который был важнейшей колонией финикийцев как на острове, так и в Восточном Средиземноморье, существовали и другие поселения, имевшие меньшее значение в истории острова. Следы финикийского присутствия прослеживаются в Идалионе, Тамассосе, Амафусе, Лефконико, Менико и Курионе. Кроме того, ханаanei укрепились на северо-западном побережье Кипра, в таких местах, как Айя-Ирини, Ливера и Кормакитиса.

Отношения между финикийцами и местным населением были, скорее всего, добрососедскими. Пришельцы из Ливана часто имели высокое социальное положение и, живя среди киприотов, принимали местные имена или переименовывали свои на аборигенный манер. Некоторые исследователи считают, что финикийское население на острове было ограничено и было не в состоянии повлиять на национальный характер народа Кипра. В годы Персидского господства (545 – 332 гг. до н. э.) финикийское присутствие на острове приобрело политический подтекст, и отношения между пришельцами, поддерживавшими персов, и киприотами, сторонниками греков, изменились к худшему.

Проникновение колонистов на остров способствовало взаимообогащению религиозных верований. Пришельцы почитали как местных богов, которым давали имена финикийских, так и своих. Колонисты из Ливана ввели почитание своих божеств, таких, как Астарта и Анат (иногда их отождествляют с Афродитой), Ваал, Эшмун, Решеф, Микал, Мелькарт и Шед. Вероятно, что финикийцы также повлияли на введение почитания таких египетских богов и богинь, как Бесс, Птах, Хатхор, которые часто изображались на амулетах и талисманах, чтобы отогнать зло.

Вероятнее всего, именно через Кипр из Финикии в Грецию пришли некоторые религиозные верования. Знакомство с финикийскими религиозными представлениями отразилось в некоторых чертах греческих богов, героев и в их культуре. Особенно сильно финикийское влияние, пожалуй, ощущается в образах и культурах богини любви и красоты Афродиты (Астарты) и известного греческого героя Геракла. Уже в 6 в. до н. э. греки достаточно твердо отождествляли Геракла и одного из финикийских богов – Мелькарта. Кроме того, довольно рано греки заимствовали праздник в честь другого финикийского бога – Адониса, ставшего греческим героем. Основателем знаменитого греческого города Фивы греки считали финикийца Кадма, пришедшего в Грецию из финикийского Тира в поисках своей сестры Европы, а матерью греческого бога вина, виноделия и веселья Диониса – дочь Кадма Семелу. Кстати, именно Кадму греки приписывали и введение в Элладу нового письма, принесенного им со своей родины.

Приход финикийцев также связан с распространением новых гончарных изделий. К традиционным изделиям с белой обмазкой и бихромной керамике они добавили два важных цвета своих собственных изделий – красный и красно-черный, – цвета, которые были тесно связаны с финикийской торговлей и колонизацией Кипра до Сардинии и Испании. Хотя образцы такого цвета и ранее попадали на Кипр в качестве импортных изделий, но в данное время они изготавливались на самом острове.

Завезенная на Кипр финикийская керамика с так называемой «красной обмазкой» (Red slip) долгое время копировалась кипрскими гончарами в производстве местных керамических изделий. С середины 8 века до н. э. начинается изготовление керамических ваз, поверхность которых украшалась малозаметным орнаментом. Этот стиль росписи кипрской керамики получил название «стиля свободного поля» (Free field). К концу этого периода появляются первые признаки так называемого «ориентализирующего стиля», присутствие которого впоследствии становится все более заметным не только на острове, но и в большей части стран Средиземноморья и Эгейского моря. Этот стиль родился в результате сочетания характерных восточных мотивов с традиционно существовавшими в Средиземноморье [1, с. 10].

Финикийское влияние на кипрское искусство можно проследить в царских гробницах Саламина данного периода. В одной из гробниц были обнаружены остатки мебели, принадлежавшей правителю города. Три трона царя Саламина, подножие для его ног и кровать были украшены инкрустацией из слоновой кости в финикийском стиле, представлявшим собой смесь египетских и азиатских элементов.

Мебель такого качества, богато украшенная фигурной слоновой костью, является одним из основных элементов в дворцах правителей Восточного Средиземноморья в данную эпоху. Об этом свидетельствует Третья книга Царств (22: 39), упоминая о «доме из слоновой кости», построенном для Ахава (874–853 гг. до н. э.), царя Израиля, в его новой столице Самарии. Похожие на Саламинские украшения из слоновой кости были обнаружены и в других дворцах правителей, например, в ассирийских столицах Нимруде и Хорсабаде. В каждом случае финикийский стиль преобладает в предметах из слоновой кости, так что вероятно, что правители Ассирии и Израиля приглашали финикийских мастеров украсить их дворцы. Большая часть самарийской слоновой кости представляла собой пластины, предположительно украшавшие мебель, как, например, «кровать из слоновой кости», упоминаемые пророком Амосом (6: 4). В этих образцах представлены практически все технические достижения финикийских резчиков по кости. Основная часть встречающихся в этих изделиях мотивов, включая мифологические сюжеты, подобно находкам из Саламина, была заимствована из Египта. В качестве мотивов выступают стилизованные растения (такие, как пальметта, спиралевидное «древо жизни» и розетки); сфинкс; лев, нападающий на быка; корова, питающая тельца) [2, с. 187].

Прибрежные города Кипра в данную эпоху активно развивались, появлялись новые архитектурные типы зданий и сооружений. Приморские поселения посещали многочисленные торговцы с Востока и Запада, здесь живо переплетались греческие и восточные мотивы и стили, создавая своеобразное кипрское искусство. И все же, в наиболее важных аспектах жизнедеятельности, киприоты остались в стороне от этих новых тенденций.

Так островитяне не отказались от употребляемого со времен Позднего бронзового века слогового письма, несмотря на то, что финикийский алфавит был намного удобнее и использовался жителями Китиона [12, с. 135]. В самом конце античной эпохи (IV в. до н. э.) один слоговый алфавит послужил основой кипрского диалекта греческого языка, а другой — фундаментом этеокипрского языка (т.е. киприотского) языка, на котором говорили коренные жители Амафуса и других мест острова. В области политики киприоты тоже были жестко консервативны. Система греческого полиса не смогла укорениться среди них, они никогда не были приверженцами любой другой формы управления, кроме как абсолютной монархии, унаследованной от микенской традиции и восточных деспотий. Таким образом, Кипр оставался страной около десяти мелких царств, сначала полностью независимых, а потом еще долгое время пользовавшихся определенной автономией, даже после того, как они признали владычество Новоассирийской империи в 709 г. до н. э.

Около 750 лет до н. э. начинается так называемый кипро-архаический период истории острова. Кипр является процветающим и богатым местом, торгующим со странами Востока и всего древнегреческого мира. Тем не менее, в то же самое время заметно возрастает могущество Ассирии, постепенно распространяющей свое влияние на Палестину, Сирию и Финикию и, наконец, на подчинившийся ей Кипр. Значительной археологической находкой этого периода является известная колонна, обнаруженная при раскопках Китиона и находящаяся сейчас в Берлинском музее «Пергамон». Колонна изображает ассирийского правителя Саргона II, и выгравированная на ней надпись гласит о подчинении кипрских царств Ассирии [1, с. 10].

В 7–6 вв. до н. э. следы финикийского влияния на острове можно увидеть в архитектурных элементах гробниц Тамассоса (капители колонн и украшения дверей), возведенных около 600 г. до н. э. Кроме того, в кипрской храмовой архитектуре финикийское влияние проявляется в планировке храма, в элементах колонн и украшений, находящихся в святилищах. В Китионе финикийский храм Астарты сохранил свой трехчастный план святого святых и двор, поддерживаемый колоннами. Другой храм, как здание с трехчастным планом, похожий на устройство Соломонова храма в Иерусалиме, находился в окрестностях Тамассоса. Он был посвящен, в соответствии с более поздней надписью, Афродите-Астарте [13, с. 67–68]. Кроме того, в Китионе продолжали почитать бога Мелькарта-Геракла, храм которого, построенный в 5 в. до н. э. находился рядом с гаванью. Храм был преднамеренно разрушен в 312 году, Птолемеем Сотером для того, чтобы показать,

что дни древнего царства Китиона закончились и политическая власть находится исключительно в его руках [9, с. 138]. После этого события о значимом финикийском влиянии на острове говорить не приходится.

Можно сказать, что финикийская цивилизация в значительной степени обогатила киприотов в различных сферах их жизнедеятельности: религии, культуре, искусстве, судостроении и пр., через них оказав влияние и на греческую цивилизацию. Особенно сильно финикийское влияние, пожалуй, ощущается в религиозной сфере: культах богини Афродиты (Астарты), известного греческого героя Геракла и бога Адониса. Вместе с тем, во многом киприоты остались консерваторами, отвергнув финикийский алфавит и язык. Тем не менее, период истории острова с 850 по 750 гг. называется в исторической науке финикийским, тем самым признается значительное влияние древних мореплавателей и производителей пурпура на формирование самобытной кипрской цивилизации.

#### Литература

1. Кириаку Г. Кипрское наследие. Древнее искусство Кипра. Экспозиция Кипрского музея. Лимассол: Из-во Кириаку, 1996. 104 с.
2. Мазар А. Археология библейской земли: в 2-х т. Т. 2.: пер. с англ. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1996. 280 с.
3. Стопами святых апостолов. Церковно-исторический альманах Смоленской Православной Духовной Семинарии. № 2. Египет. М.: Август Борг, 2011. 111 с.
4. Финикия // Большой Библейский словарь / под ред. У. Эллуэлла, Ф. Камфорты: пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 1301–1303
5. Харден Д. Финикийцы. Основатели Карфагена: пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2004. 263 с.
6. Эмери У.Б. Архаический Египет: пер. с англ. СПб.: Журнал «Нева»; ИТД «Летний Сад». 2001. 384 с.; ил.
7. Brun L. A. Khirokitia. A Neolithic site. Nicosia, 1997. 63 p.
8. Coldstream J.N. Early Iron Age // Footprints in Cyprus: ed. D. Hunt. Athens, 1999. P. 47–64
9. Demetriou A. Phoenicians in Cyprus and their hellenisation. The case of Kition. 2001. P. 135–144
10. Hadjidemetriou K. A history of Cyprus. Nicosia: I.G. Kassoulides & Son Ltd, 2007. 448 p.
11. Muhly J.D. Cyprus // The Oxford encyclopedia of Archaeology in the Near East. Vol. II. New York, Oxford: Oxford university press, 1997. P. 89–96.
12. Smith S.J. Art and society in Cyprus from the bronze age into the iron age. Cambridge university press. 2009. 397 p.
13. Tatton-Brown V. The Archaic period // Footprints in Cyprus: ed. D. Hunt. Athens, 1999. P. 65–83.



## THE QUESTION OF TRADE-ECONOMIC AND CULTURAL RELATIONS OF PHOENICIA AND CYPRUS IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF THE ANCIENT NEAR EAST, THE END OF THE II – MIDL. I MILLENNIUM BC

Key words: Cyprus; Lebanon; the eastern Mediterranean; Phoenicians; Canaanites; navigation; copper; cedar of Lebanon; purple; Byblos; Kition; Astarte, Melqart.

The article shows the importance of studying the issue of trade, economic and cultural relations of Phoenicia and Cyprus in the process of reconstruction of historical processes of the eastern Mediterranean in the late II – mid. I millennium BC. The influence of the Phoenician civilization on Cyprus population in culture, art, religion and architecture is defined. The importance of trade, economic and cultural relations between Cyprus and Phoenicia for the reconstruction of historical process of the Ancient Near East is justified.

## УПРАВЛЕНИЕ ПРОВИНЦИЯМИ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В ЭПОХУ ПЕРВЫХ АПОСТОЛЬСКИХ МИССИЙ В I ВЕКЕ Н. Э.

Ключевые слова: Римская империя, провинция, культ императора, проконсул, прокуратор, управление римскими провинциями, апостольские миссии, откупная система налогообложения, император Август, раннехристианская миссия.

Римская империя характеризовалась различными системами организации местного управления во входящих в нее структурных подразделениях. Она объединяла вполне самостоятельные города-государства (полисы), небольшие царства, находившиеся под управлением местных властителей, и земли, где представляли власть римские чиновники. При этом высшей властью была власть Рима. Одни из покоренных территорий оказались в составе империи добровольно, другие были присоединены в результате завоеваний. Постепенно, вместе с процессом разрастания территорий, подчиненных империи, формировался механизм управления провинциями.

Римская империя характеризовалась различными системами организации местного управления во входящих в нее провинциях. Она объединяла вполне самостоятельные города-государства (полисы), небольшие царства, находившиеся под управлением местных властителей, и земли, где представляли власть римские чиновники. При этом высшей властью была власть Рима. Одни из покоренных территорий оказались в составе империи добровольно, другие были присоединены в результате завоеваний. Постепенно, вместе с процессом разрастания территорий, подчиненных империи, формировался механизм управления провинциями.

Первоначально термин «провинция» использовался для обозначения власти военачальника, ведущего военные действия на определенной территории, и механизма осуществления данной власти. Со временем название распространилось и на саму управляемую военачальником территорию. По мере присоединения Римом новых областей шел процесс их преобразования в провинции, подчиненные власти администрации.

Первой из них стала Сицилия – результат завоеваний первой Пунической войны (264–241 г. до н. э.) [10, с. 432]. Впоследствии оказались в подчинении Сардиния (237 г. до н. э.) [16, с. 34], две провинции в Испании (197 г. до н. э.) [11, с. 49], Македония (146 г. до н. э.) [16, с. 34], Африка (146 г. до н. э.) [10, с. 432]. В 133 г. до н. э. Пергам отошел во владения Рима добровольно, где в

129 г. до н. э. была создана провинция Азия (Азия) [11, с. 223]. Около 118 г. до н. э. возникают провинции Трансальпийская Галлия и Цизальпинская Галлия [16, с. 34]. Вслед за этим как результат добровольного подчинения Риму провинциями становятся Киренаика (96 г. до н. э.) и Вифиния (75 г. до н. э.) [16, с. 34]. Благодаря завоеваниям Помпея в 67 г. до н. э. были присоединены Киликия и Крит, а в 63 г. до н. э. — Палестина [10, с. 102].

Таким образом, все подчиненные Риму земли, кроме самой Италии, оказались включенными в имперскую провинциальную систему. К этому времени сложились два механизма управления провинциями. Присоединенные территории, лояльно относившиеся к власти Рима, относились к сенатским провинциям, которыми управлял проконсул, являющийся ответственным лицом перед сенатом. Проблемные провинции находились под управлением самого императора [11, с. 223]. В эти земли вводились войска и назначались представители императора — префекты, прокураторы или пропреторы, командовавшие войсками и устанавливающие административную систему управления непосредственно на месте. В число сенатских провинций входили Ахаия, проконсулом которой во время, относящееся к миссионерскому служению Павла, был Галлион (Деян 18: 12), Палестина, в период служения Господа Иисуса Христа подчинявшаяся напрямую императору, представителем которого являлся прокуратор Понтий Пилат (в Мф 27: 11 он назван «правитель»). В отличие от прокураторов и преторов, остававшихся на своем посту столько, сколько считал нужным император, проконсулы назначались сенатом только на один год. Будучи в подчинении имперской администрации, население провинций в то же время пользовалось достаточной свободой. В полисах было сохранено самоуправление, за ними даже оставялось право чеканить собственную монету (Сардис, Лаодикия). Рим не вмешивался в сферу религии подчиненных народов, все религиозные культы осуществлялись, как и ранее. Правители Рима часто прибегали к помощи местных властей, а третировавшие местное население чиновники лишались должностей и штрафовались [11, с. 242]. Несмотря на то, что проконсулы и прокураторы, как правило, использовали свое положение для личного обогащения, деятельность этих представителей власти приносила провинциям больше прибыли, нежели убытка [7, с. 633]. Римляне развернули строительство дорог, различных общественных сооружений, способствовали развитию торговли. Для более тесного подчинения провинций Риму в них были основаны римские поселения. На отдельных территориях культура римлян была столь распространенной, что эти земли стали в какой-то степени более римскими, нежели сам Рим. Так, ко II веку население Африки, Галлии и Испании становится преимущественно латиноговорящим, и это в то время, когда в Риме был еще достаточно распространенным греческий язык [16, с. 35].

Культ империи и поклонения богине Роме получил в провинциях широкое распространение. Этот процесс начался со времени правления Августа. Им был издан эдикт, согласно которому римские граждане, жившие в Ефесе и

Никее, обязывались строить храмы в честь Юлия Цезаря. Он также позволял жителям провинциальных территорий устанавливать алтари, посвященные самому императору [11, с. 237]. Имперский культ, как правило, был поощряем местными властями, которые наряду с тем следили и за религиозной жизнью провинций. Пример подобной деятельности представителей местного управления находим в Книге Деяний (Деян 19: 31–40). В нем изображаются «асийские начальники» – члены ефесского магистрата, ответственные за руководство провинцией, которые, вероятно, являлись и жрецами культа римской империи [11, с. 237]. В указанном отрывке данные асиархи предстают как дружелюбно настроенные к апостолу Павлу, оградившие его со спутниками от смертельной опасности.

В Новом Завете мы находим упоминание следующих провинций: Испания (Рим 15:14), Галлия (2 Тим 4: 10 – один из вариантов чтения), Иллирик (Рим 15: 19), Македония (Деян 16: 9), Ахаия (Рим 15: 26), Асия (Деян 20: 4), Понт (1 Пет 1: 1), Вифиния (Деян 16: 7), Галатия (Гал 1: 2), Каппадокия (1 Пет 1: 1), Киликия (Гал 1: 21, Деян 6: 9), Сирия (Гал 1: 21), Иудея (Гал 1: 22), Кипр (Деян 13: 4), Памфилия (Деян 13: 13), Ликия (Деян 27: 5) [16, с. 36]. Некоторые из данных провинций упоминаются несколько раз. Во Втором Послании к Тимофею (2 Тим 4: 10) Иллирик назван более поздним вариантом – Далматия. В повествовании апостола Павла обычно используются названия провинций согласно административному делению Римской империи. В тексте апостола и евангелиста Луки выделяются местные названия различных земель в пределах одной провинции. К примеру, упоминаемая им Ликаония с городами Листра и Дервия (Деян 14: 6, 11), входили в состав провинции Галатия.

Финансовая система провинций отличались, с одной стороны, сложностью, а с другой стороны – неоднородностью структуры. В республиканский период провинции рассматривались как колониальные владения и безжалостно эксплуатировались. Перемены к лучшему произошли при имперской форме правления в Риме, уже император Август предпринимает ряд реформ, в том числе и в области налогообложения [12, с. 96]. Цель таких преобразований – превращение провинций из данников и враждебно настроенных по отношению к центральной власти в верных союзников Римской империи. Подобная политика возымела успех. Так в Малой Азии император стал иметь почти божественный статус, и города состязались за право постройки храма в его честь (Пергам, Ефес и другие) [11, с. 226]. Помимо провинций, взаимоотношения которых с центральной властью были очень сложными в правовом отношении, в составе административных единиц выделяли также отдельные общины и латинские колонии-поселения. Некоторые провинциальные общины отличались высокой степенью самостоятельности в управлении и были освобождены от уплаты податей полностью или частично. Они назывались специальным термином *civitates liberae et immunes* [5, с. 264].

На практике многие провинции должны были платить большое количество налогов и сборов. Прежде всего, следует отметить, что собиралась подать,

которая называлась *stipendium*, а ее плательщики – *stipendiarii*. Первоначально она представляла собой военную контрибуцию с завоеванных народов, которые должны были возмещать победителям затраты на военные кампании, главным образом, на уплату жалованья римским солдатам и офицерам (*stipendium*), от которого она и получила свое название [3, II. 18]. С течением времени эта подать превратилась в постоянный фиксированный поголовный налог, который взимался римским Сенатом для жителей провинций [4, Verr. III. 6].

Жители провинций платили также поземную подать в размере одной десятой части от полученного урожая, этот налог имел официальное название *декума* (*decuma*). По сути такая плата заменяла собой арендную плату, которая взималась за землю в пользу Римской империи [14, с. 47–48]. Кроме того, жители провинций несли различные натуральные повинности и подати в виде строительства мостов, прокладки и ремонта дорог, поквартирной повинности (размещение высших чиновников и сопровождавших их лиц), постоянной повинности (размещение гарнизона), поставки пшеницы и провизии для римской администрации и чиновников. Особенно тяжелой для уплаты была поквартирная и постоянная подати, зачастую натуральное выражение их уплаты заменялось денежным, что приводило к недовольству местного населения. Однако были и другие прецеденты. Так Цицерон, будучи правителем Киликии, не использовал для своего размещения отдельных апартаментов и дворцов, а довольствовался палаточным лагерем вблизи города, если этому способствовала погода. За это он снискал уважение жителей этой провинции [15, с. 78].

В римских провинциях взимались и таможенные сборы со всех ввозимых товаров, за исключением имущества, которое принадлежало госказне и войскам. Размер пошлины различался в зависимости от места и времени. Самая низкая составляла 2,5 % от стоимости ввозимого товара и называлась *quadragesima*, а самая высокая – 12,5 % – *octava*. Например, в провинции Сицилия взималась пошлина в размере 5 % – *vicesima* [4, Verr. II. 75]. Таким образом, почти все население Римской империи платило различные налоги и сборы.

Интерес представляет сама система сбора налогов в провинции, а вернее, ее отсутствие, так как у римской администрации не было практического аппарата для этих целей. Поэтому налоги и сборы взимались посредством откупной системы. Суть этой системы состояла в том, что в каждой местности учреждалась коллегия публиканов (*societas publicanorum*) – откупщиков государственных налогов. Эти высокопоставленные люди, как правило, из сословия всадников, из своих собственных средств вносили в казну определенную сумму, которая рассчитывалась по принципу вмененного дохода. А затем на местах взыскивали с населения налог, но уже с прибылью, для покрытия издержек и получения дохода. Это право откупщики получали на специальных аукционах, проводимых в Риме цензорами. Существовал специальный откуп-

ной устав, который в свое время был разработан сицилийским правителем Гиероном II (III в. до н. э.), впоследствии он стал официальным документом, регламентирующим деятельность откупщиков и получил название *Lex Hieronica frumentaria* [4, Verg. II. 13]. Сенаторы не могли быть откупщиками, так как для них было непристойно заниматься деятельностью, приносящей прибыль. Но они могли осуществлять это через подставных лиц [3, XXI. 63] Возглавлял коллегии откупщиков *magister*. Представитель коллегии, который выступал гарантом для государства в уплате необходимой суммы налога, назывался *manseps* или *auctor*. В случае неудачи он выплачивал убытки, а при получении прибыли имел право претендовать на ее часть. Откупщики имели даже целый штат наемных служащих – писцов, агентов и контрагентов. Они располагали также своим флотом и конторами на местах [14, с. 50].

Система откупов распространялась как на прямые, так и на косвенные налоги. В зависимости от этого они назывались по-разному: если объектом налогообложения выступали пахотные земли, то – *aratores*, если это была десятина, то – *decumani*, если государственные пастбища и земли, – *resuarii*.

Особенно жестко откупщики действовали при сборе косвенных налогов. Они требовали немедленной уплаты последних, а если налогоплательщики не в состоянии были это сделать, то им предоставляли денежные займы под очень высокий процент. По истечении срока сумма долга могла принудительно взыскиваться с неудачливого налогоплательщика, применялась даже сила и так называемый *pinogis cario* (захват залога). По этой причине откупщиков и их сотрудников в провинциях особенно ненавидели. Римский историк Тит Ливий красноречиво писал: «Где являются публиканы, там или публичное право становится пустым звуком, или у союзников не остается никакой свободы» [3, XLV. 17].

Необходимо отметить, что такая система грабежа действовала вплоть до I в. н. э. Только в период консульства Цезаря (59 г. до н. э.) налоговая система претерпевает ряд реформ. Деятельность публиканов ставится под контроль государства, впоследствии император Август предпринял ряд решительных мер в этом направлении. Откупы на косвенные налоги остались без изменения, а прямые налоги стали поступать в госказну непосредственно от самих общин, что значительно уменьшило социальное напряжение [15, с. 79].

Таким образом, налоговая система выступала плавным регулятором напряжения в провинциях, и императоры благодаря этому финансовому рычагу могли на местах приобретать все больший авторитет, что способствовало росту могущества Рима и становлению культа императора (империи) в малоазийских провинциях.

Римские чиновники стремились получить должность правителя провинции, так как она считалась весьма доходной. Такие правители иногда оказывались настолько жадными, что их провинции буквально разорялись от непомерных поборов. Но были и более мудрые правители, заботившиеся о благосостоянии провинции. Они употребляли средства от сбора налогов на строительство до-

рог и портов, старались оживить торговлю и поднять уровень жизни. Но все же Рим рассматривал провинции как свою собственность, как объект неограниченной эксплуатации. Вплоть до правления императора Константина они существовали на положении данников Рима, а не равноправных субъектов империи [16, с. 36].

### Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. С комментариями и приложениями. М., РБО, 2010.
2. *Novum Testamentum Graeca*. K. Aland. (Eds). 27<sup>th</sup> edn. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.
3. Ливий Тит. История Рима от основания города. В 3 т. / пер. под ред. М.Л. Гаспарова, Г.С. Кнабе, В.М. Смирин; отв. ред. Е.С. Голубцова. М., Наука, 1989–1994.
4. Письма Марка Туллия Цицерона / пер. В.О. Горенштейна. В 3 т. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949–1951.
5. Бартошек М. Римское право: понятия, термины, определения. М., 1989. 448 с.
6. Введение в Библию / под ред. А. Роббера и А. Фейе. Том II. Новый Завет. Турне: Деиле и Ко, 1959. 156 с.
7. Всемирная история. В 6 т. Том 1 / гл. ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2011. 822 с., ил.
8. Голубцова Е.С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии. I–III вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
9. История Древнего Мира. Упадок древних обществ / Под. ред. Дьяконова И. М. Том III. М.: «Наука», 1989. 407 с.
10. История Древнего Рима: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / В. И. Кузищин, И. А. Гвоздева; под ред. В. И. Кузищина. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Издательский центр «Академия», 2010. 448 с.
11. Моммзен Т. История Рима. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. Том V. СПб.: «Наука», «Ювента», 1999. 560 с., карт. прил.
12. Моммзен Т. История римских императоров. Том IV / Пер. Орестовой Т. А. СПб.: «Ювента», 2002. 628 с.
13. Ранович А. Восточные провинции Римской империи. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. 264 с.
14. Сафаров Р.А. Римское право. Ростов на/Д, 2008. 409 с.
15. Скрипилев Е.А. Основы римского права. М., 2000. 2008 с.
16. Тени М. Обзор Нового Завета. М.: Ассоциация «Духовное Возрождение», 1998. 473 с.

## PROVINCIAL GOVERNMENT OF ROMAN EMPIRE IN THE ERA OF THE FIRST APOSTOLIC MISSIONS IN THE I CENTURY BC

Key words: Roman Empire, province, cult of the emperor, proconsul, Procurator, Roman provincial government, apostolic missions, paying off taxation, the Emperor Augustus, early Christian mission.

The Roman Empire was characterized by different systems of local government organization in its constituent structural units. It integrated quite independent city-states (polises), small kingdoms, which were under the control of local rulers, and the lands where the power was represented by Roman officials. At the same time the supreme power was the power of Rome. Some of the conquered territories became part of the empire voluntarily, others were added as a result of conquest. Gradually, along with the process of proliferation of territories, subjected to the Empire, there formed the mechanism of provincial government.



## ОТНОШЕНИЯ ВОСТОЧНЫХ ЦЕРКВЕЙ С РИМОМ И ЗАПАДНЫМИ ЦЕРКВАМИ ПО ПИСЬМАМ СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Ключевые слова: Василий Великий; эпистолография; история Церкви; отношения западных и восточных Церквей.

В статье анализируется эпистолярное наследие св. Василия Великого с точки зрения отношений западных и восточных церквей в 360–370-х годах, когда вследствие распространения арианства контакты между двумя ветвями христианства оказались сведенными к минимуму.

Отношения восточных и западных Церквей в IV в. рассматриваются в исследованиях под разными углами. Наиболее распространенным подходом, которого придерживался в ряде публикаций и автор данной статьи, является анализ этих отношений с точки зрения будущей Великой схизмы, формально в 1054 г. расколовшей христианский мир на Католицизм и Православие. Свидетельства источников, относящихся к IV столетию, дают множество примеров начальных этапов этого раскола, что позволяет считать именно этот период временем начала разделения Церквей. С другой стороны, доминирующей идеей в Церкви, изначально определявшей всю экклезиологию, была идея церковного единства [3, с. 505–507], и IV век отмечен многочисленными попытками это единство сохранить, поэтому на начало раскола можно посмотреть и под этим углом зрения.

Однако и этот угол зрения может быть различным в связи с тем, что в IV в. шел процесс формирования основных моделей организационного построения Вселенской Церкви – централизованной римоцентрической на Западе и относительно децентрализованной соборной на Востоке.

Одной из основных черт церковной жизни в IV в. являлась внутрицерковная борьба, вызванная множеством причин в связи с христианизацией Римской империи, но наиболее явно и ярко выраженная в противостоянии и столкновениях, обусловленных арианством. По сути, арианская проблема является ключом к решению целого ряда вопросов истории христианства в Поздней Римской империи, включая расхождение западной и восточной ветвей христианства. Именно арианский спор привел к первому в истории разрыву и почти полному прекращению общения между восточными и западными

ми Церквами<sup>1</sup>. Основной причиной этого разрыва было то, что к середине IV в. Восток оказался ввергнутым во внутрицерковные распри и догматические споры, в то время как Запад оставался приверженным Никейскому символу веры и являл собой относительное церковное и догматическое единство. Этот фактор можно считать одним из определяющих для возвышения Рима, в то время как на Востоке отсутствовал центр, вокруг которого могло бы оформиться какое бы то ни было единство. Лишь св. Афанасий Великий едва ли не единственный противостоял мощному напору со стороны различных арианских и других еретических течений. Однако в силу постоянных гонений, которым он подвергался, его пребывание оказывалось более длительным на дружелюбном по отношению к нему Западе, чем на враждебном к никейству Востоке.

На общем фоне насыщенной событиями истории Церкви середины и второй половины IV в. источников, относящихся к коммуникации западных и восточных Церквей, сохранилось сравнительно немного. Объясняется это не столько неизбежными на протяжении многих столетий утратами текстов и свидетельств, сколько скудостью общения как такового. Причин этому несколько, и среди них можно выделить следующие.

Во-первых, собственно характер коммуникации на расстоянии в античном мире, который представлял собой либо передачу информации на словах (разумеется, свидетельств этого рода сохранилось минимальное количество, ибо лишь самое важное потом фиксировалось на материальных носителях и могло дойти до нас), либо с помощью писем, которые являются очень ценным историческим источником.

Во-вторых, использование писем предполагало целый ряд условий: грамотность, которой, несомненно, обладало подавляющее большинство церковного клира; знание языка корреспондента, особенно в случае переписки между западными и восточными (далеко не все представители Церкви одинаково владели и древнегреческим, и латинским языками); наличие средств, которые были необходимы для приобретения материала для письма и отправки корреспонденции, будь то оказия или государственная почта.

В-третьих, насыщенность внутрицерковной жизни довольно быстро меняла условия коммуникации, что вело к утрате актуальности тех или иных проблем или вообще необходимости общения. Да и стремились к общению далеко не все деятели Церкви, и еще меньше было тех, кто проявлял в этом отношении инициативу.

Наконец, в-четвертых, в силу обострения внутрицерковной борьбы сами Церкви периодически заявляли о разрыве общения, что делало коммуникацию с такими Церквами не только невозможной, но и опасной в силу возможности утраты общения с братскими Церквами.

<sup>1</sup> Обычно деление на Восток и Запад в христианском мире осуществлялось по языковому критерию: греческий Восток и латинский Запад, хотя это деление следует признать очень условным.

В.В. Болотов высказывает еще одно любопытное соображение, которое, как кажется, нуждается в дополнительном исследовании: «Может быть разделение Церквей и не состоялось бы, если бы Восток интересовался жизнью окраин Запада. Запад же очень горячо и с интересом относился к Востоку» [1, с. 289]. Хотя вряд ли можно согласиться с утверждением, что Восток не вмешивался в жизнь Запада «по крайнему неведению обстоятельств церковной жизни» [1, с. 290], заинтересованность западных в делах Востока выглядит существенно значительнее, чем заинтересованность восточных в делах западных Церквей [6, р. 95–103].

Таким образом, любые сохранившиеся свидетельства о коммуникации между Церквами в период между Первым и Вторым Вселенскими соборами, и особенно между Востоком и Западом представляют большую ценность и заслуживают внимания исследователей, тем более, если они относятся ко времени, когда отношения между двумя частями христианского мира были разорванными и если они исходят от тех церковных деятелей, которые смотрели на западные Церкви, верные Никейскому символу, с позиций православных Восточных Церквей, приверженных идее церковного мира и единства.

Едва ли не единственным представителем Церквей восточной части Римской империи, кто оказался способным не только последовательно отстаивать Никейский символ веры, как это делал на протяжении десятилетий св. Афанасий Александрийский, но и повел самоотверженную борьбу за объединение восточных Церквей на базе этого символа был св. Василий Великий<sup>1</sup>. Уже в начале своего архиерейского служения св. Василий полагал, что единственная возможность к упрочению Православия на Востоке — единомыслие с Западом [5, с. 140]. Письма св. Василия содержат интересный материал по проблемам отношений западных и восточных Церквей, церковного мира и единства, а также включают некоторые мысли относительно римского церковного престола, которые заслуживают особого внимания в контексте проблемы развития двух эkkлезиологических моделей, упомянутых выше.

Эпистолярное наследие святителя весьма обширно и включает 368 посланий<sup>2</sup>, хотя не все они считаются подлинными [5, с. 146]. Письма св. Василия Великого неоднократно становились предметом изучения исследователей<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> При этом, в отличие от Афанасия, которого многие считали источником церковных смут, Василий «взял на себя труднейшую миссию привести корабль церкви к тихой пристани “мира церковного”» [4, с. 115].

<sup>2</sup> Основные издания писем св. Василия Великого: *Patrologia Graeca*. Vol.32. Col. 220-1112; *The Letters*. In 4 vol. / Ed. R. J. Deferrari, M. R. P. McGuire. L., 1926-1934; *Lettres*: In 3 vol. / Ed. Y. Courtonne. P., 1957, 1961, 1966; рус. пер.: Письма 1-336 // Творения. М., 1847. Ч. 6. 1848. Ч. 7; Письма 1, 3, 4, 12, 14, 19, 20 / Пер. Т. А. Миллер // Памятники византийской литературы IV-IX вв. М., 1968. С. 65-69; Переписка с Аполлинарием (письма 361-362) // Пер. и коммент. П. Б. Михайлова // Богосл. сб. / ПСТБИ. 2003. № 12. С. 71-78; Письма. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007 (перевод Московской Духовной Академии). В данной статье использовано это последнее издание и по нему приводится нумерация писем.

<sup>3</sup> Довольно обширный перечень исследований эпистолярного наследия св. Василия содержится в предисловии А. Петрова к последнему изданию писем в русском переводе.

анализировавших различные их аспекты, однако специальных работ, посвященных их анализу с точки зрения отношений Востока и Запада и проблемы церковного единства обнаружить не удалось. Между тем, изучение именно этого аспекта позволяет взглянуть на эти отношения глазами едва ли не единственного на Востоке церковного деятеля, который стремился совершенно искренне не только к диалогу, но и к установлению подлинно христианских отношений между Церквами во имя церковного единства и торжества Православия.

В письме к св. Афанасию Александрийскому (371 г.) св. Василий особо подчеркивает, что главным средством помощи восточным Церквам является единодушие с западными епископами: «И сам я, даже при скудном своем разумении о делах, давно знаю, что к пособию нашим Церквам одно известное средство – единодушие с нами западных епископов» [Письмо 62 (66)]. Святитель просит св. Афанасия послать к западным епископам «несколько мужей сильных в здравом учении», дабы известить их о бедствиях восточных и указать способ помощи. Востоку нужно, пишет Василий, содействие большего числа помощников, «а потому необходимо подождать западных».

В письме к Мелетию, архиепископу Антиохийскому (371 г.) св. Василий рекомендует отправить специального посланника в Рим<sup>1</sup> с тем, чтобы он «побудил некоторых италийских епископов посетить нас» [Письмо 64 (68)]. Такая же рекомендация содержится и в письме Василия к Афанасию, но здесь кесарийский епископ прямо говорит о том, что он обратился прямо к Римскому епископу с просьбой обратить внимание на дела восточных и «по общему и соборному определению, сам себя уполномочил в этом деле, избрав людей, которые были бы способны перенести труды путешествия, а кротостью и постоянством нрава могли бы привести в разум совратившихся у нас». Интересно, что Василий говорит о том, что эта миссия западных посланников папы должна быть тайной: «Обо всем этом никто не должен знать, и посланным надо прибыть сюда без шума, морем, прежде, нежели дойдет сие до сведения врагов мира» [Письмо 65 (69)].

В письме 66 (70), которое, по всей видимости, было адресовано римскому епископу<sup>2</sup>, Василий дает довольно размытое определение тому, что понимается под «Востоком»: «а под Востоком разумею страны от Илирика до Египта». Констатируя бедственное положение восточных Церквей, ввергнутых в распри и ереси, епископ Кесарийский отмечает, что восточные православные ожидали посещения римского епископа, на которого возлагали надежду на приведение восточных Церквей к миру и единомыслию. Однако эта надежда так и не оправдалась, поэтому Василий просит хотя бы того, чтобы папа при-

<sup>1</sup> О передаче писем со специальным посланником св. Василий говорит и в другом письме к Мелетию [Письмо 85 (89)]. Как следует из этого письма, такой же практики придерживались и западные, в частности Василий говорит о встрече с диаконом Сабинном, который был прислан с письмами с Запада. О миссии Сабина см. также письмо Письмо 86 (90) «К святейшим братиям и епископам на Западе».

<sup>2</sup> В самом письме указание на адресата не сохранилось. Письмо датируют 371 г.

слал с Запада «кого-нибудь из единомышленных с нами, и они бы или сблизили ставших между собою далекими, или привели опять в содружество Церкви Божии, или яснее показали вам виновников неустройства, чтобы и вам уже стало известно, с кем надлежит иметь общение». Для убедительности этой просьбы Василий ссылается на пример римского епископа Дионисия<sup>1</sup>, который «посещал своими письмами и нашу Кесарийскую Церковь, утешал посланиями отцов наших и присылал нарочных людей выкупать из плена рабства» [Письмо 66 (70)].

Мотив утешения звучит и в более позднем письме (372 г.), адресованном «к святейшим братьям и епископам на Западе». Рисуя бедственное положение восточных Церквей, св. Василий, исходя из идеи единомыслия и единения с западными Церквами, просит их предстоятелей «оказать сострадание к нашим разделениям и не отлучать нас от себя потому, что удалены мы от вас местным положением, но принять нас в стройный состав единого тела, потому что соединены мы с вами общением по Духу» [Письмо 86 (90)]. Призыв к состраданию Василий дополняет просьбой о реальной помощи, хотя из письма не ясно, на какую именно помощь со стороны Запада рассчитывает кесарийский епископ. Вероятно, опасаясь, что обычное письмо может быть перехвачено противниками, Василий указывает на то, что подробности западным епископам перескажет их посланник – диакон Сабин.

Эта же тема ожидания помощи с Запада звучит в письме Василия к италийским и галльским епископам (372 г.): «...даже лелеет нас некоторая добрая надежда, что если объявим вам свои огорчения, то, может быть, возбудим вас оказать нам помощь, которой давно ожидали от вас, Восточным Церквам, но еще не получили» [Письмо 88 (92)]. Из текста письма вполне очевидно следует, что западные епископы и сам Рим оставались глухи к мольбам, раздававшимся с Востока, хотя возможно, что вмешательство в восточные дела представлялось им и нецелесообразным, и невозможным в силу целого ряда причин и факторов. Тем более что письма Василия не дают понять, какой именно помощи он и его восточные собратья ожидают от Запада. Фразы Василия «принять же на себя труд любви и не брать в расчет ни дальности пути, ни домашних недосугов, ни других человеческих препятствий» или «просим вас, искреннейшие братья, подайте руку падшим на колена» мало что проясняют. Лишь к концу письма Василий раскрывает смысл своей просьбы: «нужна скорость в спасении оставшихся и прибытие большего числа братий, чтобы прибывшие составили полный собор и для поправления дел имели достоверность не только по важности приславших, но и по числу своему». Впрочем, и в этом письме Василий, видимо, многого не договаривает, снова ссылаясь на Сабина, «который может сам от себя пересказать вам, что и не входит в письмо»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Епископ Рима с 259 по 268 г.

<sup>2</sup> Впрочем, Сабин, как кажется, не оправдал надежд св. Василия. Как пишет А.В. Карташев, он «смотрел на Восток западными глазами и ничего живого, нового там не рассмотрел» [4, с. 117].

Письма св. Василия свидетельствуют и том, что Рим порой вмешивался в восточные дела без достаточных на то оснований, что порой приводило к нежелательным последствиям. Например, Василий Великий в письме к Мелетию, архиепископу Антиохийскому сообщает, «что брат Анфим пребывающего у папы Фавста рукоположил во епископа, не получив на сие голосов, и поставил его на месте достопочтеннейшего брата Кирилла, отчего Армения исполнилась смятений» [Письмо 115 (120)]. Очевидно, что такое рукоположение могло состояться только с согласия римского предстоятеля, иначе Василий не стал бы его упоминать. Подтверждение этому содержится в следующем письме, адресованном Феодоту, епископу Никопольскому: «Фавст приходил к нам, имея письмо от папы, которому желательно, чтобы он был епископом» [Письмо 116 (121)]. Впрочем, письмо от папы к Фавсту не помогло — Василий не принял его в общение, «ясно засвидетельствовав», что тот должен принести письма восточных. В противном случае, говорит Василий, «и сам во все время буду его чуждаться, и единокоренных со мною расположу к тому, чтобы вели себя с ним таким же образом» [Письмо 117 (122)].

В письме к Мелетию, архиепископу Антиохийскому (375 г.) св. Василий указывает на необходимость сбора подписей под письмом к западным: «Поэтому если послание к западным оказывается необходимым, то, начертав оное, благоволи прислать ко мне, чтобы мог я сообщить для подписи единокоренным с нами и иметь готовую подписку, собранную на отдельном листе, который и можно будет приложить к листу...» [Письмо 124 (129)].

В письме к неокесарийцам (376 г.) св. Василий перечисляет Церкви, с которыми он находится в единении, но при этом не выделяет римский церковный престол: «Пусть будут спрошены епископы писидийские, ликаонские, исаврийские, обеих Фригий, из армянских со мною соседственные, македонские, ахайские, иллирийские, галльские, испанские, всей Италии, сицилийские, африканские, из египетских, соблюдающие здравую веру, и весь остаток сирских. Все они пишут ко мне письма и от меня получают также. И можете, как из писем, сюда приносимых, узнать, так опять из писем, отсюда к ним посылаемых, удостовериться, что все мы единокоренны и единомысленны» [Письмо 196 (204)]. Уже само перечисление Церквей является ярким свидетельством обширности корреспонденции святителя, причем, как видно из этого перечня, число западных корреспондентов вполне сопоставимо с восточными.

В письме к Терентию, комиту (376 г.) св. Василий указывает на позицию западных в антиохийской схизме: «Одни вовсе не знают здешних обстоятельств, а другие, по-видимому, и знают, но объясняют им более пристрастно, нежели справедливо». При этом Василий уважительно относится к мнению Рима: «...никого не осуждаю, но желаю иметь любовь ко всем, и особенно к присным в вере, то радуюсь о получивших письма из Рима. И хотя бы письма сии заключали в себе какое-нибудь достоуважительное и важное для них свидетельство, желаю, чтобы оно было истинно и подтверждалось самими делами» [Письмо 206 (214)]. Письма с Запада, тем не менее, он ставит под сомнение с точки зрения

того, что они наделяют их носителя некоей властью: «...что Павлином принесены с Запада какие-то письма, как бы служащие знаком некоторой власти, и что держащиеся этой стороны высоко думают о сих письмах и хвалятся ими...» [Письмо 208 (216). К Мелетию, архиепископу Антиохийскому].

С горечью св. Василий констатирует надменность западных по отношению к восточным в письме к Евсевию, епископу Самосатскому (376 г.): «Ибо действительно, люди надменного нрава, когда им угождают, делаются еще большими презрителями. Если умиласердится над нами Господь, то чего еще нам желать сверх этого? А если пребудет на нас гнев Божий, какая будет нам помощь от западной гордости? Они не знают дела, как оно есть, и не хотят его узнать, но, предубежденные ложными подозрениями, то же теперь делают, что прежде делали касательно Маркелла, вступив с объявляющими им истину в споры, а ересь подтвердив своим согласием. Сам я желал бы не в виде общего послания написать к их верховному и не о делах церковных, кроме одного разве намека, что не знают они, как по правде идут у нас дела, и не берутся за тот путь, которым можно это узнать, но вообще о том, что не должно нападать на людей, угнетенных искушениями, и признавать достоинством гордость — этот грех, который и один может сделать нас врагами Богу» [Письмо 231 (239)].

В письме к Дорофею, пресвитеру (376 г.) св. Василий говорит о трудностях путешествия в Рим: «Что касается дороги в Рим, то не знаю, почему никто не известил ваше благоразумие, что зимою совершенно она непроходима, потому что вся страна от Константинополя до наших пределов наполнена неприятелями» [Письмо 207 (215)]. Здесь же Василий намекает на заносчивость папы: «Но если кто горд, заносчив, посажен высоко и потому не способен слушать, когда говорят ему правду люди низкие, то какая будет польза для общественных дел от совещания его с мужем, у которого нрав далек от подлого ласкательства».

Особого внимания заслуживает письмо к западным, датированное тем же 376 г. Св. Василий после напрасного ожидания помощи с Запада в продолжение тринадцатилетних бедствий на Востоке<sup>1</sup> снова изображением этих бедствий убеждает западных прислать от себя способных людей, которые бы у врачевали болезнующих и поощрили к терпению здравых в вере. Василий сетует, что с Запада нет ни письма утешительного, ни братского посещения, «ничего такого, на что имеем мы право по уставу любви». Василий снова молит Запад о помощи и просит послать людей, «которые по милости Божией известны с самой лучшей стороны, как и о вас возвещает молва всем людям, что пребываете невредимыми в вере и неприкосновенным соблюдаете апостольский залог» [Письмо 234 (242)]. Продолжение этой темы звучит и в следующем письме к италийским и галльским епископам: «пусть приидут некоторые из

---

<sup>1</sup> Судя по дате письма, Василий ведет отчет от начала царствования на Востоке императора-арианина Валента (364-378).

вас посетить и утешить скорбящих и своими глазами увидеть бедствия Востока» [Письмо 235 (243)].

Письмо к западным от 377 г. свидетельствует, что мольбы Василия были, наконец, услышаны — он благодарит западных за утешительные послания и за присланных пресвитеров. Далее он информирует западных о тех, кто скрывает зловерие — «показывает наружность приветливую и кроткую, внутренне же терзает нещадно стадо Христово», и просит оповестить о них восточные Церкви от лица западных: «чтобы и сами вы имели сведение, кто производит у нас смятения, и объявили о сем в наших Церквах» [Письмо 255 (263)].

В письме к Петру, архиепископу Александрийскому (377 г.) св. Василий упоминает о своем посланнике на Запад Дорофее, который пересказывал ему свой разговор с Петром «при честнейшем епископе Дамасе и опечалил меня, сказав, что боголюбивейшие братия, сослужители мои Мелетий и Евсевий, причислены к последователям Ария» [Письмо 258 (266)]. Любопытно, что в другом письме Василий называет папой Афанасия [Письмо 250 (258). К Епифанию, епископу]. Это слово во всем эписистолярном наследии святителя упоминается всего один раз, как и имя римского предстоятеля Дамаса.

Интересно, что слово «Рим» св. Василий употребляет в своей переписке всего девять раз, из них четыре раза только в одном письме [229 (237). К Евсевию, епископу Самосатскому], когда он говорит об исповедании никейской веры. Словосочетание «римский епископ» без имени встречается в переписке всего один раз [Письмо 65 (69). К Афанасию, архиепископу Александрийскому]. Зато слово «запад» и «западный» встречается в его письмах 26 раз.

Таким образом, уже из этих цифр можно заключить, что св. Василий не выделял римского епископа среди других западных епископов и не считал его авторитет выдающимся, хотя в то же время можно констатировать, что святитель очень доверял коллективному мнению западных епископов и отдавал приоритет принципу соборности. Еще одним выводом, который можно сделать на основании анализа писем св. Василия Великого, является то, что в отношениях Римского церковного престола и западных Церквей с лидерами восточных Церквей в 360–370-х годах инициатива, как правило, исходила с Востока. При этом подкрепления своей позиции авторитетом Римской Церкви добивались не только предстоятели восточных Церквей, придерживавшихся никейского символа, но и лидеры различных еретических течений. В отношениях между Западом и Востоком использовались не только папские легаты и специальные посланники западных Церквей с письмами, но и посланники Востока нередко отправлялись в Рим и западные провинции. Следовательно, уместно говорить о двусторонних контактах. Использование обычных писем и государственной почты в некоторых случаях, как представляется, не позволяло донести до адресата всю полноту ситуации.

Не вызывает сомнения искренность стремления св. Василия к церковному миру и единству. Однако следует также отметить, что уровень активности предстоятелей римского престола и лидеров западных Церквей по отно-



шению к раздираемому распрями Востоку был довольно низким, несмотря на твердость в вере и приверженность никейскому символу. Возможно, это объясняется слабостью церковной и политической позиции Рима, а также непризнанием претензий на папский примат со стороны восточных Церквей. В свою очередь, пассивность или сдержанная активность Рима в поддержке восточных никейцев вызывала у них еще большее разочарование и неверие в первенство Рима в христианском мире.

#### Литература

1. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: репринт. изд. В 4 т. Т. III. М., 1994. 340 с.
2. Василий Великий, св. Письма. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. 559 с.
3. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 622 с.
4. Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.
5. Михайлов П.Б. и др. Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 140.
6. Kazakov M.M. Letters of Western Bishops to the Emperor Theodosius I and Relations between Eastern and Western Churches at the end of the Fourth Century // STUDIA PARISTICA. Vol.XLIV. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007. Edited by J.Baun, A.Cameron, M.Edwards and M.Vinzent. – Leuven – Paris – Walpole, MA: PEETERS, 2010. P. 91–104.

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

## RELATIONSHIPS OF THE EASTERN CHURCHES WITH ROME AND THE WESTERN CHURCHES WITH REFERENCE TO THE LETTERS OF ST. BASIL THE GREAT

Key words: St. Basil the Great; epistolography; Church History, relationships of the Western and Eastern Churches.

The article analyzes the epistolary heritage of St. Basil the Great from the point of view of the relationships of the Western and Eastern Churches in 360-370s, when due to the spread of Arianism, contacts between the two branches of Christianity were doomed to a minimum.

## ПРООБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ

Ключевые слова: жертвоприношение; ветхозаветная жертва; жертва за грех; хлебная жертва; бескровная жертва; грех; Агнец Божий; прообраз; храм; жертвенник; Крестная Жертва; Евхаристия.

В статье рассматривается ветхозаветное жертвоприношение в свете новозаветной Крестной Жертвы Господа Иисуса Христа. Дается перевод и определение понятия жертвы. Раскрывается богословский смысл цели, видов жертв в Ветхом Завете, требований к качеству приносимых животных и плодов, способов и места жертвоприношений, а также раскрывается нравственное значение жертвоприношения с точки зрения Ветхого и Нового Завета. Обращается внимание на смысл ритуала и лиц, приносящих жертвы. Автор показывает святоотеческое понимание ветхозаветных жертвоприношений как прообраза Бескровной Жертвы Евхаристии.

Главная Жертва, принесенная за человечество – Крестная Жертва Господа Иисуса Христа. По промыслу Божию, прийти к пониманию значения Крестной смерти Спасителя ветхозаветный человек должен был через установленные жертвоприношения низшего порядка.

Слово «жертва» по-древнееврейски звучит как *קרבן* «карбан» и переводится русским «дар», от глагола *קרב* «карав» – «приближать» [16, с. 9]. Таким образом, перевод слова отражает богословское понимание жертвы как того, что приближает человека к Богу. В этой связи можно сказать, что она предназначена для выражения веры, установления мира с Господом и получения прощения грехов, то есть, прежде всего, для общения со своим Творцом. Это слово служит наиболее общим понятием для обозначения приношений и даров, которые народ до пришествия Спасителя мог приносить Богу (ср., напр.: Мк. 7, 11).

Интересен тот факт, что «жертва должна быть принесена *מִכֶּם* “микем” – “из вас” (Лев. 1, 2). Согласно древним толкованиям, это значит, что истинную жертву человек всегда приносит “из самого себя”, она свершается в его внутреннем мире» [16, с. 8]. Это еще раз указывает на то, что к жертвоприношению нельзя было относиться легкомысленно. А слова «когда кто из вас хочет приносить» (Лев. 1, 2) указывают на известную свободу в регулярности жертвоприношений. То есть их частота для обыкновенных еврейских семей не устанавливалась, и во многих случаях люди могли поступать по своей воле (по

крайней мере, в отношении отдельных видов жертв). «Если жертва за грех и жертва повинности в четко определенных обстоятельствах были обязательны для всех, то, по традиции, жертва всесожжения, хлебное приношение, и мирная жертва приносились добровольно, когда сам приноситель изъявлял желание» [7, с. 167]. Так становится ясно, что Бог прежде всего оценивал именно благое побуждение, а не материальную стоимость самой жертвы.

Приведением к жертвеннику приносящий символизировал, что он приносит свою жертву как дар Богу, он торжественно и официально объявлял, что этот дар есть действительная его собственность и он вполне готов отдать на смерть эту собственность, т. е. посвятить ее Яхве. Приведение жертвы к дверям скинии для заклания, по определению Кирилла Александрийского, было символом готовности Христа пострадать за Церковь (Пс. 39, 8–9; Евр. 10, 9) [5, с. 114].

Приносящий жертву возложением рук и исповеданием своих грехов свидетельствовал, что он сознает, что высшая справедливость должна была его самого принять в жертву за его преступления, но по воле Иеговы, позволяющей заменить его жертвою, хозяин переносит на жертву свои беззакония. Такой взгляд поддерживают и отцы Церкви. Блж. Феодорит Кирский говорит: «Приносящий возлагает на жертву руки, как бы те дела свои (потому что руки означают дела), о которых приносит жертву» [14, с. 118] и еще: «Это было символом того, что жертва заменяет собою приносящего, за него принимая заклание. А самое заклание жертвы было символом смерти Христовой за нас и смерти приносящего жертву для мира этого, необходимой как для посвящения себя Богу, так и для наказания за грехи, для заглаждения их» [5, с. 115].

Приносимое в жертву животное должно было быть без всякого порока. Втор. 15, 21 свидетельствует: «Если же будет на нем порок, хромота или слепота (или) другой какой-нибудь порок, то не приноси его в жертву Господу, Богу твоему». «Это узаконялось с одной стороны потому, что предоставляя в жертву Богу животное негодное, худшее, приносящий обнаруживал бы тем неуважение к Яхве, как говорит об этом пророк Иезекииль, а с другой стороны потому, что ветхозаветные жертвенные животные должны были служить прообразом Агнца непорочна и пречиста — Христа» [11, с. 3]. Этим указывалось, что «телесные недостатки, символизировавшие мертвые дела, греховную нечистоту, а также страсти и недостатки душевные, делали приношение человека неугодным Богу» [8, с. 421]. Подобное толкование можно рассматривать как прямое указание на непорочного и чистого «Агнца Божьего, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29). Из птиц, которых могли приносить для жертвы только бедные люди, не имеющие средств принести животное, — приносились только голуби и горлицы, по мнению ученых, просто потому, что этих птиц было очень много в Палестине, а, по мнению отцов Церкви, — вследствие прообразовательного значения жертв. «С горлицею и голубем, — говорит св. Кирилл Александрийский, — весьма прилично сравнить Господа нашего Иисуса Христа» [8, с. 4].

Закон запрещал приносить животное раньше восьмого дня по рождении, «показывая тем, — как говорит св. Кирилл Александрийский, — что несовершенно и как бы слабое по разуму и немощное еще не священо, а потому и не приятно Богу». Вместе с тем это было прообразом, относящимся ко Христу. Восьмой день, по мнению отцов, означает время воскресения Христова, начало Его царства, а первые семь дней — все ветхозаветное время, в конце которого (Ис. 2, 2; Мих. 4, 1) явился Христос. Животное считалось годным для жертвы только в восьмой день по рождении, «как и во Христе, говорит св. Кирилл Александрийский, все стало совершенным и приятным Богу (Малах. 3, 3–4); но неприятны были Ему, как животное в первые дни по рождении, и не были спасительны жертвы и посвящения людей ветхозаветных прежде и помимо жертвы Христовой» [5, с. 105].

Закланием животного обозначалось: «1) что смерть есть оброк греха и 2) что без пролития крови не бывает прощения греха (Рим. 6, 2; Евр. 9, 22). Всем же этим прообразовалась Жертва Крестная» [12, с. 276].

Если бы священник как представитель Божий сам умерщвлял жертву, то «в приложении к новозаветным событиям это значило бы, что Сам Бог умертвил Иисуса Христа или, что тоже Он Сам Себя умертвил. Но это было бы хулою на Бога» [4, с. 53]. По этой причине не священник, а сам жертвователю умерщвлял свою жертву, показывая тем, что его грехи и беззакония — единственная причина ее страданий и смерти, а, следовательно, страданий и смерти Иисуса Христа.

«Животное, привязанное к северной стороне жертвенника всесожжений, стояло задом к северо-востоку, а передом к западу, то есть святилищу (между жертвенником и умывальником). Сам жертвователю стоял у головы своей жертвы задом к востоку, а лицом так же к святилищу» [3, с. 36–37] и, находясь в таком положении, как говорит иудейское предание, «приносящий жертву исповедовал вслух свою греховность и, с последним словом этого покаяния, жертве перерезывалось горло, а кровь ее собиралась в чашу» [10, с. 4].

Следовательно, местом заклания была северная сторона жертвенника всесожжений, так как только она была свободной, незанятой стороной, а также, может быть, и потому, что «северная сторона, как мрачная и невеселая сторона, лучше гармонировала с печальным фактом заклания жертвы и с мрачными представлениями израильтян о смерти вообще» [4, с. 44], «север служил символом мрака, холода и смерти» [12, с. 276]. Производными от древнееврейского глагола צָפַן «цафан», «скрывать», являются и צָפַן «цафун» — «сокрытый», «спрятанный», и צָפַן «цафон» — «север» (возможно, такое наименование северных стран связано с «сокрытием» в них солнечного тепла). В совокупности указанных значений раскрывается смысл предписания: с одной стороны, жертвоприношение — это нечто «сокрытое», поскольку представляет собой тайну нашего внутреннего мира. С другой стороны, именно в странах, расположенных к северу от Святой земли, из века в век свершалось мученичество верных слугителей Божьих, которых нечестивые властители убивали за со-

блюдение заповедей: «А комната, которая лицом к северу, — для священников, бодрствующих на страже жертвенника: это сыны Садока, которые одни из сынов Левия приближаются к Господу, чтобы служить Ему (Иез. 40, 46)» [16, с. 14].

Что касается способа заклания жертвы, то Священное Писание ничего по этому поводу не говорит, «вероятно, что он ничем не отличается от обыкновенного способа заклания животных для житейских потребностей» [4, с. 47]. Главная цель — собрать как можно больше крови. Этим объясняется, почему при жертвоприношении птиц не сам жертвователю, а священник сворачивал им голову, причем над самим жертвенником.

Как отмечалось, заклание жертвы было смертной карой за жертвователя. Жертвенное животное рассматривалось как замещающее существо для приносящего жертву, однако это все же некое символическое «я». Животное не имеет одинаковой природы с человеком, чтобы всецело заменить человека. Поэтому хотя жертва подвергается закланию, терпит смерть, но эта смерть несоразмерна той, которую человек заслужил своими грехами. «Грех как оскорбление Бога, Творца неба и земли, требует смерти не временной, какова смерть жертвы, а вечной, так как Сам Бог вечен» [4, с. 54].

Необходимо остановиться на смысле смерти животного. Израильтяне смотрели на смерть как на великое зло и тягчайшее наказание, она была следствием греха: «...ибо возмездие за грех смерть» (Рим. 6, 23), — писал апостол Павел. Любое проявление смертности (мертвое животное или человек, истечения из тела мужчины и женщины) в представлениях ветхозаветного человека связывалось с грехом. Ведь только после грехопадения в Едемском саду появилась смерть. Симмах так перевел Быт. 2, 17: «С того дня, в который вкусишь от древа, будешь смертен» [14, с. 38]. Поэтому человек по произнесении этого приговора каждый день ожидал себе смерти, он не знал, что будет с ним после нее. Эта неопределенность, этот страх преследовал каждого израильянина. Лишь только некоторые из них, прозревая будущее, с упованием смотрели на Христа: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восстановит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога» (Иов. 19, 25–26), — провозгласил Иов. Почему была такая надежда? Возможно, ответ на этот вопрос мы сможем найти, если пристальнее посмотрим на обряд заклания жертвенного животного.

Можно ли рассматривать смерть животного лишь как плод и действие греха, то есть связывать ее с наказанием? Ведь жертва, прежде всего, есть установление божественного милосердия, которое хочет подать грешнику не столько заслуженное наказание, сколько прощение грехов. Смерть, вошедшая чрез грех, оставалась только для таких грешников, для которых не существовало искупление, а для тех, которые, подобно Иову, верою прозревали будущее, смерть приносила освобождение от всякого зла и препровождала в вечную жизнь. «Если поэтому жертва имеет целью примирение человека с Богом и получение помилования с его благодатными последствиями; то и смерть, про-

исходящую при жертве, можно понимать только как средство перехода от состояния отделения и отчуждения от Бога в состояние благодати и жизненного общения с Ним или как необходимый проход для вступления в божественную жизнь из небожественной жизни сего мира» [6, с. 259]. Другими словами, смерть животного, которую оно принимало за ветхозаветного человека, освобождала его от греха и соединяла с Богом, а значит, жертвователю, избавлялся от страха и смущения, получая силы для дальнейшего жизненного пути.

Прощение грехов, таким образом, давалось, собственно, не через наказание или заклание невинной жертвы, а через нечто другое. Заклание жертвы само по себе не доставляло жертвователю очищения грехов. «Как мои денежные долги могут быть погашены не тем, что другой только еще приобретает необходимую для этого сумму, а тем, что он уже приобретенные деньги вносит в уплату моего долга, так, и грехи жертвователя не тогда, очищаются, когда жертва за него только страдает, а когда эти страдания как уже совершившейся факт вменяются ему в собственные его страдания или в собственную его заслугу» [4, с. 55]. Следовательно, значение заклания животного получает, свою ближайшую определенность только чрез дальнейшее употребление жертвы заклания, то есть чрез то, как поступали с ее кровью и плотью.

Как уже было отмечено, при заклании животного старались, по возможности, собрать побольше крови. «Священник принимал кровь в серебряную чашу, которая, по традиции, была книзу заострена, чтобы он не имел возможности где-либо ее поставить. При этом священник слегка поворачивал чашу, чтобы не дать крови стечь» [4, с. 56]. Кровь животного, собранная священником, кропилась по-разному, смотря по значению жертвоприношения. «Иногда священник окроплял только бока жертвенника, а иногда намазывал кровь и на рога его. Иногда он даже вносил кровь во Святое и кропил ею на алтарь кадилный или пред завесою во Святое Святых. А однажды в год первосвященник вносил жертвенную кровь в самое Святое Святых и окроплял ею там» [10, с. 5] (Исх. 29, 12; Лев. 4, 17–18; 16, 14–15), остатки же ее выливались у подножия алтаря всесожжений.

Кровь жертвенных животных, попадая на стоящий у входа в Скинию жертвенник, совершенно реально освящалась таинственным Присутствием Невидимого; а затем эта освященная кровь освящала и человека, который вкушал после окропления кровью жертвенное мясо. «Во всех этих случаях кровь была образом умиловительной крови Христа, Который Сам изображался и завесой и очистилищем, и алтарями» [5, с. 115].

Кропление крови на жертвенник, находящийся во дворе, или и на алтарь кадилный и завесу святого святых, или даже на очистилище во святом святых, было «прообразом умиловительных действий той Священной Крови, которую Христос пролил на земле, но действие которой достигает даже небесного святилища» [5, с. 124]. Кроме того, если кровь обозначала жизнь, а тук, приносившийся во всесожжение, означал добродетель [14, с. 118], то «через сие внушалось приносящим жертву всегда и всецело посвящать душу и все лучшее Богу, как источнику и подателю всех благ» [8, с. 422].

«Не следует думать, что жертвоприношение заключается в уничтожении. Было бы нелепостью воздавать честь Владыке жизни посредством уничтожения жизни. Уничтожение предшествует приношению потому, что приносящий должен лишиться возможности использовать для себя то, что он приносит. Он действительно отдает это, и уничтожение жертвы представляет собой видимое средство отдать ее Богу, ибо она переводится в область невидимого, где Он пребывает» [9, с. 237].

«Сожжение жертвы означало, с одной стороны, что жертвователь предавал всего себя Богу, а с другой, что Яхве принимал жертву. Последнее иногда знаменовалось ниспосланием огня с неба» [12, с. 236].

Огонь в Священном Писании порой является разрушительной силой, символом адских мучений (Ис. 66, 24; Мк. 9, 44), истребляющей силой, но в других случаях – освящающей, согревающей, очищающей, то есть он может быть символом Бога и Его таинственного присутствия (Втор. 4, 24; Евр. 12, 29). Эта мысль подтверждается и отцами Церкви. Так святитель Кирилл Иерусалимский говорит: «Под видом огня разумеется Божество: так сходило Оно и на гору Синай» [4, с. 67]. В новозаветное время Дух Святой в виде огня сошел на апостолов в день Пятидесятницы. Возможно, и в этом следует искать прообразовательное значение ветхозаветного огня, сходящего на жертву. Ведь Дух Святой «есть огонь поядающий; но Он же есть огонь, обладающий животворною силою, не столько страшною, сколько животворною, благодатною силою Его... Огонь проникает во внутренность вещества, и Дух Святой нисходит в глубину человеческого сердца и обновляет его Своею благодатью... Огонь очищает благородный металл, отделяя его от несродных с ним неблагородных примесей. И Дух Святой попадает в человеке все нечистое и восстанавливает в нем чистый образ Божий. Огонь имеет свойство стремиться кверху, и с Духом Святым воспламененная душа, “чистотою возвышается”, то есть очищенная от всех земных пристрастий, она легко и свободно своими помышлениями и расположениями возвышается горе, к своему небесному Отцу, в Нем едином ищет для себя света, радости и успокоения от тревог греха и житейской суеты» [2, с. 137–138].

Экзегеты Ветхого Завета согласны в том, что сожжение мяса на жертвеннике символизировало передачу и усвоение дара Богу. Бог для принятия жертвенного дара сходит с неба на жертвенник (Исх. 20, 24) и, приняв этот дар, возносит его на небо. А так как Бог принимает собственно не материальную жертву, а то, что составляет ее сущность – любовь и преданность ему лица, представляемого жертвою, то «вот почему и самая жертва передавалась Богом под видом углерода, азота и других элементов, которые составляют сущность или основу всякого тела, а следовательно и тело жертвенного животного» [4, с. 69].

Свободная решимость Иисуса Христа пожертвовать Собою ради человеческого спасения, решимость, приобретающая Ему благоволение Бога Отца (Флп. 2, 8–9), хотя сама собою предполагалась в предшествовавших моментах жерт-

воприношения, однако до момента сожжения не имела отдельного символического выражения. «Поэтому весьма уместно было непосредственно за типическими страданиями и смертью Иисуса Христа представить в особом типе и то, что служило альфой и омегой этих его страданий и смерти» [6, с. 245]. «Жертва и до и после сожжения мяса на жертвеннике прежде всего была телом Иисуса Христа. В частности, самое сожжение мяса на жертвеннике типически означало безусловное послушание или всецелую жертвенность Его Богу Отцу (Еф. 5, 2)» [4, с. 73].

Но сожжение мяса на жертвеннике, изображавшее самопожертвование Спасителя, в то же время символизировало, как уже было отмечено, личное самопожертвование жертвователя. Одно другим никак не исключалось. Святитель Кирилл александрийский пишет: «Так Христу приличествует быть принесенным в жертву всесожжения, ибо Он истинно весь свят, весь исполнен благоухания и священен» [5, с. 143]. По отношению к людям эта жертва – жертва святых, символ всецелого, совершенного посвящения себя Богу. «Возлюбивши жизнь нестяжательную и свободную от забот, – говорит блж. Феодорит, – всецело посвящают себя Богу, всяческих и себя самих приносят во всесожжение» [14, с. 103].

Жертвенные части обсыпались солью. Господь в одной из Своих бесед сказал Своим ученикам: «Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится» (Мк. 9, 49). «Соль, будучи по естеству своему огненного свойства, способствует горению тел, то есть уподоблению их огню; если они вкушаемы, делает их приятными для вкуса и предохраняет от повреждения; она же у древних народов служила символом мира (см. Мк. 9, 50), дружбы, общения и любви. Поэтому когда закон требовал осолять всякую жертву солью, сим указывал, что приносивший жертву должен иметь мир со всеми, и пламенную любовь к Богу и ближним. Эта любовь, служившая, так сказать, солью для внутренней жертвы, приносимой в духе преданном Богу, уподобляла ее Богу, Который есть совершеннейшая любовь (1Ин. 4, 8) и вместе чистейший кротчайший огонь, для всего противного ему, небожественного, огонь поядающий (Втор. 4, 24; Евр. 12, 29), – вследствие сего делала ее приятною и благоугодную Ему, и – как начало истинной жизни, как источник непорочных действий, – предохраняла ее от нравственной порчи и греховного растления» [8, с. 421–422].

Вместе с солью к жертвам иногда присоединялись ладан, елей и вино. Они служили выражением молитвы, просвещения и духовной радости приступающих к Богу. Поэтому в жертвах за грех и повинности вино и елей не употреблялись, вследствие нравственного состояния виновного, который, будучи омрачен грехом, должен скорбеть и молиться.

Особое значение имеет трапеза, на которой вкушались остатки жертвы. Трапезу положено было совершать при жертве мира. Но так как «эта жертва всегда завершала собою полное жертвоприношение, то и бывшую при ней трапезу следует рассматривать, как необходимый момент для выяснения об-



щей идеи жертвенного культа» [4, с. 76]. Трапеза совершалась во дворе святилища. Кроме тучных частей, сжигавшихся на жертвеннике, и кроме груди и правого плеча, достававшихся священникам, все остальное мясо жертвы мира поступало в пищу жертвователя с его семейством. К трапезе приглашались левиты, вдовы и сироты (Втор. 12, 7). «Этим, — говорит блж. Феодорит, — Бог хочет, чтобы приносящие жертву не сами только участвовали в пиршестве, но уделяли мясо и нуждающимся. Посему-то повелевает вкушать оных мясо в первый и второй день, чтобы, понуждаемые сею необходимостью, нищих делали участниками в пиршестве» [14, с. 120]. Этот священный пир, совершаемой верующими вместе с Богом «выражает общность жизни верующих и Божества и укрепляет чувство доверия и дружбы, как между самими гостями, так между ними и Богом» [13, с. 131–132].

Во всех случаях упоминания в Пятикнижии о жертве мира, она называется приношением Богу во всем своем объеме, а не только той части, которая сжигалась на жертвеннике или отдавалась священникам: «...также начатки от хлеба твоего, вина твоего и елея твоего, и начатки от шерсти овец твоих отдавай ему» (Втор. 18, 4). Следовательно, что приносится Богу, то, без сомнения, становится Его собственностью. Та же мысль выражается и в Лев. 21, 22: «Хлеб Бога своего из великих святынь и из святынь он может есть». Здесь жертва мира, под именем святыни, называется хлебом Божиим. Значит, она принадлежала вся Богу. В Новом Завете, именно в 1Кор. 10, 18 апостол Павел пишет: «Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?» Под Израилем по плоти понимаются не только священники, но весь народ израильский, и, следовательно, под жертвами, о которых здесь идет речь, необходимо понимать не жертвы за грех, а жертвы мира, так как жертвы за грех вкушались только одними священниками. Если же теперь «вкушавшие жертвы делались участниками жертвенника, или точнее — “участниками в трапезе Господней”, то очевидно, что Бог предлагал им пищу, а не они Ему. Так и в нашем христианском таинстве Евхаристии, символом которого, по апостолу, была ветхозаветная трапеза (1Кор. 10, 16–21) христиане приносят в храм свой хлеб и свое вино, но после пресуществления этих даров, христиане вкушают их уже не как свои дары, а как Божественную пищу и делаются таким образом участниками в трапезе Господней» [14, с. 76–77].

«Вот что должно быть положено священникам от народа, от приносящих в жертву волов или овец: должно отдавать священнику плечо, челюсти и желудок» (Втор. 18, 3). Со вступлением в землю Ханаанскую отменялось данное в пустыне повеление, чтобы всякое чистое животное закалалось пред скинией, как жертвенное (Втор. 12), таким образом в значительной степени сокращалось содержание священников. Поэтому сверх «груди потрясения» и «плеча возношения» включены также «челюсти и желудок» [3].

Почему упоминаются именно эти части? Грудь и плечо имеют лучший вкус, и их передачей показывалось особое внимание и уважение к священникам, как слугителям Божиим. Но отцы Церкви усматривают в этом и иной

смысл. Так, например, блаженный Феодорит пишет: «Под образом груди — закон требует от священников разумной и созерцательной жизни, потому что грудь — покров сердца. А под образом правого плеча — правой деятельности, потому что одна вера недостаточна для спасения, но нужны и дела» [14, с. 123].

Грудная и плечевая часть животного, поступавшие в собственность священников, называются «грудью потрясения» и «плечом возношения» (Исх. 29, 27; Лев. 7, 34). Так назывались они потому, что при передаче их от жертвователя к священнику, над ними совершались обрядовые действия, а именно: «грудь потрясалась», а «плечо возвышалось». По иудейской традиции обряд потрясения состоял в том, что «священник, положив на руки приносившего жертву указанные части жертвенного животного, подлагал под его руки свои руки и делал движение к жертвеннику и от жертвенника (крестообразно)» [11, с. 6–7]. Это было «горизонтальное движение вперед и назад, а затем направо и налево. Последнее движение было в сторону священника. Обряд означал то, что жертвенный дар посвящается собственно Богу, владеющему всем миром и обнимающему концы земли, а Бог уступает принесенный Ему дар своим священникам» [4, с. 110]. Существует раввинистическое толкование этого обряда, по которому «потрясение есть указание на Того, Который владеет всем миром и обнимает концы земли» [6, с. 314], а, следовательно, в потрясении, таким образом, исповедовалось всеприсутствие Божие.

В иудейской традиции мы находим и обряд возвышения. «Правое плечо несколько раз поднималось и опускалось в вертикальном направлении. Поднятие плеча вверх было символом того, что жертвенный дар усвоился Богу, живущему на небе, а опущение его вниз означало, что Бог предлагал этот дар священникам» [4, с. 110]. Передачей жертвенного мяса служителям оно символически посвящалось Яхве «для обращения в жертвенный пир», богослужебную трапезу, на которой Бог соединялся «со своим уделом» и как бы позволял Своим представителям, служителям Своего святилища, и приносящими жертву с их семействами «съесть оставшееся пред Его лицом, в Его непосредственной близости» [6, с. 314–315]. Таким образом, жертвенное пиршество становится трапезой завета, пиром любви и радости, изображающим не только сыновство и общение с Господом, но и блаженство Небесного Царства. Земная пища чрез передачу ее части Яхве, освящалась в символ истинной Духовной Пищи, Которую Он насыщает и подкрепляет граждан Своего Царства (Ин. 6, 55).

Кровавые жертвы, представлявшие собой покаяние, очищение и прощение ветхозаветного человека носили характер только потенциального самопожертвования приносящего. У него нет еще плодов добрых намерений, не видно еще доказательства его решимости проводить законообразную жизнь. Для выражения мысли о том, что «обещание жертвователя жить свято и благоугодно равносильно самому исполнению этого обещания, необходим был особый знак, отдельный символ». Таким символом стали плоды земледелия, так как данный труд требовал со стороны человека гораздо больше энергии, воли,

усилий и забот, чем другие виды работ [4, с. 114]. Вместе с кровавыми жертвами приносились бескровны́е именно потому, что они служили необходимым дополнением первых (Чис. 15). «Бескровны́е жертвы – духовная пища народа, и вместе духовный дар Иегове; эта дань и пошлина, которую он платил Яхве. Что в мирском царстве естественные повинности для подданных царя, то в духовном царстве – добрые дела для членов этого царства. Итак, в этих жертвах освящение и добрые дела суть их, конец и цель» [13, с. 131].

Хлебное приношение было единственное приношение, которое не требовало жизни животного, а состояло главным образом из того, что давала земля, возделанная человеком (Лев. 2, 1–16; 6, 14–23). Это приношение, всегда смешанное с елеем, ладаном и солью, без дрожжей и меда, можно было приносить тремя различными способами. Если приношение состояло из первых плодов, колосья молодого зерна высушивались на огне. После этого зерно можно было передавать священнику в виде муки мелкого помола, либо пресных лепешек и хлебов, испеченных в печи, либо пресного печенья «со сковороды». Предполагается, что сопутствующей, но второстепенной частью этого приношения была соответствующая мера вина для возлияния (Исх. 39, 40; Лев. 23, 13; Чис. 15, 5–10). Можно предположить, что хлебное приношение никогда не приносилось само по себе, но всегда сопровождало либо всесожжение, либо мирную жертву. Для этих двух жертвоприношений оно считалось необходимым и подходящим дополнением (Чис. 15, 1–13). Так обстояло дело с ежедневной жертвой всесожжения (Лев. 6, 14–23; Чис. 4, 16). Жертва, приносимая священником за все собрание, полностью сжигалась на огне. «В случае с единичными приношениями прислуживающий священник приносил в жертву только некоторую ее часть на жертвеннике всесожжения, а остальное удерживал для скинии» [15, с. 95]. Ни в самом приношении, ни в обряде его принесения нет намека на то, что оно способствует очищению или искуплению греха. «Хлеб, приносимый в жертву, по мнению отцов, был вообще символом жизни. Так, пшеничная мука была символом жизни богоугодной и приятной Богу, ячменная мука – символом жизни безупречной, новые колосья и зерна – жизни обновленной. Хлебные печения, также служившие символом жизни, требовались бесквасные» [5, с. 111]. Закваска принималась за символ нечистой жизни и учения. Она символизировала собой примесь язычества и остаток египетских заблуждений. Бездрожжевой хлеб был символом непорочной жизни. «Поелику хлеб бесквасный, – говорит блаженный Феодорит, – не требует приготовления, а квасный имеет в себе нечто из старой закваски, то закон запрещает примешивать к божественному что-либо из египетского учения» [14, с. 117]. Только в самых редких случаях (Лев. 23, 16–21) требовались для жертвы квасные хлебы, и тогда закваска их принималась за символ «мудрой хитрости, доброй и похвальной, которую и Слово премудрости называет незлобивым» (Притч. 1, 4). «Эта же закваска предызображала, – говорит святитель Кирилл Александрийский, – закваску евангельскую, которая, входя в душу, преобразует ее» [5, с. 111].

Хлебная жертва являлась прообразом Христа как Хлеба Жизни (Прит. 9, 5–6; Ин. 6). В новых зернах и колосьях Он предызображался как начало новой жизни. Святой Кирилл говорит: «Он есть перворождение духовное, первенец из мертвых, первый в нетление, как бы начаток усопших, подобно тому, как пшеничное зерно, упавшее в землю и умершее, возрождается со многим плодом в виде колосьев» [5, с. 111–112].

Хлебное приношение заканчивалось возлиянием вина: священник «простирал свою руку к жертвенной чаше, лил в нее из винограда кровь и выливал ее к подножию жертвенника в воню благоухания Всевышнему Всецарю» (Сир. 50, 16–17). Таким образом вино, приносилось в отдельном виде. Род вина с достоверностью нельзя определить. По мнению ученых, это может быть всякий охмеляющий напиток [4, с. 119]. Это подтверждает и тот факт, что во время сорокалетнего пребывания израильтян в пустыне, за недостатком чистого виноградного вина они пользовались и другими крепкими напитками.

Как уже было сказано, вино выливалось к подножию жертвенника. Однако в книге Исход (30, 9) читаем следующее: «Не приносите на нем никакого иного курения, ни всесожжения, ни приношения хлебного, и возлияния не возливайте на него». «Выражение “на него” дает право заключать, что в Моисеево время был обычай возливать вино не к подножию жертвенника, а на самый жертвенник» [4, с. 124].

По совершении жертвоприношения священникам ничего не препятствовало употреблять во славу Божию свою часть вина, на том основании, что и часть хлебного приношения сжигалась на жертвеннике, а часть отдавалась священникам.

Вино ветхозаветного жертвоприношения святые отцы без всякого колебания признают прообразом Евхаристической Крови. Вообще во всех ветхозаветных бескровных жертвах они видели прообраз Новозаветной Бескровной Жертвы [4, с. 126].

Итак, при рассмотрении ветхозаветных жертвоприношений становится ясно, что и определение жертвы, ее качество, виды жертв, способы их принесения и даже трапеза, которую предписывалось осуществлять оставшимися частями жертвы, имеют богословское значение не только в свете ветхозаветных религиозных представлений, но приобретают прообразовательный и глубокий нравственный смысл в свете Крестной Жертвы Господа Иисуса Христа.

#### Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — Брюссель, 1989.
2. Виссарион (Нечаев). Огненные языки // Барсов М. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний святых Апостолов. СПб. 1994.
3. Властов Г. Священная летопись. СПб, 1879.
4. Гедеон (Покровский), иеромонах. Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань, 1888.
5. Добросмыслов Д. Мнение отцов и учителей Церкви о ветхозаветном обрядовом Законе Моисея. Казань, 1892.

6. Кейль К.Ф. Руководство к библейской археологии. Ч. I: богослужебные отношения израильтян. Киев, 1871.
7. Новый библейский комментарий. Часть 1. Ветхий Завет. Книга Бытия – Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000.
8. О значении ветхозаветных жертв // Воскресное чтение. Киев, 1855–1856.
9. Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Институт богословия и философии, 2002. 362 с.
10. Терновский С.А. Библейская старина. Т. VII. Земля обетованная. СПб., 1900.
11. Терновский С.А. Библейская старина. Т. VIII. О жертвах. СПб., 1900.
12. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Ветхого и Нового Завета. Т. 1. Стокгольм, 1987.
13. Толкование на книгу Левит // Символ. Париж. 1983. № 10.
14. Феодорит Киррский, блаж. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. Т. I. М., 2003.
15. Шульц С. Ветхий Завет говорит. М., 2000.
16. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. М., 1994.

*Fr. Andrei Melnichuk (Melnichuk A. A.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## PRO-EDUCATIONAL VALUE OF THE OLD TESTAMENT SACRIFICES

Key words: sacrifice; Old Testament sacrifice; sacrifice for a sin; bread sacrifice; bloodless sacrifice; sin; Lamb of God; pre-image; temple; altar; Sacrifice on the Cross; Eucharist.

The article deals with the sacrifice of the Old Testament in the light of the New Testament sacrifice on the Cross of the Lord Jesus Christ. The translation and definition of the concept of sacrifice is given. The theological sense of purpose and types of sacrifices in the Old Testament are revealed, as well as requirements to the quality of offerings like animals and fruits, manner and place of sacrifice; and also the moral significance of the sacrifices in terms of the Old and New Testament. Attention is drawn to the meaning of the ritual and the persons sacrificing. The author shows the patristic understanding of the Old Testament sacrifices as a pre-image of bloodless sacrifice of the Eucharist.

## ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ЖАНРА НАДГРОБНОЙ РЕЧИ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ключевые слова: надгробная речь; погребальный обряд; поминальная трапеза; христианская традиция; христианская проповедь.

В статье анализируются особенности становления и развития жанра надгробной речи в христианской традиции. Автор приходит к выводу, что отцы Церкви (Григорий Богослов, Амвросий Медиоланский, Григорий Нисский), несмотря на языковые и стилистические различия, все же имели перед собой общие дидактические, апологетические и догматические задачи, которые сводились к одному – преподнесению христианского учения о смерти, которая стала восприниматься как «рождение в вечность».

Среди различных видов проповеди, получивших свое развитие в ранней Церкви, особый интерес представляет надгробная речь. Интерес этот во многом обусловлен возможностью проследить трансформацию восприятия жизни и смерти в греко-римском обществе с началом христианской проповеди, поскольку надгробная речь, будучи частью античного погребального обряда, охватывала, по сути, весь комплекс социальных проявлений к умершим и их памяти.

Обращение к истории становления и развития надгробной речи в контексте христианской проповеди вызывает неподдельный интерес еще и потому, что первые благовестники, свидетельствуя о жизни будущего века, не стали обходить стороной тему смерти и погребения. Напротив, они очень органично синтезировали весь комплекс танатологических аспектов с радостной вестью – Евангелием, представляя «всему миру» христианское богословие целостным мировоззрением. Подобный синтез мы наблюдаем уже в проповеди первых апостолов – особенно Павла.

Наконец, надгробная речь, будучи ценным историческим источником, красноречиво проливает свет не только на жизнь умерших христиан, раскрывая отдельные, порой далеко не малозначительные биографические детали и штрихи, но в целом, на историческую ситуацию и разнообразные обстоятельства жизни всей христианской общины.

Под надгробной речью в широком смысле слова понимают непосредственно устную речь, произносимую при погребении или письменное произведе-

ние, написанное в честь недавно умершего. Иногда к надгробной речи относят также хвалебную речь на смерть человека.

Из всех жанров танатологического дискурса (некролог, эпитафия, письмо-соболезнование, надгробная речь), только надгробная речь носит двойственный характер в плане своего устно-письменного воплощения, все остальные относятся исключительно к письменным жанрам. Можно вполне согласиться с существующим мнением, что надгробная речь — «это изначально письменный текст, коммуникативная интенция которого реализуется путем его устного произнесения на похоронах» [6, с. 47].

Истоки целенаправленного изучения жанра надгробной речи в христианской традиции восходят к рубежу XIX–XX столетия. Не последнюю роль в этом сыграл французский аббат Жак Поль Минь (Jacques Paul Migne), чья антология Отцов Церкви («*Patrologiae cursus completus*»), состоящая из двух серий: латинской (*Patrologia Latina*) и греческой (*Patrologia Graeca*), явилась настоящим катализатором для глубокого и всестороннего изучения раннехристианского наследия в середине XIX в.

В 1892 г. немецкий исследователь Иоганн Бауэр (Johannes Bauer) в своей работе не только продемонстрировал связь христианской проповеди с античной риторической традицией, но и убедительно показал, как Григорий Нисский следовал заветам Менандра в своих надгробных речах [9].

Поддержал доброе начинание своего соотечественника Х. Хюрт (Xaver Hürth), который в своей диссертации на латинском языке («Надгробные речи Григория Назианзина») постарался комплексно рассмотреть риторические особенности надгробных речей другого известного Григория — Назианзина (Богослова), обращая также особое внимание на их взаимосвязь с формой античного красноречия [13].

В 1908 году отдельным изданием в Париже вышел перевод (параллельно с оригиналом) на французский язык надгробной речи Григория Назианзина на кончину брата Кесария, который предварялся лапидарным биографическим обзором Ф. Буленгера (Fernand Boulenger), а также внушительным разбором его надгробных речей, их сопоставлению с классическими древнегреческими образцами [12].

Новая веха в изучении раннехристианской традиции надгробных речей связана с началом реализации в 1953 году грандиозного проекта академическим издательством Католического университета Америки (Catholic University of America Press) по переводу на английский язык христианского наследия Востока и Запада, когда в серии «Отцы Церкви» вышел том, посвященный исключительно надгробным речам [10].

Под одной обложкой оказались переводы надгробных речей двух Отцов Церкви. Восточнохристианская традиция была представлена Григорием Назианзином, западная — святителем Амвросием Медиоланским.

Значительный интерес представляет вступительная статья, предуведомлявшая издание. Ее автор — Мартин Макгвайер (Martin R. P. McGuire) постарался

ся не только обозначить основные особенности и преимущества христианской традиции в сравнении с языческой, но и конспективно охарактеризовать надгробные речи святителей. Он не только разработал и представил структуру речей, но и предложил ряд очень ценных замечаний, интересных выводов. Ключевой из них заключается в том, что надгробная речь в христианской традиции, при своей имплицитной зависимости от языческой модели, окончательно оформилась лишь к IV веку с типичными элементами (частыми библейскими цитатами, торжественными молитвами к Богу) и аутентичной аргументацией. Подлинный же расцвет жанра автор связывает с именами Григория Богослова и Амвросия Медиоланского, характеризуя их речи неподдельными шедеврами греческого и латинского красноречия [10, р. 16–21].

Наконец, в 1997 году в Мюнстерском университете (Вестфальский университет имени Вильгельма II), У. Ганц (Ulrike Gantz) защитил докторскую диссертацию, посвященную надгробной речи Григория Нисского на смерть Пульхерии – дочери императора Феодосия.

Автор представил результаты своего анализа историко-литературного контекста надгробной речи, а также перевод речи на немецкий язык, снабдив подробными примечаниями и скрупулезными комментариями. Его работа, получившая высокую оценку научного сообщества, была опубликована в 1999 году в Базеле [11].

Несмотря на то, что в раннехристианской письменной традиции (включая Новый Завет) мы не обнаруживаем ни одного примера собственно надгробной речи, отдельные фрагментарные свидетельства позволяют констатировать, что они, тем не менее, произносились в Церкви с самого начала. Подобная ситуация, разумеется, может вызывать у исследователей некоторое недоумение, поскольку надгробные речи были неотъемлемой частью духовной культуры древнего мира, и к I веку они занимали уже значительное, если не центральное место в рамках греко-римского погребального обряда.

Здесь можно только предположить, что у первых христиан, которые с самого начала находились преимущественно под давлением внешних угроз и преследований (сначала иудеев, после – римских властей), надгробная речь не отделялась от основной службы, и могла быть выражена просто в молитве за усопшего и его родных. И потом для первого поколения верующих едва ли вообще мог стоять вопрос о формировании погребального обряда, поскольку они жили радостной верой во второе пришествие Христа.

Так, некоторые христиане добровольно сдавались властям, дабы намеренно увенчать себя мученическим венцом и скорее соединиться с Богом. Здесь же истоки формирования культа святых мучеников. Разумеется, все это вовсе не означает, что христиане не хоронили умерших единоверцев. Напротив, нам известно, что в некоторых христианских общинах даже были свои кладбища, хотя в большинстве случаев, христиан, конечно, хоронили на общих кладбищах с язычниками, что подтверждается как трудами отцов Церкви, так и археологическими данными [5, с. 583].



Другое дело, что «ранняя Церковь стремилась перемахнуть через могилу: длительный обряд оплакивания и медленное привыкание к великой печали смерти вытеснялись посредством горячей веры... церемониал похоронной процессии представляли как предвосхищение света Воскресения» [3, с. 83].

В подтверждение вышеизложенного приведем отрывок из лекции русского богослова, протопресвитера А. Шмемана о формировании погребального обряда в ранней Церкви: «Конечно, христиане хоронили своих умерших. Более того, изучая то, как они их хоронили, мы узнаем, что делали они это в полном соответствии с похоронной традицией, принятой в обществе, в котором они жили, будь то еврейское или греко-римское общество. Похоже, они не стремились создавать собственные, специфически христианские похоронные обряды. Никакой “апостольской комиссии” по христианским похоронам! Никакого развития собственной похоронной практики! Они даже пользовались похоронной терминологией окружающей их культуры. Многие из нас, вероятно, не знают, что в самой ранней молитве “Боже духов и всякия плоти...” прошения об оставлении грехов, которую мы произносим и сегодня, употребляются языческие термины: усопшие пребывают “в месте светле, в месте злачне, в месте покойнее”» [8, с. 51–52].

Первые (письменно зафиксированные и сохранившиеся до наших дней) примеры надгробной речи в христианской традиции относятся к периоду «золотого века патристики» – второй половине IV столетия, когда Церковь переживала поистине свой беспрецедентный расцвет. Исследователь М.М. Казаков несомненно прав в своей оценке этого периода в истории Церкви, отмечая, что «IV век по значимости для судеб христианства и его дальнейшей истории можно поставить на второе место после времени самого Христа и века Апостолов» [7, с. 5].

Расцвет Церкви во многом был определен религиозно-политическими изменениями: трансформация при императоре Константине в начале IV в. существенно изменила положение христианства, которое по Медиоланскому эдикту 313 г. объявлялось религией дозволенной, т.е. разрешенной. И это было только начало в системе изменений церковно-государственных отношений, поскольку уже на исходе IV в. указом другого императора, Феодосия Великого, христианство торжественно было провозглашено государственной религией *Imperium Romanum* [4, с. 93].

Христиане спустя три столетия жесточайших преследований и унижений впервые получили право и возможность открыто исповедовать свою веру в Иисуса Христа. Несмотря на разительные и в целом весьма благоприятные перемены, дела обстояли не так радужно, поскольку Церковь, по сути, оказалась перед новой для себя угрозой потери самого главного – христианского единства. С одной стороны нужно было продолжать полемику с язычеством, которое не желало отступать, с другой – бороться с ересями и заблуждениями внутри самой Церкви.

В этих принципиально новых исторических условиях и явилась плеяда замечательнейших и достойнейших учителей Церкви, которым принадлежала «драгоценнейшая заслуга соединения наследия античности, еще не вполне затронутого распадом, с христианской духовностью, достигшей подлинной зрелости» [1, с. 95].

Отцы Церкви, среди которых Афанасий Великий, Иларий Пиктавийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Ефрем Сирийский, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Иероним, необычайно обогатили Церковь всеми сокровищами греческой мысли, положив начало новой эпохе в истории христианского богословия. Своей жизнью и своим учением они неоднократно отстаивали не только чистоту христианского учения, но и высоту христианского призвания.

В определенном смысле, надгробная речь явилась новым этапом христианской проповеди. Актуальность появления этого жанра можно объяснить тем, что в IV столетии, когда усилился процесс христианизации и язычники массово стали заполнять храмы, неизбежно привнося с собой бывшие суеверные привычки, языческие традиции, разного рода предубеждения, появилась угроза для сохранения христианской идентичности. Так, например, Церкви пришлось реагировать на языческий обычай устраивать на кладбище поминальные трапезы, которые превращались в настоящие вакханалии.

Основоположителем жанра надгробной речи по праву следует признать св. Григория Назианзина (Богослова). Его важное начинание было поддержано Григорием Нисским и Амвросием Медиоланским. Их речи, хотя во многом и отличались (языком, стилем, объемом), все же имели перед собой дидактические, апологетические и догматические задачи, которые сводились к одному — преподнесению христианского учения о смерти, которая стала восприниматься как «рождение в вечность».

Хотя задачи перед Отцами Церкви в IV столетии стояли одинаковые, пути достижения были различны. Это касается формы, содержания, адресата надгробной речи. Если на Востоке предпочитали ссылаться преимущественно на книги Ветхого Завета, на Западе на книги Нового Завета (с огромным перевесом). Если на Востоке — ни одной надгробной речи в честь императора, на Западе — сразу две, что, конечно, свидетельствует о складывании иной парадигмы церковно-государственных отношений.

Величайшая заслуга отцов Церкви состоит в том, что они не просто сумели наполнить (одухотворить) языческий жанр христианским содержанием, но по факту — противопоставить существующей языческой традиции принципиально новый формат христианской надгробной речи, не лишенной при этом ни богословско-рационального, ни лично-эмоционального начала.

Их надгробные речи принесли, по сути, новый взгляд на смерть, которая должна была осмысливаться исключительно в сотериологической и эсхатологической перспективе. Для христианина, который вверил себя в руки Святой Троицы, смерть — не повод для чрезмерных сетований и переживаний,

но напротив, радостное и светлое предвосхищение новой жизни со Христом. Любые надгробные причитания, чрезмерные переживания, плач – все это недостойно христианской веры, поскольку умаляет надежду на вечную жизнь.

Кроме этого, отцы Церкви категорически отказались от языческой практики похвалы земного отечества и рода умершего. Вместо этого они всемерно сосредоточились на восхвалении Небесного Отечества.

Надгробная речь явилась поистине совершенно новым явлением, привнесенным Отцами Церкви в контекст христианской проповеди. Поразительно, что это произошло в период исключительного расцвета христианского богословия, точно так же как в V в. до н. э. жанр надгробной речи родился у греков в классический период, который во многом предопределил их будущее (политико-правовое, культурно-общественное) бытие.

Являясь неотъемлемой частью великого духовного наследия, надгробные речи в христианской традиции нуждаются в дальнейшем научно-критическом изучении и осмыслении. Ведь вопреки имеющимся исследованиям (по факту – меньше одного десятка), по-прежнему остается огромный массив текстов, востребованных церковно-исторической наукой.

#### Литература

1. Амман А. Путь Отцов. Краткое введение в патристику. М.: ПроPILEI, 1994. 240 с.
2. Анджело Пареди. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан: Христианская Россия, 1990. 272 с.
3. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / пер. с англ.; под ред. С.В. Месяц. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 207 с.
4. Васильев А.А. История Византийской империи. Время до крестовых походов (1081 г.). СПб.: Алетейя, 2000. 490 с.
5. Введение в историю Церкви. Часть 1: Обзор источников по общей истории Церкви: учеб. пособие / под ред. В.В. Симонова. М.: Изд-во Московского ун-та, 2012. 752 с., ил.
6. Горностаева Н.А., Кулинич М.А. Дань памяти как речевой жанр: лингвопрагматический аспект // Известия ВГПУ. №5 (90). 2014. С. 46–51.
7. Казаков М.М. Епископ и Империя. Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. Смоленск, 1995. 336 с.
8. Протопресвитер Александр Шмеман. Литургия смерти и современная культура. М.: ГРАНАТ, 2013. 176 с.
9. Bauer J. Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhdlnis zur antiken Rhetorik (Dissertation inaugurale). Marburg, 1892.
10. Funeral Orations (The Fathers of the Church, Volume 22) by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose translated by Leo P. McCauley, S.J., John J. Sullivan, C. S. Sp., Martin R. P. McGuire and Roy J. Deferrari. Catholic University of America Press, 1953.
11. Gantz U., Gregor von Nyssa: Oratio consolatoria in Pulcheriam. Basel: Schwabe (Chresis. Die Methode der Kirchenvdter im Umgang mit der antiken Kultur. 6.), 1999.

12. Gregoire de Nazianze. Discours funebres en l'honneur de son frere Сйsaire et de Basile de Сйсарйе / Ыd. par F. Boulenger. P., 1908.

13. Ньrth X., De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus (Dissertationes philologicae Argentoratenses selectae). Strasbourg, 1906.

*Deacon Peter (Galanyuk P.P.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## FEATURES OF FORMATION OF FUNERAL ORATION GENRE IN THE CHRISTIAN TRADITION

Key words: funeral oration, funeral ceremony, a memorial meal, Christian tradition, Christian preaching.

This paper analyzes the features of formation and development of the genre of funeral oration in the Christian tradition. The author comes to the conclusion that the Church Fathers (Gregory the Theologian, Ambrose, Gregory of Nyssa), despite the linguistic and stylistic differences, still had the same didactic, apologetic and dogmatic tasks which were reduced to one – presenting the Christian doctrine of death, which started being perceived as a «birth into eternity».

## СВИРКОЛУЦКИЙ БОГОРОДИЧНЫЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ: ИЗ ИСТОРИИ МОНАШЕСТВА В СМОЛЕНСКОЙ ЕПАРХИИ

Ключевые слова: монашество, Свирколуцкий монастырь, история Смоленской епархии, монашество, социальная деятельность духовенства.

В статье исследуется история возникновения, развития и упразднения Свирколуцкого монастыря и существования на его месте православного прихода в селе Свирковы Луки Дорогобужского уезда, связанного с жизнью преподобного Герасима Болдинского и боярина А.Я. Салтыкова. Рассказывается о благотворительной деятельности прихода, юбилейных торжествах местного храма. В статье впервые приводятся данные архивных источников.

Свирколуцкий мужской монастырь в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы располагался на левом берегу Днепра. Впервые упоминание села Свирковы (Сверковы) Луки относится к 1136 г. Здесь находились угодья, которыми завершался домен Смоленских князей [1, с. 130]. В документах 1503, 1504 и 1508 гг. Свирковы Луки указаны как волостное село Дорогобужского уезда [10, с. 170].

До 1522 г., как об этом сказано в «Житии преподобного Герасима, Болдинского чудотворца», в Свирковых Луках существовал небольшой монастырь, подвергавшийся нападениям со стороны боярина Якова Андреевича Салтыкова, владельца этих мест.

«Большой любитель охоты и звериной ловли, Салтыков часто заезжал в Свирковы Луки, в окрестностях которых водилось много дичи, и нередко заночевывал здесь. Во время своего пребывания в Свирковых Луках, боярин, на правах полного хозяина, позволял себе крайне неприличные и дерзкие выходки, например, он решался ночевать с собаками в монастырской трапезе. В объяснение такого дерзкого поступка следует сказать, что русские бояре, жившие по соседству с Польшей, заражались дурными привычками от разнужданной и безверной польской шляхты» [7, с. 39].

Преподобный Герасим, возмущенный безнравственными поступками боярина, решил защитить монастырь от его притязаний, поселившись в обители, как это он всегда делал, освящая места, оскверненные грехом, своими молитвами.

Боярин Я.А. Салтыков, понимая, что с развитием монастыря прекратится его власть, так как крестьяне станут селиться возле обители и перейдут

в ее собственность, стал чинить преграды, чтобы помешать преподобному в осуществлении его святого дела. Салтыков пытался прогнать Герасима, но ничего не могло отклонить старца от доброго намерения. Он с кротостью увещал боярина, но на «испорченного владельца, привыкшего, чтобы все трепетало пред его властью, не действовали правдивые слова св. Герасима: он не оставлял своих попыток мешать преподобному поднять от падения монастырь» [7, с. 40].

Тогда преподобный Герасим обратился за помощью к царю Ивану Васильевичу Грозному, который принял сторону подвижника и выдал ему грамоту на устройство монастыря, наделив обитель земельными угодьями. Это случилось в 1545 г. [Там же].

Преподобный Герасим с помощью благодетелей построил в основанной им Свирколуцкой обители холодный деревянный храм в честь Введения и теплую трапезную церковь во имя святителя Николая. Также были выстроены кельи для братии, которой насчитывалось до 35 человек. Преподобный назначил и настоятеля (строителя) – своего ученика Сергия [Там же].

Интересна судьба боярина Я.А. Салтыкова. Под конец жизни он проникся глубоким уважением к преподобному Герасиму, отпустил на волю своих крестьян и принял монашество в Болдином монастыре.

«Он чувствовал свою вину перед святым Герасимом и, по преставлении его, каждодневно молился пред его гробницей, проливая горькие слезы. Прежде, чем войти в церковь для пения богослужения, он обыкновенно повергался пред мощами Преподобного и зывал к почившему о прощении грехов, в которых был повинен пред ним. Он жил в Болдиной обители в благочестии и покаянии и, по смерти своей, был погребен недалеко от гроба преподобного Герасима» [Там же].

Возвратимся к истории Свирколуцкого монастыря. Существование здесь монашеского пустынножительства до 1522 г. косвенно подтверждается раскопками 1908 г. Возможно, здесь была не обитель, а пустынь, состоявшая из нескольких домов-келий, не имевшая собственного храма. Подобные кельи имелись и на противоположном берегу Днепра, у деревни Перлиси. В 1908 г. членом Смоленской ученой архивной комиссии П.Я. Строгановым здесь были произведены раскопки, во время которых из земли извлекли останки человеческих тел. По мнению членов местного причта, это были захоронения старинного Петропавловского монастыря, существовавшего на этом месте до прихода преподобного Герасима.

«Священник села Свирколучья предполагает, что в этой местности были не обычные жилища деревенских обитателей, а существовал Петровский монастырь» [3, л. 33 об.; 8, с. 164].

Однако, по мнению П.Я. Строганова, монастырь, если и существовал в Свирковых Луках до преподобного Герасима, то он был не полноценной обителью, а лишь «жилищем пустынножителей в одну или две кельи. Монасты-

рей в собственном смысле эти кельи не представляли и были местом обитания предававшихся уединенной жизни подвижников, которые могли быть постриженными монахами, выселившимися из какого-либо монастыря, или же просто бельцами, монахами по внешности и образу жизни. Таких пустынножителей не мало в настоящее время; они-то и были предшественниками преподобного Герасима по проживанию их в Свирковых Луках» [3, л. 34].

Кроме того, ни у одного из исследователей истории монашества на территории России нет упоминания о Петровском монастыре в Свирковых Луках до преподобного Герасима [Там же].

Таким образом, существование Свирколуцкого монастыря началось со дня основания обители преподобным Герасимом в середине XVI столетия.

В Смутное время братия покинула монастырь, в 1633 г. храм обители был приходским. После возвращения Дорогобужской земли к Московскому государству Свирколуцкий монастырь был возрожден стараниями братии Бизюкова монастыря, к которому он был приписан [1, с. 243].

В 1764 г., после секуляризации монастырских и церковных земель, Свирколуцкий монастырь был упразднен, его храмы обращены в приходские. С этого времени стало существовать село Свирколучье (Сверколучье) [Там же, с. 254].

Обратимся к истории церкви Свирколучья. В 1633 г. здесь имелась деревянная церковь в честь Рождества Божией Матери, в 1656 г. — храм в честь того же праздника с приделом во имя преподобного Сергия, в 1739 г. — Рождества Богородицы и приходской во имя святителя Николая [10, с. 171].

В 1789 г. в Свирковых Луках были воздвигнуты две деревянные церкви. Сохранилось их описание.

«Ныне имеется на лицо две церкви деревянные: первая во имя Рождества Пресвятыя Богородицы и вторая во имя святителя Николая Чудотворца, без приделов. Построены оные церкви в 1789 году, октября в 1 день, из соснового лесу, близь реки Днепра, на гористом месте. <...> А крыты оные церкви обе алтари и трапезы чешую деревянную; главы на церквях деревянные, обиты чешую, на них кресты железные, незлащенные. Около церкви и цвинтаря (церковища) огорожено оградю деревянною в столбы. Саженых садовых деревьев на церковище не имеется» [9, с. 334].

В 1812 г. французы разграбили и сожгли храмы села Свирколучья [5, с. 142]. В 1826 г. прихожане взамен сгоревших церковей купили на снос деревянный храм в селе Волково-Егорье Ельнинского уезда и перевезли его в Свирколучье. Он был освящен во славу Рождества Пресвятой Богородицы 29 января 1827 г. [1, с. 254].

В XIX столетии село Свирколучье по церковно-административному делению входило в 1-й благочиннический округ Дорогобужского уезда. В 1883 г. крестьянин Семен Федоров и прихожане пожертвовали на ремонт церкви 550 рублей. За свой дар они удостоились архиерейского благословения [11, с. 746]. В 1884 г. на исправление ветхостей в храме прихожане собрали 766 рублей

[12, с. 1126]. В 1893 г. прихожане на ремонт церкви пожертвовали 250 рублей [13, с. 884].

22 июня 1896 г. в селе Свирколучье было открыто церковно-приходское попечительство, главной целью работы которого стало возведение каменного храма. Председателем попечительства и инициатором строительства новой церкви являлся священник Петр Солнцев. Новый храм, по замыслу священника, должен был стать памятником древнему монастырю, «где когда-то молился и трудился любитель духовных подвигов и благочестивого уединения в тиши от мирского шума преподобный Герасим, Болдинский чудотворец» [14, с. 561].

Вскоре после открытия попечительства на имя председателя стали поступать деньги на благое дело. К марту 1897 г. прихожане собрали 472 рубля, кроме того, 100 рублей поступило от почитаемого всей Россией протоиерея Иоанна Ильича Сергиева (Кронштадтского) [Там же].

Благодаря пожертвованиям прихожан, активной деятельности отца Петра Солнцева и в особенности церковного старосты Тимофея Шибаева, в 1904 г. в Свирковых Луках появился каменный храм. В 1905 г. священник Солнцев ходатайствовал перед епархиальной властью о награждении старосты государственной наградой по церковному ведомству. 6 декабря император Николай II подписал указ о награждении Т. Шибаева золотой медалью для ношения на груди на Станиславской ленте за его труды по возведению церкви. 8 ноября 1906 г. стоялось торжественное вручение высокой награды старосте. Вот как об этом сказано на страницах епархиальных ведомостей: «За литургией <...> перед амвон предстал староста в новом кафтане. На амвон из алтаря северными дверьми вышел о. Петр со свидетельством на право ношения медали, южными — о. диакон с медалью на блюде. Прочитав свидетельство, о. Петр собственноручно преподнес старосте Высочайше пожалованную медаль и повесил ее на его груди. Затем повышенным голосом обратился он к счастливцу с подобающей случаю речью, в которой с благодарностью охарактеризовал труды, подъятые старостой при постройке храма, и указал на то, как не пропадает за царем служба даже и вдали от него, и среди людей незнатных. Молебен св. Архистратигу Михаилу, при полном освещении храма по случаю настоящего события закончился многолетием Государю Императору, Святейшему Синоду, епископу Петру, строителям храма и церковному старосте Шибаеву. Очевидцы прихожане, довольные Царской милостью к своему достойному представителю, разошлись по домам, в признательных сердцах своих благословляя Батюшку — Царя» [18, с. 16].

В 1912 г., во время торжеств, посвященных 100-летию Отечественной войны, село Свирколучье посетила чудотворная Смоленская Надвратная икона Божией Матери «Одигитрия». Святой образ торжественным «великим крестным ходом» был внесен в Свирковы Луки, где его с торжеством встретили жители села и окрестных деревень.



«Твердо запечатлелось в памяти, как святая икона тяжелой поступью, по сыпучим пескам, Екатерининским большаком, плавно, как по воздуху, шла от селения в селение, величественно неся на раменах своих радость и горе людские, тяжелые вздохи покаяния и благодарные слезы умиления.

Народ окружал святыню и благоговел. Идет в пути акафист Богоматери. Ближе к клиру церковному придвинулись женщины, девицы. Сначала нервно и неуверенно, затем смело, радостно и мощно запели они: “Радуйся, Невесто Неневестная!” Мужчины им вторили. <...> То была трогательная картина. Грудь приподнималась, дыхание сдавливалось, слезы рекой лились от радости.

Граница прихода с. Свирколучья – Днепр. Историческая переправа у д. Соловьево. Здесь в год “разорения” 6, 7, 8 августа о четырех наскоро устроенных мостах наши армии спешили к Москве, а Платов, с позиции невдалеке, сильным огнем с батареи задерживал стремительное наступление французов.

Настало время расставания со святыней. Последний молебен отслужен на берегу Днепра, купели россиян. Челом поклонились путники Заступнице до земли, упоив землю крупной слезой. Приложились к кивоту Богоматери. Ласково взглянула Она на нас пресветлыми очами и по склоненным головам верующей массы направилась в весь иную. Одни христиане провожали, другие встречали. Те и другие мольбу Ей возносили и приветствовали радостью единодушно.

И пошла святая икона, словно по воздуху, окружаемая и блажимая, в дом свой, во град Смоленск, как в 1812 г. торжественно шествовала среди войск на поле Бородине, накануне великой битвы народов» [17, с. 693–694].

В память о посещении села иконой Богородицы, священник П. Солнцев и церковный староста Т. Шибаев собрали деньги и заказали колокол с памятной надписью. Колокол, весом 95 пудов, был отлит в городе Валдае. 8 июля 1913 г. колокол доставили в Свирколучье. В конце торжественного богослужения колокол подняли на звонницу. Честь первого удара предоставили Т. Шибаеву. Затем звонили священники и прихожане. После литургии народ благодарил отца Петра и Тимофея Шибаева за их постоянные заботы о нуждах приходского, построенного ими же, храма [16, с. 694–695].

В 1913 г. епископ Петр пожертвовал церкви полное облачение для священника и диакона, воздухи и кадило [6, с. 256].

В 1914 г., после начала Мировой войны, жена священника Петра Солнцева Клавдия Семеновна организовала в пределах прихода села Свирколучья сбор пожертвований для воинов. Прихожане стали жертвовать чай, сахар, конверты, почтовую бумагу, табак, спички, кисеты. Вскоре с передовых позиций стали приходить письма с выражениями признательности за подарки и память о соотечественниках. Ниже приведены выдержки из писем.

« <...> От души шлем Вам свою братскую благодарность. <...> Были до глубины души тронуты Вашими подарками. С какой радостью разделяли между собою: кому – кисет, кому – табак, кому – спички, чайку на заварку с сахарком! Разделивши подарки и закуривши российского табачку, каждый в свою очередь стал благодарить Вас и желать Вам нажать много добра».

«Премногоуважаемый друг Яша! Шлю Вам свой привет с пожеланиями всего наилучшего. Если Вы учитеесь, то желаю Вам на экзамене получить все пятерки. Также кланяюсь Вашим родителям и благодарю Вас всех за Ваш подарок. Получил кисет. Пребываю к Вам с почтением. Георгиевский кавалер Самсон Ерохин. И остальные благодарят Вас за все» [16, с. 76–77].

Осенью 1915 г. в приходе поселились беженцы из Сувалкской, Ломжинской, Ковенской губерний и из Курляндии. По вероисповеданию они принадлежали к старообрядческому толку поморского согласия, католичеству и лютеранству. Многие из них лишились имущества, так как при быстром натиске германской армии были вынуждены бросать свое жилище. Бегство было настолько спешным, что один из поляков ушел из района военных действий лишь с двумя сыновьями, а жена и прочие дети были захвачены в плен.

Местное население по просьбе отца Петра Солнцева откликнулось на нужды беженцев. Несмотря на различие религий, между крестьянами и переселенцами установилась тесная связь, кроме того, облагодетельствованные прониклись благоговением к религии благодетелей. Так, 9 декабря 1915 г. четверо старообрядцев в доме священника молились за всеобщим бдением. Затем они разделили с отцом Петром трапезу и благодарили его за отзывчивость к их тяжелому положению и заботы об улучшении материального быта. Старообрядцы, по их признанию, на себе убедились, что призыв православного священника не остался гласом вопиющего в пустыне. Признательность со стороны инаковерующих для отца Петра стала «одной из высших духовных наград, какие приходилось ему встречать за двадцатипятилетний период службы» [15, с. 289–290].

Теплый прием был оказан священнику и поляком-католиком. Во время совершения пасхального молебна поляк поставил в святом углу металлическое Распятие на специальной подставке. После молитвы католик радушно угощал отца Петра и сопровождавших его членов причта чаем, христосовался с ними крашеными яйцами [Там же].

Таким образом, положительный пример православного священника, его такт и помощь иноверцам способствовали мирному сосуществованию людей разных национальностей и вероисповеданий в Свирколуцком приходе.

Храм села Свирколучье был закрыт постановлением облисполкома в 1937 г. [4, л. 43]. До наших дней церковь не сохранилась.

Таким образом, ряд обнаруженных архивных источников и других документов позволил не только восстановить хронологию существования Свир-

колуцкого монастыря, но и выявить факты личного участия людей в жизни общины, а также сведения о межконфессиональных отношениях.

### Литература

1. Адрес-календарь Смоленской епархии с историческим и церковно-приходским указателем. Смоленск, 1897.
2. Алексеев Л.В. Смоленская земля в IX – XIII вв. Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии. М., 1980.
3. ГАСО. Ф. 52. Оп. 1. Д. 13.
4. ГАСО. Ф. Р-2361. Оп. 1. Д. 67.
5. Грачев В.И. Смоленск и его губерния в 1812 году. Смоленск, 2008.
6. Дар архиерея – безсребренника // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1913.
7. Житие преподобного Герасима, Болдинского чудотворца. М., 1893.
8. К вопросу о существовании Петровского монастыря в Свирковых Луках // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1910.
9. Материалы для церковных летописей по Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1871.
10. Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. Выпуск II. Из истории Дорогобужского края. Смоленск, 2001.
11. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1883.
12. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1884.
13. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1893.
14. Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1897.
15. Солнцев П., священник. Беженцы в сельском приходе. (Село Сверколучье, Дорогобужский уезд) // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1916.
16. Солнцев П., священник. Благодарность из армии // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1915.
17. Солнцев П., свящ. Отзвук столетнего юбилея Отечественной войны в 1913 году // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1913.
18. Солнцев П., священник. Памятка о великом крестном ходе из г. Смоленска на Бородино и обратно, бывшем в 1912 г. (Село Сверколучье, Дорогобужского уезда) // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1913.
19. Торжество в приходе // Смоленские епархиальные ведомости. Смоленск, 1907.

## SVIRKOLUTSKII MARIAN FRIARY: THE HISTORY OF MONASTICISM IN SMOLENSK DIOCESE

Key words: monasticism, Svirkolutskii monastery, history of Smolensk diocese, monastic life, social work of clergy.

The article deals with the history of the origin, development and abolition of Svirkolutskii monastery and existence in its place of the Orthodox parish in the village Svirkovy Luki, Dorogobuzhskii district, associated with the life of the monk Gerasim of Boldino and boyar A.Ya.Saltykov. It describes the charitable work of the parish and anniversary celebrations of the local church. In the article data archive sources for the first time are given.

## Труд И.П. СПЕРАНСКОГО О БЛАГОТВОРИТЕЛЯХ СМОЛЕНСКОГО КРАЯ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ХРАМОСТРОИТЕЛЬСТВА

Ключевые слова: церковная благотворительность, храмостроительство, купечество.

Статья исследует вопрос изучения истории храмостроительства в Смоленском крае. Большую роль в исследовании этого явления сыграл И.П. Сперанский, создавший обобщающий труд по истории церковной благотворительности.

Заметным явлением современной российской действительности становятся пожертвования предпринимателей на нужды Церкви. Нередко люди, обладающие немалыми капиталами, жертвуют средства на строительство православных храмов. В этих условиях становится актуальным обращение к историческому опыту. Однако о купцах, построивших храмы как в Смоленске, так и других городах губернии, к сожалению, не написано ни в энциклопедии «Смоленская область», ни в других современных справочных изданиях по истории и культуре Смоленского края. Не было до недавнего времени и специальных работ о купцах-храмостроителях.

Однако начало исследованию этого исторического опыта было положено еще в XIX веке. Из этих работ известно, что в XVIII веке известными и богатыми купцами в Смоленске и его окрестностях было построено 9 новых каменных храмов. 10-й – это деревянная церковь (во имя Всех Святых). Была также обновлена одна церковь XII века (Михаило-Архангельская). Еще три церкви (Ильинская, Георгиевская и Одигитриевская) были построены на средства купцов и горожан, которые, не обладая крупными капиталами, возводили храмы вскладчину, под руководством священников [5, с. 44, 45, 49]. Заметное место среди работ XIX века этого плана занимает публикация И.П. Сперанского «Деятели Смоленского края на пользу церкви, общественной благотворительности, науки и народного образования». Эта работа появилась в журнале «Смоленские епархиальные ведомости» в 1899 году. Здесь собраны сведения о строительстве храмов в Смоленской губернии на частные средства представителями разных сословий, в том числе и купечества, самой многочисленной группы храмостроителей. Это – ценная публикация с точки зрения того, что в ней собраны вместе основные сведения о благотворителях Смоленского края. Она может быть отправной точкой для новых исследований, но при этом следует учесть, что в этой публикации есть и весьма спорные

и даже ошибочные места. В таких случаях на помощь приходят другие труды, написанные смоленскими историками, а также сохранившиеся редкие архивные материалы.

Кроме И.П. Сперанского, о том, какие храмы были построены в Смоленской губернии за счет жертвователей, в XIX веке писали, упоминая имена этих жертвователей, Н.А. Мурзакевич, Н.В. Трофимовский, А. Санковский и другие авторы [3; 7; 5; 4]. Однако обращает на себя внимание обилие противоречий в литературе XIX века. В трудах известных авторов встречаются разные даты построек храмов в Смоленске и губернии, называются разные имена храмостроителей. Например, это касается истории создания храма святой Варвары, Нижне-Николаевской, Благовещенской и других церквей Смоленска, а также Вязьмы. К сожалению, и в немногочисленных современных изданиях нередко отсутствует критический подход к сведениям из ранее опубликованной информации, поэтому ошибки повторяются от издания к изданию [например: 8, с. 27].

Как известно, архив Смоленской консистории сохранился лишь весьма фрагментарно, что придает работам XIX в. особенное значение. Важно, что некоторые из них были опубликованы именно в «Смоленских епархиальных ведомостях» [5; 6; 1]. Первое место среди них занимает труд И.П. Сперанского, поскольку его тема прямо относится к рассматриваемой проблеме.

Что представляет собой информация по истории храмостроительства в Смоленском крае, которую содержит этот труд? Записи не имеют единой формы, так как автор зависел от того ограниченного объема сведений, которыми он располагал. Однако Сперанский стремился передать читателям, по возможности, полную информацию. Вот, например, как он рассказывал о строительстве церкви Всех Святых: «В этом же 1787 г., в рукописи, составленной к приезду Императрицы Екатерины II, упоминается деревянная церковь во имя Всех Святых, которая построена была на кладбище при Солдатской слободе в г. Смоленске. Ктиторм ея признается олонецкий купец Василий Захаров. Храм этот сожжен был в 1812 г. 4 августа французами» [6, с. 890]. Как видим, И.П. Сперанский делал указания на использованные им документы, а также, при наличии сведений, сообщал о дальнейшей судьбе храма.

В труде Сперанского упомянуты самые известные церковные благотворители Смоленска XVIII в. Отмечается, что староста церкви Архангела Михаила — Василий Григорьевич Хлебников — с 1775 по 1785 г., то есть за десять с лишним лет «возобновил все обветшавшее внутри храма, построил вновь каменную колокольню и обнес церковь каменною оградой» [6, с. 888]. В.Г. Хлебников не ограничился только обустройством древнего храма. Рядом с храмом купец построил каменный дом, в котором устроил училище для бедных и бесприютных детей всех сословий. Это было первое народное училище в Смоленске после освобождения его в середине XVII в. от польского владычества.

Как храмостроители отмечены в работе И. Сперанского и представители купеческой династии Пискаревых. В 1755 г. старанием основателя династии – Бориса Захаровича Пискарева – в Смоленском Авраамиевском монастыре была построена каменная двухэтажная церковь. Это одно из самых интересных сооружений барочной архитектуры в Смоленске. Верхний этаж храма был освящен во имя Преображения Господня, а нижний – во имя преподобного Авраамия [7, с. 271; 6, с. 734].

Сыновья Б.З. Пискарева – Иван и Матвей – построили на свои средства еще два храма. И.Б. Пискарев в 1765 году устроил каменную трехпрестольную церковь в честь Рождества Богородицы, трех Святителей и сошествия Св. Духа. Позднее к этой церкви была приписана кладбищенская каменная церковь во имя Спаса Нерукотворного Образа (Окопная), построенная в 1776 г. на средства М.Б. Пискарева [5, с. 41; 6, с. 885].

И.П. Сперанский наряду с фактами индивидуального пожертвования описывал и случаи строительства храмов на коллективные средства, отмечая при этом влияние священников. Он писал: «Благотворители разных сословий, при пастырском воздействии священника Иакова Ершева, построили в 1787 г. нынешний каменный храм в г. Смоленске во имя святого пророка Илии с приделом св. мучеников Адриана и Наталии» [6, с. 890].

В труде И.П. Сперанского содержится много сведений и о храмостроительстве в Вязьме, втором по величине и значению городе губернии. Так, отмечено участие в конце XVII века в строительстве трехпрестольной каменной церкви святителя Николая Чудотворца вяземского купца Анисима Фокина сына Коноплина. (Правый ее придел был посвящен святым благоверным князьям Борису и Глебу, а левый – святым бессеребренникам Косме и Дамиану. Эта церковь с приделами была построена в 1690 году). В 1756 году под колокольней Николаевской церкви расположилась еще одна церковь, освященная во имя святого великомученика Иоанна Воина. Ее строителями были сын А.Ф. Коноплина – Гавриил Анисимов сын Коноплин – и бургомистр Феодор Трофимов сын Юдичев [1, с. 352; 6, с. 340, 735; 5, с. 156, 157]. Отмечается участие в храмостроительстве также известных вяземских купцов Лелянова, Лютова, Гойдукова, Бубнова и других.

К сожалению, в труде И.П. Сперанского отсутствуют сведения о Кресто-Воздвиженской и Казанской церквях. Есть случаи неверного написания фамилий жертвователей. Например, вяземский купец Тимофей Филиппович Бубнов назван Бубковым. Следует признать неверной и дату постройки Нижне-Николаевской ц. в Смоленске, указанную И.П. Сперанским. Он относил сооружение храма к 1745 году [6, с. 730]. Дата не может быть признана верной, потому что постройка каменного здания последовала за пожаром деревянной церкви, произошедшим в 1747 году. Н.А. Мурзакевич описал стихийное бедствие, случившееся в ночь на 17 марта 1747 года в «новой крепости», с северной стороны города у Днепра. При том пожаре «сгорел казенной соляной магазин, Днепровский мост и деревянная церковь Никольская». Н.А. Мурза-

кевич, говоря о церкви, заметил: «На место оной каменная о двух этажах с колокольнею устроена вспоможением и старанием купца Федора Щедрина» [3, с. 107, 108, 110].

Неверно и утверждение о жертвователе на строительство Нижне-Благовещенской церкви: «Полковник Лесли при участии прихожан» [5, с. 48; 6, 884]. Однако, если обратиться к более раннему автору, опиравшемуся на свидетельства современников строительства храма, — Н.А. Мурзакевичу, то в его труде можно увидеть точное указание на время строительства и личность храмостроителя: «1773... Вспоможением купца Филимона Щедрина» [3, с. 112]. Утверждение Н.А. Мурзакевича не могло противоречить истине, уже по той причине, что его отец служил настоятелем Благовещенского храма как раз в то время, когда было построено каменное здание [2, л. 39].

Неверно у И. Сперанского указана и дата постройки церкви св. Варвары: 1737 г. вместо 1757 г. Дату позволили уточнить архивные исследования, что было отражено в статье автора [9, с. 43–48].

Безусловно, труд И.П. Сперанского важен как отправная точка для исследования истории храмостроительства на Смоленщине. Однако полноценное исследование невозможно без одновременного использования публикаций Н.А. Мурзакевича, Н.В. Трофимовского и А.В. Санковского и тщательного и комплексного изучения документальных источников, многие из которых скрыты в глубинах архивных фондов, а также источников, опубликованных в «Смоленских епархиальных ведомостях».

### Литература

1. Ведомость учиненная Вяземским Духовным правлением в 1774 г. о церквях города Вязьмы и уезда // Смоленские епархиальные ведомости (СЕВ). 1872. № 8.
2. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 48. Оп. 1 (ОЦ). Д. 1045.
3. Мурзакевич Н.А. История губернского города Смоленска от древнейших времен до 1804 г. Смоленск, 1804.
4. Писарев С.П. Памятная книга г. Смоленска. Историко-современный очерк. Указатель и путеводитель. Смоленск, 1899.
5. Санковский А.В. Краткое описание церквей Смоленской епархии. [Из №№ СЕВ за 1897 и 1898 г.]. Смоленск, 1898.
6. Сперанский И. Деятели Смоленского края на пользу церкви, общественной благотворительности, науки и народного образования // СЕВ за 1899 г. Смоленск, 1899.
7. Трофимовский Н.В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864.
8. Священник Владислав Степанов. Краткая история церкви Петра и Павла // СЕВ. 1996. № 4.
9. Беспаленок Е.Д. Купцы Кремлицыны и строительство храма св. Варвары в Смоленске // СЕВ. № 3.



## THE WORK OF I.P. SPERANSKII ABOUT BENEFACTORS OF SMOLENSK REGION AS A SOURCE ON THE HISTORY OF CHURCH BUILDING

Key words: church charity, church building, merchants.

The article deals with the issue on the history study of the church building in Smolensk region. I.P. Speranskii played a major role in the study of this phenomenon and created a synthesis work on the history of the church charity.

## ЛИКВИДАЦИЯ УНИИ НА ТЕРРИТОРИЯХ ПОЛЬСКОГО КОРОЛЕВСТВА

Ключевые слова: Польское королевство, церковная уния, Холмско-Люблинская епархия, Православие, греко-католичество.

В статье рассказывается о взаимоотношениях между православными и греко-католиками на территории Холмско-Люблинской, Варшавской и других территориях Королевства польского. Прослеживаются взаимосвязи польской национальной культуры с греко-католичеством и Православием, раскрывается отношение властей Российской Империи к унии на территории Белоруссии и в западных областях государства. Автором проведен анализ ликвидации унии и дана характеристика процесса присоединения униатов к Православию.

Позитивные результаты ликвидации унии в Белоруссии в 1839 г., январское восстание, увеличение антиправославных и антирусских настроений среди польского населения западных губерний Российской империи ускорило решение царскими и церковными властями вопроса о привлечении униатов в Православие на территории бывшего Польского королевства (Царства Польского в составе Российской империи). Реализация этой политики была нелегкой, так как религиозная ситуация на территории Польского королевства и белорусских землях была различна. После ликвидации унии в Российской империи под властью Романовых оставалась только одна униатская епархия — Холмская в королевстве Польском. Латинизация униатского обряда была здесь особенно сильна и исходила из последовательного введения на территории королевства постановлений Замойского синода 1720 г. Латинизация литургии и обрядности происходила при посредстве совершения тихих месс, произнесения молитвы с ружанца, использования органов и колокольчиков во время богослужений. Из униатских церквей стали исчезать иконостасы, одновременно появились боковые алтари, конфессионалы, лавки и т. д. Латинизация преимущественно сопровождалась введением польского языка в проповедях и молитвах. Униатскими священниками становились часто выпускники латинских школ, принятые из среды верных Католической Церкви. После Венского Конгресса в новых границах епархии оказались земли Польского королевства. Холмская епархия включала в себя территории трех воеводств (позднее губерний): Люблинского, Подляского и Августовского. После посвящения

в Холмского епископа Филиппа Фелициана Шумборского (1828–1851) эта епархия в 1830 г. стала подчиняться непосредственно Риму [3, с. 23].

Вскоре после ликвидации унии в Российской империи в Петербург был приглашен тогдашний униатский Холмский епископ Филипп Фелициан Шумборский. Во время пребывания в Петербурге униатский владыка согласился на сотрудничество с царской администрацией в вопросе ликвидации латинских влияний в восточной литургии. С возвращением в свою епархию епископ Шумборский издал послание духовенству и верным (1841), в котором распорядился о введении в униатских храмах иконостасов и внедрении «некоторых обрядов Восточной Церкви во время совершения богослужений» [1, с. 23–24; 3, с. 237]. Послание вызвало различную реакцию среди духовенства и верующих. Часть приходов приняла Православие (Бабице, Горный Поток), другие «очищали богослужение от латинских влияний». Папа Григорий XVI потребовал отмены послания. Под давлением Рима холмский владыка в 1841 г. отменил свое послание, что привело к конфликту с царской администрацией. В результате царь Николай I в течение многих лет препятствовал занятию пустующих епископств – Подлясского и Варшавского [5, с. 10–12].

Преемником Шумборского стал викарный епископ Холмской епархии Ян Терашкевич (1851–1863), человек компромиссный в отношении правительства и хорошо расположенный к Православию. Тогда в первый раз выпускников семинарии из Холмской епархии послали на учебу в православные духовные академии в Москве и Киеве и одновременно реорганизовали униатскую духовную семинарию в Холме, подчиняя ее обер-прокурору. В духовных школах владыка ввел православные катехизисы. Рим долго затягивал с признанием его как епископа, опасаясь его чрезмерной податливости в отношении российских властей. Папа Пий IX (1846–1878) утвердил владыку только в год его смерти. В 1863 г. Холмская епархия насчитывала 23 благочиния, 270 приходов и 223 тысячи верующих. Епископство включало территории католической епархии Люблинской, Подлясской и Сейненской. Духовенство и верующие оставались под сильным влиянием польской культуры. После смерти епископа Яна Терашкевича Холмской епархией управлял епископ, номинант Холмский, Ян Калинский, горячий сторонник унии. Царские власти ограничили его юрисдикцию и ликвидировали четыре базилианских монастыря на территории епархии. В 1866 г. епископ был арестован и сослан в Вятку [6, с. 361]. Борьбу с латинским влиянием предпринял его преемник, администратор Холмской епархии Иосиф Войчицкий (1866–1868), который стремился к ликвидации унии и присоединению униатов к Православию. Войчицкий знал об оппозиции духовенства в отношении подобных перемен. По этой причине он начал приводить духовенство из Галиции, которое было негативно настроено ко всем формам латинизации и полонизации униатского обряда. Уже с середины XVIII века среди греко-католических священников развивалось движение, называемое «москалофильским». Наиболее активным среди них были представители униатского духовенства, которое сгруппирова-

лось вокруг кафедры св. Юрия во Львове [4, с. 3–4]. В общей сложности в Холмскую епархию приехали 51 священник и 60 студентов, которые высказались за возвращение в Православную Церковь [3, с. 239].

Иосиф Войчицкий издал множество циркуляров для духовенства и верующих, запрещающих использование в униатских церквах польского языка, органов, пения часов, произнесения молитв с ружанца, горьких скорбей. Ограничение епископской власти в управлении духовной семинарией, запрещение высылки униатских выпускников в Римско-католическую академию в Варшаве и распоряжения направлять их в православные академии в Империи не вызвали в среде верующих такого сопротивления, как рутенизация обряда. Распоряжения администратора епархии не были выполняемы духовенством и верными. Большая заинтересованность Петербурга делами униатской церкви наступила после 1868 г., когда униатов подчинили власти обер-прокурора Святейшего правительствующего Синода Русской Православной Церкви в Петербурге Дмитрия Толстого (1823–1889) [9, с. 504]. В то же время царские власти решились на поставление лояльного в отношении к ним Холмского епископа, который обладал бы авторитетом со стороны верующих. После акцептации Папы Пия IX им стал официал униатской епархии в Львове ксендз Михал Куземский (1868–1871). Куземский был известен своей неприязнью по отношению к полякам и принадлежал к ведущим лидерам «москалофильского» движения. После посвящения во Львове в 1868 г. он приехал в Холм. Приезд владыки повлек за собой освобождение из заключения униатских священников и сотрудничество иерарха с царской администрацией. Епископ утвердил все постановления Иосифа Войчитского и запретил униатским священникам участвовать в латинских богослужениях. Нарушение его постановлений грозило служебными санкциями и денежными штрафами. Вскоре холмский владыка запретил все контакты с латинским духовенством и поручил подчинявшимся ему настоятелям составление списков униатов, которые приняли римско-католический обряд. Епископ Куземский стремился вернуть в свою юрисдикцию всех потомков униатов. Постановления владыки совпадали с политикой российских властей. Куземский не хотел покидать унии и по этому поводу сам отказался от должности холмского епископа в 1871 г. Позиция главы Холмской епархии была осуждена папой Пием IX [2, с. 502; 9, с. 509; 6, с. 362].

Отказ Куземского от епископского достоинства в Петербурге был встречен с удовлетворением. Царь Александр II в 1872 г. основал Специальный Комитет по делам Холмской епархии, в состав которого входил приехавший из Галиции священник Марцелий Попел. Он стал администратором Холмского епископства и по распоряжению комитета издал циркуляр к униатскому духовенству, в котором распоряжался о совершении с 1874 г. литургии согласно с правилами Восточной Церкви. Циркуляр должен был привести к полной ликвидации тех изменений, которые были введены Замойским синодом. Циркуляр, очищающий литургию от латинских влияний, реализовывался на

практике при содействии гражданских властей. Деятельность Попела вызвала конфликты в среде духовенства и верующих униатского обряда. Доходило до столкновения верующих с царской полицией и увольнения священников с приходов, противящихся постановлениям циркуляра. Было интернировано 69 священников, стоящих в оппозиции, 63 эмигрировало в Галицию. В Дрелове и Пратулине, в Подляшье, более десятка униатов погибло при защите существующих традиций и церковных обрядов [3, с. 113–150, 158–174; 6, с. 362]. Реализация циркуляра в жизнь была вступительной частью к присоединению униатов к Православию в 1875 г.

В феврале 1875 г. собранное в Бялей Подласкей униатское духовенство Холмской епархии обратилось с просьбой к Александру II о позволении их присоединения к Православной Церкви. Делегация духовенства была принята монархом, который выразил согласие на ликвидацию унии 25 марта того же года. Одновременно весной 1875 г. в Бялей Подласкей, Янове Подласким, Холме, Грубешове и Замоще были совершены торжественные богослужения, на которых была объявлена воля униатского духовенства. В церковных торжествах принял участие варшавский православный архиепископ Иоанникий. Возвращение униатов в Православие как вере отцов, архиепископ считал естественным, однако не поддерживал используемые при этом государством методы. Из-за этого ликвидация унии происходила без активного участия православного духовенства [7, с. 258–259].

Окончательно присоединение униатов Холмской епархии к Православию произошло с постановлением Святейшего Синода 11 мая 1875 г. Православие приняло 240 униатских священников, в том числе 40 приехавших из Галиции [9, с. 258–259]. Верующих, проживавших на территории Холмской епархии, включили в юрисдикцию Варшавско-Холмской епархии. Викарий Варшавского архиепископа с титулом епископа Люблинского должен был иметь постоянную резиденцию в Холме, а греко-католическую семинарию заменили православной семинарией. Холмским епископом, по решению Святейшего Синода, был поставлен администратор Холмской епархии священник Марцеллий Попел. Решение Синода было утверждено царем Александром II. Таким образом, Русская Православная Церковь на территории Варшавско-Холмской епархии, насчитывавшая в 1875 г. 60 приходов и 41 тысячу верующих, увеличила свою юрисдикцию до 236 приходов и 234 тысячи верующих. Их численность увеличилась и в последующие годы [18, с. 346].

Новая религиозная ситуация потребовала необходимости организационных изменений в Русской Православной Церкви на территории Привисленского края. 1 мая 1875 г. решением Синода было образовано викарное епископство Люблинское с резиденцией в Холме, а 7 мая Варшавско-Новогеоргиевская епархия была преобразована в Холмско-Варшавскую. Это решение было принято с вниманием к исторической роли Холма в истории Православной Церкви и функционированию в 1223–1596 годах Холмско-Бельской епархии. Новым архиепископом Холмско-Варшавской епархии стал Леонтий (Лебе-

динский) — возглавлявший епархию Херсонскую и Одесскую. Целью нового архиепископа Холмско-Варшавского было проведение реорганизации церковной структуры на территории епархии и завершение процесса принятия униатов в Православную Церковь. В реализации этой миссии архиепископу Леонтию помогал находившийся в Холме викарный епископ вместе с самостоятельной консисторией. Несмотря на то, что такое положение вещей было не до конца согласно с каноническим правом, присутствие полной церковной администрации, принадлежащей самостоятельному епископу, находит свое обоснование [11, с. 112–125].

По инициативе архиепископа Леонтия в 1877 г. началось издание «Холмско-Варшавского Епархиального Вестника». В виде приложений к этому журналу издавались источниковедческие материалы по истории Православия на территории епархии. В 1877 г. была издана первая историко-статистическая работа о Холмско-Варшавской епархии. С 1884 г. существующее в Холме церковное братство начало издание ежегодного «Холмского Народного Календаря». Архиепископ Леонтий продолжал строительство новых церквей. Проводить эту деятельность ему позволяли указы царя Александра II. Императорский указ от 1877 г. «Правила для устройства церковных зданий в Привисленском крае» дал церковным властям правовые основания стараться получить материальную поддержку в Министерстве Внутренних Дел. Принятые новые принципы строительства церковных объектов позволили основать новые православные храмы в Люблине, Хрубешове, Калише, Ломже, Янове, Млаве, Слупцах, Лодзи, Лукове, Августове, Плонске, Коле, Томашове и в иных населенных пунктах. Были также построены церкви на территории военных гарнизонов, в том числе в Щучине, Остролейке. Чтобы усовершенствовать управление епархией, было принято решение о новом разграничении благочиний. Число благочиний возросло с двух до восемнадцати.

Архиепископ Леонтий предпринимал действия в целях присоединения униатов к Православной Церкви. Благоприятствовал ему в этом изданный в 1875 г. монарший указ, запрещающий латинскому духовенству удовлетворение духовных нужд для униатов [9, с. 510]. В 70–80-х годах XIX века в Православии каждый год возвращалось по несколько сотен греко-католиков. Приобщению униатов к Православию не помогали административные методы введения великорусской церковной традиции. Этот факт вызывал протесты не только униатского населения, но и частично православного. Архиепископ Евлогий (Георгиевский), находившийся на территории Холмской епархии в 1905–1912 годах, признал, что в процессе объединения было допущено много ошибок. Использование при принятии в Православие административного воздействия нанесло ущерб репутации Церкви. Православным епископам и священникам не только не хватало миссионерских способностей, но и также понимания местных церковных обрядов и обычаев. В результате решения о присоединении униатов к Православию часто имели формальный характер. В жизни большинство греко-католиков оставалась при своем прежнем ве-

роисповедании [18, с. 347]. Согласно данным Святейшего Синода Русской Православной Церкви, среди 276 приходов, которые присоединились к Православию, только 35 реально изменили вероисповедание. В целях преодоления этой ситуации только лишь в 90-х годах церковные власти предприняли миссионерскую деятельность в среде униатов, в том числе при посредстве организации для них выездов в знаменитые православные духовные центры (Киево-Печерскую Лавру, Почаевскую Лавру), а также с помощью финансовой поддержки при ремонте старинных церквей [19].

В 1891 г. архиепископ Леонтий стал митрополитом Московским. Его место на Варшавской кафедре занял викарный Люблинский епископ Флавиан Городецкий (1891–1892), а после него епископ Геден Покровский (1892–1896). Во время их управления интенсивно продолжалось строительство церквей. В этот период были построены новые церкви в Любартове, Венгрове, Мехове, Томашове, Рыпине, Раве Мазовецкой, Ленчице, Соколове, Серпце, Лукове, Влодаве и многих других местах. В Варшаве в 1894–1912 годах была построена гарнизонная церковь св. Александра Невского. При приходах возникали церковные школы. Архиепископ Флавиан, так же как и его предшественник, не принимал униатских обрядов и церковной традиции. При помощи административного воздействия он стремился к унификации церковной обрядности по великорусскому примеру. Такая политика привела к возвращению части верующих в унию и их многочисленным протестам против изменения религиозных обычаев и обрядов. Дошло до трагических событий в Дрелове, Пратулине (1874) и Кодне (1894) [3, с. 158–190].

В то же время на территории Волынской епархии с широким размахом проводилась православная миссионерская акция. Одной из ее форм было открытие приходских библиотек, школ и организация чтений на темы богословия и истории Православной Церкви. В 1892 г. торжественно отмечали 900 лет христианства на Волыни, в 1893 г. — столетие присоединения Волыни к России, а в 1889 г. — 50 лет ликвидации унии в Белоруссии. В результате миссионерской деятельности в восьмидесятых годах XIX века Православие приняло более 7 тысяч католиков восточного обряда. Миссионерская деятельность на Волыни ослабла в начале XX века. В течение всего этого периода православная иерархия боролась с революционными тенденциями [13, с. 115, 135–154; 7, с. 262–263].

Вероятно, возникновение религиозных конфликтов на территории Варшавской епархии привело в 1898 г. к переводу архиепископа Флавиана на Картолинскую и Кахетинскую кафедру. Архиепископ Флавиан был назначен на должность экзарха Грузии. Новым предстоятелем Холмско-Варшавской епархии стал архиепископ Иероним Экземплярский (1898–1905), ранее выполнявший обязанности архиепископа Виленского и Литовского. Во время управления епархией архиепископом Иеронимом было построено множество приходских и гарнизонных церквей. Новые приходские церкви возникли в том числе в Лапах, Велах, Пшасныше, Острове, Радоме, Люблине, Опатове,

Колне, а военные — в Варшаве, Мариамполе, Холме, Щедльцах, Скерневичах, Коньске, Миньске Мазовецком, Сташове и Остролейке. Инвестиции были переведены на основании изданной в 1899 г. «Инструкции Временного Комитета Строительства Православных Церквей в Холмско-Варшавской Епархии» и распоряжения императора Николая II от 1901 г. о строительстве за счет военного министерства воинских гарнизонных церквей.

Новый предстоятель епархии сумел лучше сориентироваться в сложной религиозной ситуации и уладить отношения с верующими. Архиепископ Иероним мирным путем разрешил конфликты с униатским населением. В смягчении конфликтов ему помогло новое религиозное законодательство. Лица, которые административным путем были записаны в Православную Церковь, имели право возвращения в Католическую Церковь. Подобные решения по их просьбе были принимаемы индивидуально епископом. Издание в 1905 г. царского указа о веротерпимости существенным образом повлияло на религиозную ситуацию на территории Холмско-Варшавской и Литовско-Виленской епархий. Только на территории Холмско-Варшавской епархии в 1905–1907 годах из Православия в Католическую Церковь перешло 6 590 бывших униатов. Согласно оценке царских властей, в 1905–1909 годах в западных епархиях Российской Православной Церкви около 230 тыс. бывших униатов в Российской империи и Польском королевстве покинуло Православную Церковь и приняло Римско-католический обряд [6, с. 444]. В этой ситуации Святейший Синод предпринял усилия по противостоянию этим тенденциям, популяризируя идею Святой Руси и придавая юбилею 300-летия царствования династии Романовых характер церковных торжеств. Большие заслуги в развитии духовной жизни на территории Холмской епархии внес молодой тогда епископ, позднее Патриарх Московский Тихон (Беллавин). Епископ Тихон управлял епархией в 1897–1898 годах. Его преемниками на Холмской кафедре были епископы Герман (Иванов) (1898–1902) и Евлогий (Георгиевский) (1905–1912). Епископы прилагали усилия к исключению Холмщины из Польского королевства и созданию самостоятельной губернии в составе Российской Империи. Это должно было предотвратить полонизацию русинов и их отход от Православия. Эта губерния окончательно возникла в 1912 г.

Несмотря на эти усилия, ситуация в Холмско-Люблинской епархии была по-прежнему напряженной. Архиепископ Евлогий вместе с обер-прокурором Святейшего Синода Константином Победоносцевым старались успокоить возмущение униатов, возникшее вследствие деятельности царской администрации. Архиепископ Евлогий лично управлял Холмской епархией и хорошо знал господствующие в Холмщине настроения. По его мнению, «чиновники разрешали религиозные проблемы согласно с буквой закона, не считаясь с народом, чтобы только выслать в Петербург отчет, что с Православием на Холмщине все в порядке. После 1905 г. около 100 тысяч человек покинуло Православие» [12, с. 95–96].



На территории Волынской епархии Святейший Синод основал Губернско-Церковное Строительное Товарищество, которое в 1874 г. построило 44 новых церковных объекта, а 272 церкви отремонтировало. Число приходских церквей в последующие годы возросло. В начале XX века Волынское епископство имело 1 999 церквей и 207 часовен. В 1914 году количество церквей увеличилось до 2 150, а число верующих достигло 2,7 миллиона человек [20, с. 66; 13, с. 16–17]. На одну общину приходилось около 1 250 верующих. В епархиальном центре в Житомире число православных церквей увеличилась с 14 (в 1888 г.) до 27 (1912 г.). Материальное положение духовенства Волынской епархии было стабилизировано указом Александра II от 1872 г. о материальном обеспечении духовенства. Согласно этому указу, духовенство получало из государственного бюджета ежегодные денежные пособия [Там же, с. 108–111, 129–135].

Представленные выше изменения повлияли на постановление Святейшего Синода Российской Церкви от 16 июня 1905 г. об установлении новой епархиальной структуры. Холмско-Варшавская епархия была поделена на две: Холмско-Люблинскую, в состав которой вошли территории Люблинской и Седльской губерний и Варшавско-Привислинскую, которая включила оставшуюся территорию Привислинского края. Первым иерархом, носящим титул Варшавско-Привислинского епископа стал архиепископ Иероним (Экземплярский). Свои полномочия он исполнял с 16 июня 1905 г. по 2 ноября 1905 г. После него эту должность занимал в 1905–1908 годах архиепископ Никанор (Каменский) [18, с. 558], а после его отъезда в Казанскую епархию должность Варшавского епископа в 1908–1915 годах исполнял архиепископ Николай (Зеров). Ранее, в 1899 г., была установлена Гродненско-Брестская епархия, а в епархии Волынской основано два викарных епископства – Владимирско-Волынское (1891) и Кременецкое (1902). В 1910 г. на территории Волынской епархии было основано третье викарное епископство в Остроге. Острожское викарное епископство ранее функционировало в 1840–1902 годах [13, с. 14]. В 1907 году на территории Гродненской епархии было основано викарное епископство в Белостоке. Дальнейшие изменения произошли в 1912 г., когда на территории Варшавской епархии установили викарное Новогеоргиевское епископство, а на территории Минско-Туровской епархии – викарное епископство в Слуцке. Среди перечисленных епископств наибольшее количество православных верующих находилось на территории Волынской епархии. В 1912 г. эта епархия насчитывала 2 698 377 верующих, находящихся в 1 321 приходе, входящем в состав 12 благочиний [14, с. 54–65; 13, с. 166–168]. Волынское епископство было наиболее богатым в материальном плане. Почаевская Лавра в 1913 г. принесла епархиальным властям 25 тысяч рублей доход [15, с. 314, 364].

Существенные изменения в религиозной ситуации на территории Варшавско-Привислинской, Холмско-Люблинской, Волынской, Литовско-Виленской и Гродненско-Брестской епархий произошли после начала Первой мировой войны. Территории Варшавско-Привислинской и Холмско-Люблинской

епархий были заняты германскими и австро-венгерскими войсками. Большинство духовенства и верующих этих епархий были эвакуированы вместе с российской администрацией в глубь России в 1915 г. Архиепископ Николай (Зеров) также был вынужден покинуть Варшаву. Вместе с духовенством было вывезено церковное убранство и богослужебные предметы. Смерть архиепископа Николая, наступившая 20 декабря 1915 г., и занятие территорий Варшавской и Холмско-Люблинской епархий войсками, явилось причиной того, что Святейший Синод никого не назначил на кафедру в Варшаве. Временное исполнение обязанностей Варшавского епископа было поручено владыке Иоасафу (Каллистову) только в апреле 1917 г., однако и он был вынужден отказаться от должности в 1918 г. в связи с отсутствием реальных перспектив управления уже немногочисленными на территории Варшавской епархии православными приходами.

Иная ситуация была на территории Волынской епархии. В 1914–1919 годах этой епархией управлял архиепископ Евлогий (Георгиевский). После начала войны архиепископ Евлогий возглавил в Житомире епархиальный комитет помощи нуждающимся в военное время. В результате его усилий возникли санитарные пункты, больницы, лазареты. В первый период войны, после занятия Львова русскими войсками, в город вместе с духовенством приехал архиепископ Евлогий и начал склонять греко-католиков к принятию Православия. Часть униатских настоятелей выехала в глубь России либо в Австрию. На пустующие униатские приходы прибыло более 200 православных священников. 19 сентября 1914 г. был арестован и заключен в монастыре в Суздале униатский митрополит Андрей (Щептицкий). Митрополит Щептицкий пребывал там до революции 1917 г. [16, с. 445; 13, с. 127–128]. Акция перехода униатов в Православие закончилась в июне 1915 г., после вхождения немецких войск в Галицию и занятия Львова и части Волыни. В ответ на переход в Православие и благожелательность к русским около 300 униатских священников было арестовано австрийскими властями [9, с. 649]. В это время архиепископ Евлогий руководил эвакуацией, в результате которой в Россию с территории Волынской епархии было вывезено православное духовенство и движимое имущество Церкви. Библиотека, архив, богослужебная утварь и мощи святых Почаевской Лавры оказались в Харькове. После повторного занятия русскими войсками Волыни в апреле 1916 г. архиепископ Евлогий распорядился подчиняющемуся ему духовенству возвращаться на свои приходы. Не все храмы были пригодны к использованию. Большинство храмов было разрушено (13), повреждено (41), ограблено (14) и осквернено (75) [10, с. 97]. В этой ситуации предстоятель Волынской епархии предпринял ряд усилий, направленных на возрождение приходской жизни. Викарные епископы посещали с визитами приходы, школы и монастыри и одновременно обновляли миссионерскую деятельность [13, с. 129; 7, с. 267–268]. В 1916–1917 годах архиепископу Евлогию удалось достичь возрождения всей епархиальной структуры и приспособить ее функционирование к военным условиям. Прочность этой структуры не была

поколеблена военными действиями, большевицкой революцией и нахождением епархии в новых государственно-правовых условиях в 1918 г.

Накануне завершения Первой мировой войны на территории так называемого Привислинского и Северо-Западного края осталось только 10 священников и два епископа: владыка Виленский Тихон (Беллавин), будущий Московский Патриарх, и владыка Кременецкий Дионисий, будущий митрополит Варшавский. В 1917 г. в Гродно вернулся викарий Гродненской епархии, Белостокский епископ Владимир (Тихоницкий). Виленский епископ Тихон отправился в 1917 г. в Москву на Поместный Собор Православной Российской Церкви. По пути в Москву ему сопутствовал Белостокский владыка [17, с. 92; 8, с. 58–60]. Возможность реэвакуации с 1918 г. и преследования Церкви после большевистской революции вызвали массовое возвращение православного населения и духовенства в оставленные приходы. Свержение российской монархии и возникновение Второй Речи Посполитой и привело к тому, что Православная Церковь оказалась в совершенно новой общественно-политической ситуации. Польские власти прилагали усилия к тому, чтобы задержать возвращение униатов в Православие на территории украинских земель, входивших в состав Второй Речи Посполитой. Миссия привлечения униатов в Православие, начатая Иосифом Семашко и Марцеллием Попелом, была реализована на территории украинских земель отцом Гавриилом Костельником.

#### Литература

1. Bojarski J. Czasy Nerona w XIX wieku pod rządem Moskiewskim, czyli prawdziwe neronowskie prześladowanie unii w diecezji chełmskiej, cz. I, Lwów 1885.
2. Boudou A. Stolica Święta a Rosja, t. II, Kraków 1930.
3. Dylągowa H. Unia Brzeska i unicy w Krylestwie Polskim, Warszawa 1989.
4. Himka J. P. The Greek Catholic Church and Nation-Building in Galicia 1772-1918, „Harvard Ukrainian Studies”, 1984, vol. 8.
5. Kossowski A. Filip Felicjan Szumborski (1771-1851). Biskup chełmski unicki, Lublin 1937.
6. Kumor B. Historia Kościoła, t. VII, Lublin 2002.
7. Mironowicz A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w latach 1795-1918, [w:] Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia, pod red. K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 1999.
8. Mironowicz A. Kościół Prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku, Białystok 2005.
9. Śliwa T. Kościół greckokatolicki na „ziemiach zabranych” (1815-1839) i Kościół greckokatolicki w Krylestwie Polskim (1815-1875, [w:] Historia Kościoła w Polsce, t. II, cz. 1, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań 1979.
10. Антонович И. Страшные цифры // Волинские епархиальные ведомости. 1916. №9. С. 97.
11. Барсов Т. В. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по Ведомству православного исповедания, т. I. Санкт-Петербург 1885.
12. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни.... Париж, 1947.

13. Жилук С. И. Росийска Церква на Волини (1793–1917). Житомир, 1996.
14. Памятная книжка Волынской Губернии на 1913 год. Житомир, 1912.
15. Покровский И.М. Русские епархии в XVI-XIX веках, их открытие, состав и переделы. Т. II. Казань, 1913.
16. Полоньска-Василенко Н. История Украины. Т. II. Киев, 1992.
17. Свитич А.К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия, Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917–1950 гг. Москва, 1997.
18. Смолич И. К. История Русской Церкви. Т. VIII, ч. 2. Москва 1997.
19. Список церквей, часовен, приходов и священнослужителей Холмско-Варшавской епархии, с показанием местностей, составляющих приходы, числа прихожан и количества церковно-приходских земель. Варшава, 1882.
20. Теодорович Н.И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Т. I. Почаев, 1888.

*Mironovich A. V.  
Belostok University, Belostok, Poland*

## LIQUIDATION OF THE UNION ON THE TERRITORIES OF THE KINGDOM OF POLAND

Key words: the Kingdom of Poland, the Church Union, Kholmsh-Lublin diocese, Orthodoxy, Greek Catholicism

The article describes the relationships between the Orthodox and the Greek Catholics on the territory of Kholmsh, Lublin, Warsaw and other areas of the Polish Kingdom. It traces the relations of Polish national culture with Greek Orthodoxy and Catholicism, reveals the attitude of the authorities of the Russian Empire to the union on the territory of Belarus and western regions of the state. The author analyzes the liquidation of the union and gives characteristics of the process of joining the Uniates to Orthodoxy.

# ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2016. С. 85–94*

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

## КОНЦЕПЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ В РОССИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

Ключевые слова: история отечественной педагогики; конец XIX — начало XX вв.; религиозное воспитание детей.

В статье проведен обзор самобытных концепций религиозного воспитания конца XIX — начала XX вв., авторы которых внесли огромный вклад в развитие идей в этой области. В современных работах по истории российской педагогики о них упоминается крайне редко. В исследовании выявлены характерные особенности в создании концепций религиозного воспитания рассматриваемого противоречивого периода с помощью анализа ведущих тенденций в отечественной педагогике рубежа веков. В контексте секуляризации российского общества яркие самобытные концепции религиозного воспитания не получили системного развития. Ретроспективный экскурс показывает весьма современное звучание некоторых из широко обсуждаемых тогда вопросов.

В последние годы происходят существенные изменения педагогической реальности, характера государственно-общественных отношений в сфере образования, влияния Русской Православной Церкви на отечественное образование. Изменения касаются понимания целей, содержания, форм и методов воспитания, которые формулируются в нормативно-правовых документах модернизации системы образования в РФ. Одной из приоритетных задач российской образовательной политики является обеспечение высокого уровня духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, успешная реализация которой объективно зависит от качества научно-педагогического

осмысления духовного наследия мыслителей прошлого, многие из которых внесли огромный вклад в развитие отечественной педагогики.

Конец XIX – начало XX вв. в России характеризуется усилением внимания к развитию педагогической науки. Выходит словарно-справочная литература по проблемам воспитания, отражающая высокий уровень развития педагогической теории, например, «Энциклопедия семейного воспитания и обучения» (1898–1910 гг.). 57 выпусков энциклопедии редактировал П.Ф. Каптерев, а 58 и 59 выпуск – Н.С. Карцев. Разрабатываются яркие педагогические концепции, в том числе концепции религиозного воспитания детей (П.Ф. Каптерев, М.М. Манасеина, С.А. Рачинский, святитель Феофан Затворник, архиепископ Фаддей (Успенский) и др.).

Как правило, все педагогические концепции того времени исследователи пытаются отнести к разным течениям в этой области. Выделяют гигиеническое, психофизиологическое, экспериментальное, христианско-антропологическое и другие течения. Между тем, почти все эти направления в России рассматриваемого периода не существовали в «чистом» виде. Отметим, что в различных исследованиях одних и тех же отечественных педагогов конца XIX – начала XX вв., особенно П.Ф. Каптерева, зачастую относили и относят к представителям различных педагогических течений. Это связано прежде всего с тем фактом, что в их работах предпринималась попытка создать целостную педагогическую теорию на основе использования эклектического смешения различных философских систем и принципов о природе человека и его становлении как личности [13].

По ряду теоретических вопросов позиции представителей данных течений педагогической мысли совпадали, по другим же отличались существенным образом. Общим для них была попытка восстановить связь между наукой и религией, знаниями и верой. Эта идея в педагогических концепциях закреплялась условиями, в которых протекала русская жизнь конца XIX – начала XX вв. Стремление к религиозному воспитанию отражало интересы определенных социальных групп, которые, с одной стороны, хотели разрушить барьер между «культурным» слоем общества и «простым народом», сложившийся еще со времен Петра Великого.

С другой стороны, была продемонстрирована обеспокоенность педагогов все усиливающимися процессами секуляризации жизни, характерной как для России, так и для Запада. «Секуляризация проблематизировала “религиозное” как таковое, более мягким или более жестким образом вытесняя его из публичной сферы и подчиняя религию требованиям и нормам светскости» [7, с. 8]. В примирении науки с религией мыслители видели основу для создания национальной системы воспитания, питающей духовное и нравственное развитие подрастающих поколений [13, с. 19].

Проблема заключалась еще и в том, что «Россия экономически росла стихийно и стремительно, духовно разлагаясь» [1, с. 80]. По справедливому замечанию С.Л. Фирсова, русский философ С.Н. Булгаков, видимо, был неада-

лек от истины. Но проблема разобщенности этих двух важнейших элементов государственного бытия нуждается в серьезном исследовании [10].

Для близких официальной педагогике теоретиков характерной была в основном, хотя и не исключительно, ориентация на религиозную философию. Так, по мнению М.М. Манасеиной (1842–1903), доктора медицины, автора пятитомного сочинения «Основы воспитания с первых лет жизни и до полного окончания университетского образования» (1894–1902), религиозная философия дает идеалы воспитания подрастающего поколения.

Объясняя происходящее в России (эсхатологические настроения, распространение эклектических воззрений, отрицательное отношение к Церкви в обществе), М.М. Манасеина обращала внимание на то обстоятельство, что жизнь не является более той средой, в которой на первом плане стоят религиозные вопросы и интересы. Молодежь, заканчивая учебное заведение, попадает в атмосферу полного неверия. С ее точки зрения, положение можно исправить с помощью непрерывного религиозного воспитания с самого рождения до окончания университета [12]. Примечательно, что ни до, ни после в педагогике не было попыток рассмотреть непрерывность религиозного воспитания с рождения человека и до зрелости.

Религиозное воспитание должно снабдить молодежь живым религиозным чувством и твердыми этическими понятиями, на которые можно опереться во время жизненной борьбы и искушений. Всей своей деятельностью М.М. Манасеина хотела помочь России.

Но ее педагогические взгляды настолько объемны и многоплановы, что дают серьезный повод для утверждения о совмещении религиозного и научного подходов в понимании основных вопросов воспитания.

М.М. Манасеина искала пути соединения религии и науки для полноценного воспитания подрастающего поколения. Этим ее педагогическая концепция существенно отличалась как от христианских теорий о воспитании детей, в которых или совсем нет, или очень мало научных оснований (медицина, физиология, психология детского возраста, гигиена), так и от утилитарно-нравственных теорий, в которых отсутствуют настоящие христианские ценности. Тем самым, учитывая новые исторические условия, она преодолевала кризис классической философии, ориентирующейся на природу в объяснении педагогических явлений, односторонность новой (неклассической) философии, призывающей к строгой научности в создании педагогики, соединяла их с религией как венцом общей философии.

Проблема религиозного воспитания детей была и в центре внимания С.А. Рачинского (1833–1902), профессора, доктора наук, члена-корреспондента Российской Академии наук. Он, оставив научную работу в Московском университете, поселился в своем имении Татево Смоленской губернии, где организовал школу для сельских детей.

На основании педагогической практики С.А. Рачинский написал замечательную книгу «Сельская школа» (1891), в которой отметил, что воспитание,

основанное на православии, способно предотвратить грядущие социальные потрясения страны. Он глубоко страдал от того, что в обществе к Церкви относились плохо или даже равнодушно. «Слово “религия” в консервативных кругах получило право гражданства, но слово “церковь” – подозрительно, слово “священник” возбуждает смех. Высшее общество, насколько оно еще заботится о религии, сплошь проникнуто Пашковским духом и презрением к православию», – записал педагог в своем дневнике 1882 года [8, с. 50].

С.А. Рачинский в своих публикациях неоднократно свидетельствовал о своей верности не только православной традиции, но и науке. Воззрения татевского учителя о том, что для полноценного воспитания детей необходимо соединение возможностей православия, русской культуры и науки координировались с убеждениями М.М. Манасеиной. Вместе с тем, его концепция религиозного воспитания отличалась от концепции М.М. Манасеиной. Последняя отстаивала интересы детей из образованного сословия, а С.А. Рачинский – детей из народа.

Не смотря на близость взглядов М.М. Манасеиной и С.А. Рачинского к официальной политике государства в области образования того времени, они не рассматривались современниками как деятели с узко партийной направленностью, как, например, К.П. Победоносцев (1827–1907). Оба имели переписку с обер-прокурором Святейшего Синода, верили в его религиозные чувства и неограниченные государственные возможности. Однако, как представляется, их общественные и философские позиции не совпадают.

М.М. Манасеина, С.А. Рачинский и К.П. Победоносцев по-разному относились к православию и образованию. По словам Г.В. Флоровского, «Победоносцев верил в охранительную прочность патриархальных устоев, но не верил в созидательную силу Христовой истины и правды» [11, с. 106]. Врач, доктор медицинских наук М.М. Манасеина верила в силу образования, которое под влиянием религиозного учения подготовит человека к борьбе в самом широком смысле этого слова [5, т. 1, с. 15]. Сельский учитель, профессор ботаники С.А. Рачинский верил в силу просвещения, которое под влиянием учения Христа сможет приумножить нравственные силы народа и укрепить Россию. Главным для него было создание новой церковно-приходской школы, новых нравственных отношений в народной среде [8, с. 51].

Для своих теоретических построений К.П. Победоносцев черпал постулаты из философских учений, исходивших из признания примата веры и религии перед наукой и знанием. Его позиции в вопросах воспитания определялись принципами сословности. «Я сознаю, – сказал однажды своему воспитаннику Николаю II К.П. Победоносцев, – что продление существующего строя зависит от возможности поддерживать страну в замороженном состоянии. Малейшее теплое дуновение ветра, и все рухнет» [2, с. 147].

Иначе проходило становление и развитие педагогических взглядов М.М. Манасеиной и С.А. Рачинского. В критический момент истории, когда были очевидны кризисные явления, как в экономической, так и в политиче-



ской жизни России, педагоги искали возможности их преодоления, формируя религиозное сознание своих воспитанников. Пути, намеченные ими, были направлены на сохранение и консервацию христианских ценностей в единстве с научными достижениями. Тогда и Россия будет устойчивым государством.

В последние годы к основным течениям российской педагогики рассматриваемого периода стали добавлять еще одно, называемое христианско-православная антропология. К нему, как правило, относят Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, В.В. Зеньковского, В.В. Розанова, в творчестве которых нашли отражение проблемы воспитания человека. Нам это представляется не совсем правильным, хотя бы в связи с тем фактом, что их философские воззрения (особенно до 1917 г.) чисто православными назвать трудно. Как писал об этих людях Г.В. Флоровский, они приходили в церковь «не молиться, а мечтать». Более того, большинство из них собственно педагогикой в дореволюционный период не занимались. Исключение составляет В.В. Розанов, видный теоретик национальной школы, хотя успешным его педагогический опыт назвать трудно.

Можно согласиться с польским исследователем А. Посацким в том, что величайшим достижением российской мысли XIX века является антропология духовности, антропология богочеловечества. Это действительно интересная антропология, которую вслед за В. Соловьевым развивали выдающиеся русские мыслители Н.А. Бердяев, В.Н. Лосский, В.В. Зеньковский и др. И она все еще недооценивается как основа для образования и педагогики [7, с. 17–18].

В то же время в России конца XIX – начала XX вв. достаточно быстро развивалась собственно христианская педагогика. Она стремилась воспитывать человека не в духе «христианско-православной антропологии» или «христианской нравственности», как предлагал, например, П.Ф. Каптерев, а просто «во Христе». Среди священнослужителей того времени, оставивших обширное наследие, достаточно назвать имена святителя Феофана Затворника (Говорова), св. Иоанна Кронштадтского, архиепископа Фаддея (Успенского).

Обновляемая методология истории отечественной педагогики вводит сегодня в научный оборот культурологическое наследие духовных лиц прошлого и открывает перед исследователями несравненно более широкое и многомерное видение своего объекта, воплощающего все без исключения проявления духовной жизнедеятельности.

В последние годы защищен ряд диссертаций по педагогическому наследию канонизированных архиереев Русской Православной Церкви XVIII–XIX вв.: Игнатия (Брянчанинова) (И.В. Важеркина, Н.Н. Гатилова), Иннокентия (Борисова) (А.В. Зайцева), Иннокентия (Вениаминова) (В.А. Тукиш), Тихона Задонского (С.В. Видов, А.В. Иванов), Феофана Затворника (А.А. Игнатов, Е.Н. Никулина, А.Б. Хохлова). Однако при значительном интересе к истории отечественной религиозной педагогике имена многих выдающихся православных мыслителей остаются в числе малоизвестных авторов. Их педагогические

воззрения отсутствуют в современных учебниках, в учебных пособиях и курсах лекций по истории педагогики (Б.М. Бим-Бада, Г.М. Коджаспировой, В.И. Максаковой, Ю.И. Салова и Ю.С. Тюнникова). Отдельные педагогические идеи духовных лиц прошлого упоминаются в работах С.Ю. Дивногорцевой, Е.В. Зайцевой, Н.В. Маслова, А.П. Мельниковой, Н.Е. Пестова, Т.И. Петраковой, Т.В. Склярской, в учебных пособиях Л.Н. Беленчук, О.Л. Янушкявичене и протоиерея Е. Шестуна, работах священников А. Зелененко и В. Коржевского. В связи с этим мы считаем важным особо остановиться на концепциях христианского воспитания детей, выдвинутых в конце XIX – начале XX вв.

Одним из видных православных наставников в те годы был епископ Феофан, затворник Вышенский (Георгий Васильевич Говоров, 1815–1894). Он занимался учебно-воспитательной и административной работой в духовных школах, в том числе в должности ректора Санкт-Петербургской духовной академии, был членом Русской духовной миссии в Иерусалиме и настоятелем посольской церкви в Константинополе, возглавлял Тамбовскую и Владимирскую епархии. Педагогические идеи в систематизированном виде изложены им в «Письмах о христианской жизни» (1860), из которых составлено «Начертание христианского нравоучения» (1891), и сочинении «Путь ко спасению» (1868).

Учение епископа Феофана о воспитании человека явилось своего рода ответом на социально-политическую ситуацию в России (либеральные реформы 1860–1870-х гг., смена доминирующих идей в обществе, распространение нигилизма и революционных настроений) и попыткой предложить путь к стабилизации общественной жизни, в том числе через усовершенствование теории и практики воспитания подрастающего поколения.

Цель христианского воспитания святитель Феофан Затворник видел в формировании человека «для земли и для неба». В соответствии с двойкой целью воспитания его концепция была направлена на раскрытие внутреннего потенциала воспитанника и спасение его души; содержала рекомендации по развитию телесных, душевных и духовных сил детей, организации их обучения и педагогическому взаимодействию.

Педагогическая концепция святителя Феофана, как доказала исследовательница Е.Н. Никулина, – неотъемлемая составная часть отечественной педагогической традиции (например, призыв любить детей, воспитывать их, обучать молитве, учитывать возраст). Вместе с тем ей присуща самобытность (духовную жизнь ребенка отделял от душевной; воспитание чувств связывал с «образованием сердца»; религиозное воспитание считал основой всех остальных направлений воспитания и др.). Источник педагогического мастерства, в отличие от других авторов, видел не в антропологических знаниях педагога, а в его «опытности» и «святости». Самобытным был и педагогический словарь святителя Феофана. Для него характерны следующие особенности: авторские неологизмы («телолюбие», «своеумие», «любоподражательность» и др.); библеизмы (разграничение душевного и духовного, образ человека (и ребенка) как храма и др.); придание собственного значения общеизвестным терминам

(«образование сердца» как привитие ему «вкуса» или «сочувствия» к «божественному», «научность» как «успешность в науках», «воспитание тела» как «физическое воспитание» и др.) [6].

По-иному действовал другой священнослужитель, также внесший значительный вклад в развитие христианской педагогики — Иоанн Ильич Сергиев, более известный как св. Иоанн Кронштадтский (1829–1907). Он являлся духовным наставником многих людей, служил протоиереем Кронштадтского собора, преподавал Закон Божий в Кронштадтском уездном училище и гимназии. В течение всей жизни он вел записи, которые позже составили удивительный труд «Моя жизнь во Христе» (составлен священником А.Ельчаниновым).

Главной целью воспитания отец Иоанн считал воспитание из ребенка верующего христианина. Идеал человеческой личности видел в простоте и цельности, как был прост и целостен Иисус Христос. «Старайся дойти до младенческой простоты в обращении с людьми и в молитве к Богу. Простота — величайшее благо и достоинство человека. Бог совершенно прост, потому что совершенно духовен, совершенно благ. И твоя душа пусть не двоится на добро и зло» [4, с. 35].

Св. Иоанн Кронштадтский не был теоретиком педагогики и не организовывал учебных заведений. Но своей деятельностью по воспитанию учащихся служил примером другим учителям. Он был убежден, что, укрепив учеников в христианской вере, можно справиться с любыми педагогическими проблемами. «Современное ложное просвещение удаляет от истинного Света,... а не приближает к нему. А без Христа суетно все образование» [4, с. 29]. Система воспитания Иоанна Кронштадтского была пронизана любовью к ученикам и предопределяла все средства и методы обучения и воспитания — не ставил плохих оценок, спрашивал вначале желающих, огромное значение придавал собственной молитве ученика, литургии, частому причащению детей.

Многие современники свидетельствовали, что отец Иоанн не пользовался любовью либеральной интеллигенции, зато был весьма чтим учениками и в народе. По словам писателя Б. Зайцева: «Отец Иоанн являлся своего рода “Николаем Угодником”, ходатаем и заступником, к нему можно было обратиться в горе, беде, в болезни — он поможет. Недаром всюду, где он появлялся, собиралась толпа» [4, с. 5]. Возможно причина кроется в том, что через свой духовный опыт он отрицал те моралистические тенденции, которые распространялись в российском образованном обществе рубежа веков. Более того, он преодолел богословский гуманизм и психологизм, укрепившийся в русском религиозном сознании в XIX столетии.

Значительный вклад в развитие христианской педагогики начала XX в. внес архиепископ Фаддей (Иван Васильевич Успенский) (1872–1937). Он был инспектором Смоленской и ректором Уфимской духовных семинарий. В 1937 году погиб мученической смертью. Свои педагогические воззрения изложил в специальном труде «Записки по дидактике» (1901).

В основе педагогической концепции архиепископа Фаддея лежали следующие принципы: природосообразность, наглядность, высокие требования к личности учителя [3].

Под природосообразностью воспитания он понимал и развитие врожденных способностей человека, и преодоление его пороков. В связи с этим, главная цель воспитания состоит в преодолении несовершенства человеческой природы. Преодоление зла может произойти только в вере, в стремлении к Божественному идеалу, в силу его вечности и абсолютности. Ни счастье (эвдемонизм), ни польза (утилитаризм) не могут быть поставлены целью воспитания. Такая цель ограничена, временна, неполна. Христианство, утверждал архиепископ Фаддей, соединяет все цели, поставленные современной педагогикой, – и счастье, и пользу, и гуманистический подход, и гармоническое развитие личности.

Принцип наглядности понимался архиепископом в вещественном и образном смысле. Он писал, что недостаток наглядных пособий легко восполнить с помощью воображения, и часто такая «наглядность» гораздо эффективнее, чем «живая».

Поскольку учителю доверено душевное воспитание человека, это определяет высокие требования к его личностным и профессиональным качествам. По убеждению архиепископа Фаддея, учитель должен постоянно учиться, следить за развитием педагогической и психологической науками, методиками обучения. Однако применять их на практике надо вдумчиво и разборчиво. Главными личностными качествами педагога являются любовь к детям, добросовестность, терпение, милосердие, справедливость, приветливость. Все перечисленные качества находят свое основание в вере. Учитель должен всегда искать поддержки для своего духа в вере и молитве.

В практической области воспитания владыка опирался на советы епископа Феофана Затворника, изложенные им в книге «Путь ко спасению».

Анализ концепций христианской педагогики показал, что их сближает достаточно глубокое знакомство с педагогической литературой своего времени. Однако они не занимались простым копированием идей предшественников и современников. Их педагогические взгляды во многих отношениях были оригинальными, а в ряде случаев – более содержательными и практико-ориентированными. В данных концепциях не ставилась цель влиять на развитие педагогики как науки. Скорее христианская педагогика создавалась как составная часть нравственного учения о спасении. Через усовершенствование педагогической практики православные наставники хотели стабилизировать общественную жизнь в России.

Общими для церковно-педагогической мысли России изучаемого периода были идеи бессмертия души и поврежденности человеческой природы как отправные точки для построения педагогических концепций; опора на Священное Писание и отраженные в нем принципы воспитания Богом человечества.

Примечательно, что в концепциях православных мыслителей при единстве общего подхода к человеку выявлены и особенности. Так, педагогические воззрения святителя Феофана отличаются от других церковных авторов систематичностью изложения и антропологической проработанностью педагогических советов.

Итак, проведенный обзор позволил выделить характерные особенности педагогической мысли России исследуемого периода: идеи связи педагогики с общественно-политической ситуацией в России; идеи религиозного воспитания; идеи связи науки и религии. Все концепции религиозного воспитания явились ответом на расцерковление русского общества, «вольнодумство» образованного сословия и невежество народа.

Но в контексте секуляризации российского общества яркие самобытные педагогические концепции религиозного воспитания не получили системного развития. Более того уже при своем создании делились на светские и церковные. Опираясь на религию, в светских концепциях формировался гражданский идеал «нравственной личности», в церковных – воспитание глубоко верующего человека. При этом, конечно, заподозрить создателей светских концепций религиозного воспитания в секуляризме или неверии невозможно.

#### Литература

1. Булгаков С. Автобиографические записки. Париж, 1946. 190 с.
2. Великий князь Александр Михайлович. Книга воспоминаний. М., 1991. 540 с.
3. Иеромонах Фаддей (Успенский). Записки по дидактике. Уфа, 1902.
4. Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе. М., 1991. 79 с.
5. Манасеина М.М. Основы воспитания с первых лет жизни и до полного окончания университетского образования. В 5 т. Т.1. СПб, 1894–1902. 159 с.
6. Никулина Е.Н. Антрополого-педагогические воззрения святителя Феофана Затворника: дисс. ...канд. педагог. наук. М., 2016. 362 с.
7. Религиозное образование в России и Европе в XIX в. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014. 280 с.
8. Стеклов М.Е. С.А. Рачинский – народный учитель. М., 2002. 272 с.
9. Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. М., 1899.
10. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918гг.) М., 2002. 624 с.
11. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
12. Чмелева Е.В. Концепция религиозного воспитания М.М. Манасеиной // Педагогика. 2007. № 3. С. 94–102.
13. Чмелева Е.В. Педагогика дошкольного детства в России конца XIX – начала XX вв.: историко-педагогический очерк. Смоленск, 2008. 220 с.

## THE CONCEPT OF RELIGIOUS EDUCATION OF CHILDREN IN RUSSIA IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

Key words: history of national pedagogy; the end of XIX – beginning of XX centuries; religious education of children.

The article reviewed the original concepts of religious education of the late XIX – early XX centuries, the authors of which made a huge contribution to the development of ideas in this area. In modern works on the history of Russian pedagogy they are mentioned very rarely. The study revealed characteristic features in the creation of concepts of religious education in the considered controversial period through the analysis of leading tendencies in Russian turn of the century pedagogy. In the context of secularization of Russian society bright original concepts of religious education did not receive systematic development. A retrospective digression shows a very modern sounding of some of the most widely discussed in those times issues.

## К ДИСКУССИИ О ТЕОЛОГИИ В НАУЧНОМ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Ключевые слова: интеграция светского и церковного теологического образования, богословское образование в духовной школе, государственный стандарт, теология как научная специальность.

В статье поднимаются основные проблемные вопросы, связанные с интеграцией теологии в научное и образовательное пространство. Полемика затронула как светское, так и церковное сообщество. Автор предпринял попытку выявить суть полемики, причины, ее инициировавшие, основные аргументы «за» и «против» теологии в светском и церковном образовании. Особое внимание в статье уделяется перспективам теологического образования в духовной школе. Автор обращается в данном вопросе к международной практике и практическому опыту реализации стандарта теологии в Смоленской Православной Духовной Семинарии.

В настоящее время в России происходит интеграция теологии в дискурс научного знания. Этот процесс сопровождается многолетними серьезными дискуссиями, спорами от полного неприятия до статуса признания, как в светском, так и церковном сообществе. Вместе с тем полемика на тему быть или не быть теологии в российском образовательном и научном пространстве привела сегодня к конкретным положительным результатам.

Когда в 1999 году ректор МГУ академик В.А. Садовничий, академик Ю.С. Осипов, академик Н.Д. Никандров и Святейший Патриарх Алексий II обратились в Министерство образования РФ с просьбой утвердить государственный стандарт по специальности «Теология», был подписан договор о сотрудничестве между Министерством образования и Московской Патриархией. В 2000 году теология была внесена в перечень направлений и специальностей высшего профессионального образования, а в феврале 2001 года появился государственный образовательный стандарт по специальности 020500 «Теология». Как замечает А. Журавский, разработчики осознанно ввели термин «теология», а не «богословие». Данный факт связан с тем обстоятельством, что в России богословская и теологическая системы образования по существу разведены как разные системы. Такая ситуация сложилась еще в дореволюционной России. Термин «теология» употребляли исключительно по отношению к западному богословию, различая западную католико-протестантскую традицию. Богословское образование считалось внутри конфессиональным (православным) и рассматривалось в единстве и неразрывности с духовным образованием. И

когда сегодня ссылаются на европейский опыт, где теологическое образование занимает свое особое место в системе образования, то необходимо учитывать имеющиеся исторические особенности богословского образования в России. «По нашей российской методе богословие — это то, что преподается в духовно-учебных заведениях (они же — по терминологии Министерства образования — учебные заведения профессионального религиозного образования), а теология — это та светская наука, что преподается в светских вузах» [5]. В полемике о понятиях и терминах Патриарх Кирилл призвал к необходимости договориться, что теология или, по-русски, богословие — это синонимичные понятия [4]. Однако и в светских кругах, и «внутри церковной ограды» не было единства понимания в этом вопросе, что долгое время сдерживало православную академическую общественность признать возможность реализации теологического образовательного стандарта в духовных школах.

Определенной вехой в развитии теологического образования в России стало включение Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки РФ 12 октября 2015 года в перечень научных специальностей теологии. Этот факт инициировал новый виток полемики. В данной работе ограничимся рассмотрением ключевых проблем этой дискуссии.

Принципиальными вопросами для ученых являются определение объекта и предмета теологии, статуса в образовании и науке и ее соотносительности с религиоведением.

По мнению одних ученых, «объект изучения в теологии — Бог, т.е. по своей природе теология как область знания некоего феномена, лежащего вне пределов самого разума. Бог не может быть ни верифицируемым, ни фальсифицируемым. Поэтому, резюмирует Е.С. Элбакян, теология (богословие) как учение о Боге не может быть причислена к ряду научных направлений и дисциплин и считаться наукой, так как у нее свое «поле применения» [12]. Другие отмечают, что теология апеллирует к картине мира, связанной с верой в Бога, а «сама по себе вера — это факт, несмотря на то, что существование Бога не является научным фактом» [6]. Сужение предметного поля теологии, которое большинством определяется как «система обоснования учения о Боге, комплекс доказательств истинности догматики и религиозной морали» [8] поставило острый вопрос о применимости критических методов и подходов науки. По этому поводу протоиерей Константин Польсков замечает, что не система догматических утверждений, а специфический богословский метод позволяет исследователю получить результаты, которые могут стать предметом научной дискуссии [9].

Следует отметить, что причина серьезной научной дискуссии кроется и в вопросе определения границ между теологией и религиоведением. Теология и религиоведение — это разные специальности, и между ними существует очень тонкая грань. В связи с этим в научной среде появилось опасение, что теология «заведомо предназначена для поглощения научного религиоведения»



[12], поскольку паспорт специальности «теология» в общих чертах совпадает с паспортом «религиоведение».

Очевидно, что сложно разграничить теологию с религиоведением, т.к. в теологии как специальности немало пересечений с другими сферами знаний и предметами (философия, религиоведение, история, филология и др.). Но религиоведы настаивают, что в строгом научном смысле слова это уже область религиоведения, которое изучает историю религий, социологию, феноменологию религий и пр. Заметим одно существенное отличие теологии от религиоведения. Теология всегда конфессиональна, ее конфессиональная направленность подразумевает определенную мировоззренческую позицию, ограниченную рамками отдельного конфессионального мировосприятия. Поэтому замечает Е.С. Элбакян, «теологии вообще» не существует. Есть конкретная конфессиональная теология (христианская, иудейская, исламская и т.д.) [12]. И в связи с этим, по мнению ученых, религиоведение более отвечает критериям научности, поскольку надконфессиональность позволяет ученому объективно и беспристрастно исследовать религию как социокультурный феномен и историческое развитие конкретных религий. Опасность «взгляда извне», по мнению протоиерея Владимира Воробьева, заключается в том, что он может тяготеть и к атеизму. «Когда атеист начинает оценивать религию – это, по меньшей мере, неинтересно, а главное – необъективно, предвзято» [2].

Участники дискуссии также отмечают, что при интеграции теологии в научную область есть опасность спрофанировать высокое богословие в попытках соответствовать «ВАКовским лекалам». Если теология – некая общая неконфессиональная научная специальность, то есть риск получить абсурдные темы научных работ, например, по коррекции кармы или новое учение о Святой Троице. Для православной духовной академии и докторантуры неприемленность такого исследования вполне очевидна, а для «секулярной теологии» мнения богословов не будут авторитетны, и только формальное соблюдение требований, предъявляемых к данному типу научных работ, будет единственным критерием соответствия диссертаций искомым ученым степеням [11, с.120].

Резюмируя приведенную полемику, следует согласиться с А.М. Прилуцким, что «до тех пор, пока не будут изучены вопросы методологии и состояние предметной области теологии, решение вопроса о том, является ли теология наукой или нет, будет основываться на субъективных предпочтениях отдельных экспертов, их идеологической направленности и сформировавшихся мировоззренческих постулатах» [10].

Проблема признания теологии как отрасли научного знания осложняется еще и тем фактом, что в России долгие десятилетия богословие (теология) не развивалось. Появился ощутимый разрыв между светским академическим образованием и духовным богословским. И надо признать, что сегодня нет достаточных условий, чтобы открывающиеся кафедры теологии в светских вузах готовили кадры международного уровня.

Справедливости ради следует также указать на определенное имплицитное неприятие, которое существует между традиционным богословским образованием, осуществляемым в религиозных организациях — духовных школах, и теологическим, реализуемым в светских высших учебных заведениях. Реальность такова, что церковная общественность смотрит с недоверием на теологическое образование, полученное в светском вузе в вопросе его соответствия православной богословской традиции, в аспекте целеполагания и качестве подготовки. Высказываются опасения, что такое признание повлечет за собой подчинение церковного образования светским стандартам и, как следствие, его обмирщение. В то время как в духовной семинарии и академии главной целью было и остается укорененность в православной духовной традиции и формирование в ней личности будущего церковно- и священнослужителя. Ошибочной представляется позиция поддерживать идею изолированности светского теологического и богословского церковного образования. Как в свое время точно выразился Н.Н. Глубоковский, «...при одних Духовных Академиях «богословие» рискует сделаться замкнуто-конфессиональным, а всякая другая «внешняя» теология заранее подвергается подозрению... Только совместное существование в России университетских богословских факультетов и Духовных Академий, — резюмировал ученый, — лучше всего может обеспечить для богословской науки обязательные права и благие плоды веры и свободы» [Цит. по: 3].

Возможные риски и проблемы такой интеграции резюмировал К.М. Антонов: с одной стороны, идеологизация богословского знания, его профанация, карьеризм, возможное вытеснение религиоведения из вузов, особенно в провинции, с другой стороны — секуляризация теологии, обособление научного сообщества от сообщества церковного, конфликт теологии в духовных академиях с теологией в университетах и проч. [1].

Мы подняли далеко не весь перечень сложных вопросов, связанных с входжением теологии в научное пространство. Вместе с тем, в стране юридически закреплена и фактически действует система вузовского теологического образования, включающая в себя все уровни: бакалавриат, магистратуру, аспирантуру, что, как нам представляется, является актуальным и обоснованным в современных условиях по ряду причин.

Во-первых, только философское и религиозное образование обеспечивает формирование целостной картины мира, целостного мировоззрения, а вместе с тем обогащения гуманитарного знания. Во-вторых, как подчеркивает Патриарх Кирилл, теология — это культурный императив для общества и противоядие от распространения в обществе религиозного радикализма [4]. В-третьих, благодаря интеграции теологии в светское образование государственные образовательные инстанции могут оказаться нужным «локомотивом» в развитии теологического образования и поучаствовать в формировании научных и педагогических церковных кадров.

В-четвертых, теология является диалоговым пространством межконфессиональной, межрелигиозной коммуникации, что находится не только в интересах традиционных религий, но и в прямых интересах государства.

И, наконец, светское теологическое образование в стратегическом отношении способно решить важную государственную задачу — «разрушить средостение, порог недоверия между государством и религиозными организациями, дать образованные верующие кадры не только религиозному сообществу, но и самому государству, испытывающему серьезный дефицит квалифицированных молодых специалистов в области церковно-государственных отношений» [5].

Однако теология вошла не только в светское высшее образование, но конфессиональное (церковное). Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлению «теология» реализуется в конфессиональных (православных) институтах и университетах, а также в некоторых православных духовных семинариях. Остановимся на более близкой и знакомой нами проблеме — интеграции теологического образования в духовную школу.

Смоленская Православная Духовная Семинария первой получила государственную аккредитацию и с 2009 года реализует стандарт «Теология», органично синтезируя традиционный опыт богословского образования с достижениями современного российского высшего образования. Такая модель позволяет решать задачи, которые ставятся обществом, государством и самой Церковью перед будущим пастырем (выпускником семинарии) в области образовательного-катехизического служения и церковно-государственного взаимодействия. Выдвинутое утверждение опирается на имеющийся международный опыт.

В Польше до 1990 года богословское образование существовало только в рамках церковных учебных заведений и не признавалось государством. С введением в школы предмета «Религия», было принято решение об открытии направления «Теология» во всех ведущих государственных университетах и одновременно проведение государственной аккредитации всех семинарий и конфессиональных вузов.

На этом пути и светские и конфессиональные учебные заведения столкнулись с рядом проблем — отсутствие кадров с богословским образованием в светских вузах, неспособность и неготовность церковных учебных заведений к выполнению всех требований государства. Возникшие трудности можно было решить только путем интеграции высшего церковного и светского образования и создания единого теологического пространства. В течение 90-х годов духовные семинарии Польши получили государственную аккредитацию, но, поскольку выполнить все требования Министерства образования небольшому образовательному учреждению, которым является семинария, практически невозможно, то на договорной основе семинарии были включены в состав государственных университетов, научные степени по теологии были нострифицированы, и преподаватели семинарий стали преподавателями университетов. При этом все духовные семинарии Польши сохранили свою семинарскую

идентичность и самостоятельность в вопросах воспитания и ответственность за подготовку будущих пастырей перед епархиальным архиереем. А диплом магистра теологии стал обязательным и для ведения педагогической деятельности, и для рассмотрения вопроса о рукоположении выпускника семинарии.

Таким образом, сегодня в Польше священник (это в равной мере относится к католицизму, православию и лютеранству) одновременно является и школьным учителем религии, а Церковь осуществляет конфессиональное сопровождение преподавания религии в школе через методистов-советников и епархиальных инспекторов по вопросам религиозного образования [7]. В научной же сфере выпускники теологических факультетов получили возможность обучения в докторантуре и защиты докторских диссертаций по теологии.

Описанный опыт представляется актуальным сегодня в России в связи с введением религиозно ориентированных дисциплин на разных ступенях образования – общего, среднего профессионального и высшего. Получив государственный диплом, студенты семинарии, во всяком случае, *de jure*, могут преподавать в школе предмет «Основы религиозных культур и светской этики» и другие дисциплины, а также заниматься научной работой, обучаясь в магистратуре и аспирантуре и защищая научные работы по теологии и смежным специальностям, привлекаться к экспертно-консультативной деятельности в области церковно-государственных и межконфессиональных отношений. Однако, справедливости ради, следует отметить, что недостаточная проработанность этих направлений профессиональной деятельности в образовательном, правовом и социальном аспектах, неготовность общества принимать священников в качестве ученых, экспертов, общественных деятелей – создают серьезные препятствия к развитию теологического образования, как в светской, так и церковной системе.

Поэтому, оставляя в стороне полемику «высокой науки», укажем на практические преимущества интеграции теологии в церковную образовательную систему.

- На государственном уровне следует отметить новый паритетный принцип сотрудничества Церкви, государства и общества, возможность Церкви открыто представлять свою позицию, взгляд и на внутрицерковную жизнь, и современную религиозную ситуацию, и внешние культурные и духовно-нравственные вызовы, оценивая, анализируя их, предлагая адекватные решения.

- Благодаря интеграции создаются условия для обеспечения высокого уровня богословского образования в России и решения образовательных и просветительских задач Церкви. Качественное теологическое образование – это то главное и, возможно, единственное, что позволит церковному образованию занять ответственное и достойное положение в российской образовательной системе.

- В общественном сознании стираются стереотипы недоверия к Церкви. Образованные верующие кадры смогут быть полезны как церковной системе, так и государству в структуре религиозно-государственных отношений.

• В практическом плане государственный стандарт «Теология» дает право на получение государственного диплома и тем самым открывает широкие возможности профессионального применения теологического образования и научного возрастания церковным кадрам.

Вместе с тем реализация ФГОС по теологии в духовных школах пока не получила широкого распространения и, скорее всего, сегодня — это лишь эксперимент. В настоящее время далеко не все духовные семинарии осуществляют образовательный процесс по аккредитованным программам теологии бакалавриата и магистратуры, и этому есть свое объяснение. Во-первых, нет однозначного понимания в Церкви, как соотносить теологическое образование с духовным. Во-вторых, реализация государственного стандарта требует достаточно серьезной концентрации административных усилий, выстраивания единой целостной, скоординированной со структурами Министерства образования и науки РФ и Учебным комитетом РПЦ системы и кадровых ресурсов, соответствующего уровня квалификации. Но на государственном уровне сегодня созданы все условия для признания правового статуса православного теологического (богословского) образования в России. А значит, предоставляется шанс вывести отечественное богословское образование на качественно новый академический уровень.

#### Литература

1. Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии Вопросы философии: научно-теоретический журнал. № 6. 2012. С. 73–84.
2. Воробьев, В. прот. Теология — древнейшая наука, с нее начинались все европейские университеты URL: <http://www.sedmitza.ru/text/1098207.html> (дата обращения 10.09.2016).
3. Воробьев, В. прот. Христианский университет в современном образовательном пространстве. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1243173.html> (дата обращения 09.09.2016).
4. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» 28 ноября 2012. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2619652.html> (дата обращения 12.08.2016).
5. Журавский А. Проблемы религиозного образования в России URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2002/114/zhurav.html> (дата обращения 10.06.2016).
6. Зачем теология пришла в большую науку URL: <https://lenta.ru/articles/2015/10/19/kporre/> (дата обращения 11.06.2016).
7. Марк Лаврешук, прот. Организация обучения православной религии в Польше в конце XX — начале XXI вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии Выпуск 1 (7). 2014. С. 182–190.
8. Овсиенко Ф.Г. Сферы изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. 2004. № 2. С. 116–130.
9. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
10. Теология и религиоведение в современном гуманитарном дискурсе: к вопросу о преподавании теологии в ВУЗах. URL: <http://comenius8.narod.ru/conferens/prilutsky.htm> (дата обращения 17.09.2016)

11. Шохин В.К. О проблемах интеграции теологии в системе образования и академических наук // Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний в Общественной палате Российской Федерации. – М.: Изд. Общественной палаты Российской Федерации, 2008. С. 22 –26.

12. Элбакян Е. С. И снова о теологии URL: <http://religjourn.ru/stat-i/post-229> (дата обращения 16.09.2016)

*Urbanovich L.N.  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## FOR DISCUSSIONS ABOUT THEOLOGY IN SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL SPACE

Key words: integration of secular and Church theological education, theological education in a theological school, state standard, theology as an academic specialty.

The article raises the main issues related to the integration of theology in the scientific and educational space. The controversy has affected both secular and Church community. The author attempted to reveal the essence of the controversy, the causes of its origin, the main arguments “for” and “against” of theology in secular and religious education. Special attention in the article is paid to the prospects of theological education in a theological school. In this question the author appeals to the international practice and the practical experience of realization of the theology standard in Smolensk Orthodox Theological Seminary.

## **ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ШКОЛЬНИКОВ В ПРОЦЕССЕ ПОДГОТОВКИ ВЫПУСКНИКОВ К ЭКЗАМЕНАЦИОННЫМ СОЧИНЕНИЯМ**

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание и развитие личности школьников; итоговая аттестация выпускников; формирование ценностных ориентаций учащихся; базовые национальные ценности; итоговое сочинение; единый государственный экзамен по русскому языку; духовно-нравственные понятия

В статье рассматриваются вопросы, касающиеся формирования ценностных ориентаций школьников в процессе духовно-нравственного воспитания и развития. Автор, опираясь на основные нормативные документы, анализирует особенности тематики и проблематики итогового сочинения и сочинения в формате ЕГЭ по русскому языку, обращая внимание на усвоение необходимых для их успешного написания духовно-нравственных понятий. Приведенный фрагмент работы с текстом содержит описание отдельных приемов, способствующих определению необходимой для дальнейшего рассуждения проблемы и формулировки авторской позиции.

Современные образовательные стандарты основного общего образования в качестве приоритетных задач определяют духовно-нравственное воспитание и развитие личности школьников, что, несомненно, свидетельствует о необходимости изучения вопроса о формировании ценностных ориентаций обучающихся, лежащих в основе фундамента мировоззрения и мировосприятия подрастающего поколения.

В настоящей статье предпринимается попытка обзора основных нормативных документов, регламентирующих сферу духовно-нравственного воспитания и развития, и особенностей итоговой аттестации выпускников, освоивших программу среднего (полного) общего образования в рамках предметной области «Филология» по русскому языку.

Обратимся к «Федеральному государственному образовательному стандарту среднего (полного) общего образования». В нем указаны личностные характеристики выпускника как человека, любящего «свой край и своё Отечество, знающего русский и родной язык, уважающего свой народ, его культуру и духовные традиции» [9]. Личностные результаты освоения должны отражать уважительное и доброжелательное отношение «к другому человеку, его мнению, мировоззрению, культуре, языку, вере, гражданской позиции, к истории, культуре, религии, традициям, языкам, ценностям народов России и народов

мира ... развитие морального сознания и компетентности в решении моральных проблем на основе личного выбора, формирование нравственных чувств и нравственного поведения, осознанного и ответственного отношения к собственным поступкам» [9]. Таким образом, изначально в качестве ценностных ориентаций определяются понятия «нравственных чувств» и «нравственного поведения».

Изучение предметной области «Филология» ... «должно обеспечить ...осознание взаимосвязи между своим интеллектуальным и социальным ростом, способствующим духовному, нравственному, эмоциональному, творческому, этическому и познавательному развитию, и формирование умений воспринимать, анализировать, критически оценивать и интерпретировать прочитанное, осознавать художественную картину жизни, отражённую в литературном произведении, на уровне не только эмоционального восприятия, но и интеллектуального осмысления, а также ...ориентацию в системе моральных норм и ценностей, их присвоение» [Там же]. Нравственное развитие через усвоение моральных норм и ценностей, на наш взгляд, является смысловым, ценностным центром процесса обучения и воспитания в целом, наиболее ярко проявляясь в предметной области «Филология».

Планируемые результаты воспитания нравственных чувств, убеждений, этического сознания предполагают в том числе, «понимание значения религиозных идеалов в жизни человека и общества, понимание нравственной сущности правил культуры поведения, понимание и сознательное принятие нравственных норм взаимоотношений в семье; понимание взаимосвязи физического, нравственного (душевного) и социально-психологического (здоровья семьи и школьного коллектива) здоровья человека, влияния нравственности человека на его жизнь, здоровье, благополучие» [Там же]. При этом считаем, что использование воспитательного потенциала художественной литературы способно формировать у школьников «лично значимое отношение к явлениям идеологическим, нравственным и эстетическим, обеспечивать личностное постижение вырабатываемых обществом ценностей, идей, принципов» [10].

Еще одним значимым документом, регламентирующим формирование ценностных ориентаций учащихся, является «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» [3].

Данная Концепция определяет характер современного национального воспитательного идеала, цели и задачи духовно-нравственного развития и воспитания детей и молодежи, систему базовых национальных ценностей, основные социально-педагогические условия и принципы духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся [Там же]. Духовно-нравственное развитие личности, согласно Концепции, представляется последовательным расширением и укреплением ценностно-смысловой сферы личности, осуществляемым в процессе социализации, формированием способности человека оценивать и сознательно выстраивать на основе традиционных моральных норм и нрав-



ственных идеалов отношения к себе, другим людям, обществу, государству, Отечеству, миру в целом [3].

Педагогически организованным процессом усвоения и принятия обучающимся базовых национальных ценностей является духовно-нравственное воспитание личности гражданина России [Там же].

Носителями этих ценностей являются многонациональный народ Российской Федерации, государство, семья, культурно-территориальные сообщества, традиционные российские религиозные объединения (христианские, прежде всего в форме русского православия, исламские, иудаистские, буддистские), мировое сообщество [Там же].

Духовно-нравственное воспитание и развитие личности непосредственным образом связано с обеспечением готовности и способности к духовному развитию, нравственному самосовершенствованию. Авторы Концепции считают ведущей универсальную духовно-нравственную установку «становиться лучше», которая подразумевает «укрепление нравственности, основанной на свободе, воле и духовных отечественных традициях, внутренней установке личности поступать согласно своей совести; формирование морали как осознанной личностью необходимости определенного поведения, основанного на принятых в обществе представлениях о добре и зле, должном и недопустимом; развитие совести как нравственного самосознания личности» [Там же]. При этом подчеркивается необходимость формулировать собственные нравственные обязательства, осуществлять нравственный самоконтроль, требовать от себя выполнения моральных норм, давать нравственную самооценку своим и чужим поступкам [Там же].

Таким образом, духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся является одной из первостепенных задач современного образовательного процесса и включает необходимость формирования ценностных ориентаций школьников, основанных на понятиях нравственности и морали. К этим понятиям относятся совесть, моральные нормы, нравственная оценка, ценности семейной жизни; культурно-регионального сообщества, культуры своего народа, компонентом которой является система ценностей традиционных российских религий, российской гражданской нации, мирового сообщества.

Система базовых национальных ценностей является основным содержанием духовно-нравственного развития, воспитания и социализации школьников. Она включает патриотизм, социальную солидарность, гражданственность, семью, труд и творчество, науку, традиционные российские религии, искусство и литературу, природу, человечество. Национальные ценности лежат в основе «целостного пространства духовно-нравственного развития и воспитания школьников, т.е. уклада школьной жизни, определяющего урочную, внеурочную и внешкольную деятельность обучающихся» [3]. Система базовых национальных ценностей призвана стать смысловой основой пространства духовно-нравственного развития личности.

Несмотря на то, что базовые ценности не локализованы в содержании отдельного учебного предмета, формы или вида образовательной деятельности [3], необходимо все же отметить, что школьный курс литературы «способен не только дать радость, доставить одно из высоких духовных переживаний — эстетическое наслаждение, но и научить человека, помочь сформировать его личность. Литература является инструментом, который при столкновении с различными проблемами позволяет совершенствовать процесс формирования человека, особенно в плане его ценностных ориентаций, влияющих, в свою очередь, на целостное развитие личности» [10].

Сложно переоценить роль сочинения как одного из основных видов творческой работы школьников. В рамках урока литературы написание сочинений является далеко не только формой контроля и проверки знаний учащихся, но и своеобразным средством формирования ценностных ориентаций, освоения и присвоения норм нравственности и морали путем постижения художественных произведений классической литературы.

К сожалению, на протяжении нескольких последних лет сочинению в современной школьной программе уделялось все меньше внимания. Оставляя за рамками данной статьи дискуссионный вопрос о причинах и возможных последствиях этого, отметим своеобразный процесс возвращения сочинения в образовательное пространство старшеклассников с 2014 года.

Введенное в 2014–2015 учебном году для выпускников образовательных организаций, реализующих программы среднего общего образования, итоговое сочинение, с одной стороны, «носит надпредметный характер, нацелено на проверку общих речевых компетенций обучающегося, выявление уровня его речевой культуры, оценку умения выпускника рассуждать по избранной теме, аргументировать свою позицию» [8]. С другой стороны, оно «является литературоцентричным, так как содержит требование построения аргументации с обязательной опорой на литературный материал» [Там же].

Ежегодно для выпускников формулируется пять общих тематических направлений, в рамках которых непосредственно в день экзамена старшеклассники выбирают для написания одну из пяти тем.

Анализируя комментарии к открытым тематическим направлениям специалистов ФГБНУ «Федеральный институт педагогических измерений», одобренный Советом по вопросам проведения итогового сочинения в выпускных классах на протяжении трех последних лет [Там же], обратим внимание на традиционные формулировки, ориентирующие выпускников на необходимые для раскрытия темы рассуждения:

- размышления о нравственном выборе человека на войне;
- рассуждение о различных гранях проблемы взаимоотношений между поколениями: психологической, социальной, нравственной и т.п.;
- рассуждение о ценностных ориентирах человека и человечества, об этико-нравственных, философских, социальных аспектах бытия;

– размышление о доме как важнейшей ценности бытия, уходящей корнями в далекое прошлое и продолжающей оставаться нравственной опорой в жизни сегодняшней;

– раздумье о разуме и чувстве как двух важнейших составляющих внутреннего мира человека, которые влияют на его устремления и поступки...

– рассуждения о полярных понятиях, связанных с выбором человека: быть верным голосу совести, следовать моральным принципам или идти путем предательства, лжи и лицемерия;

– размышления о победе и поражении в разных аспектах: социально-историческом, нравственно-философском, психологическом;

– рассуждения о ценности духовного и практического опыта отдельной личности, народа, человечества в целом, о цене ошибок на пути познания мира, обретения жизненного опыта [6, 7].

Конкретные формулировки тем сочинений чаще всего предполагают ответ на проблемный вопрос. Приведем некоторые примеры: «Хорош ли принцип “живи сегодняшним днём”?», «Какие вопросы называют “вечными”?», «Какие нравственные ценности укрепляют семью?», «Почему в любви важно понимать и прощать?», «Что значит идти дорогой чести?», «На пути к благородной цели все ли средства хороши?», «Почему человеку иногда приходится делать выбор между разумом и чувствами?», «Как, по-вашему, связаны понятия чести и совести?», «Можно ли добиваться победы любыми средствами?», «Как Вы понимаете выражение “нравственная победа”?», «В чём различие между ошибкой и преступлением?», «В чём причины вражды между людьми?», «Что разрушает дружбу?» [Там же].

Весьма очевидным представляется прямое соотнесение как общих тематических направлений, так и формулировок тем с указанными выше базовыми национальными ценностями – патриотизмом, социальной солидарностью, гражданственностью, семьей, человечеством в широком смысле данного слова.

Говоря о предварительных оценках данного вида сочинений учащихся, обратится к «Методическим рекомендациям ФГБНУ «ФИПИ» по подготовке к итоговому сочинению (изложению)», разработанным на основе анализа работ участников итогового сочинения (изложения) [4].

Авторы «Методических рекомендаций» отмечают: несмотря на то, что в критериях оценивания сочинения отсутствует требование соблюдения этических норм, «проверка работ позволяет сделать вывод о том, что выпускники придерживаются общепринятых нравственных ориентиров» [Там же].

Приводя образцы лучших сочинений, обладающих рядом несомненных достоинств, разработчики свидетельствуют о том, что «в массе своей работы выпускников не свободны от множества ошибок и недостатков» [Там же]. В частности, анализ типичных недостатков сочинений, выявленных при оценке по критерию № 1 «Соответствие теме» показал, что выпускники испытывают затруднения в понимании самой темы сочинения, что в дальнейшем приводит

к частичному или полному несоответствию теме. Также они корректируют, «дописывают» тему по своему желанию (частичная подмена темы), подменяют тему вследствие невнимательного ее прочтения (невнимание к формулировке темы). При этом типичными недостатками являются неумение рассуждать по предложенной проблеме, демагогические рассуждения, подмена рассуждения на заданную тему пространными размышлениями, отсутствие индивидуально-го подхода к раскрытию темы; категоричность выводов, нарочитая прямолинейность суждений [4].

Приведем фрагмент из сочинения о роли семьи в жизни человека: «Каждая семья имеет свои уникальные нравственные ценности. В одних семьях – это милосердие, любовь, патриотизм. Но есть такие семьи, в которых преобладает поклонение деньгам, карьеризм, стремление стать хозяевами жизни» [Там же]. В данном случае очевидно, что выпускник не понимает значение понятия «нравственные ценности», выстраивает неверное рассуждение.

Учитывая, что подавляющее большинство тем представляет собой проблемный вопрос, при ответе на который обучающийся должен раскрыть смысл духовно-нравственного понятия, проблема формирования ценностных ориентаций учащихся становится остро актуальной в том числе и в рамках подготовки к написанию итогового сочинения, существенных изменений в особенностях проведения которого не планируется в течение следующих трех лет.

Обратимся к ставшей уже традиционной форме написания сочинения в формате Единого государственного экзамена по русскому языку. Как известно, выпускникам необходимо написать сочинение по прочитанному тексту, обязательно сформулировав и прокомментировав одну из проблем, поставленных автором текста, а также сформулировав позицию автора (рассказчика), выразить свое согласие или несогласие с точкой зрения автора прочитанного текста. Своё мнение нужно аргументировать, опираясь в первую очередь на читательский опыт, а также на знания и жизненные наблюдения [8].

Оценивание данного сочинения «предполагает проверку эквивалентности восприятия текста с помощью комментария одной из проблем, заявленных автором текста... Комментируя проблему исходного текста, участник экзамена, кроме смыслов, лежащих на поверхности текста, имплицитно показывает свой художественный вкус, этический и эстетический опыт, чувство стиля» [11].

Вновь оставляя за рамками данного рассуждения полемику по поводу формализации подготовки учащихся к этому виду сочинения, своеобразного «натаскивания» на необходимую проблему, отметим, что, на наш взгляд, практически невозможно, учитывая тенденцию усложнения проблематики тестов ЕГЭ по русскому языку последних лет, «натаскать» на понимание духовно-нравственных понятий.

Анализируя отражение ценностных ориентаций выпускников в текстах сочинения ЕГЭ по русскому языку, обратимся к «Методическим рекомендациям для учителей, подготовленным на основе анализа типичных ошибок участников ЕГЭ 2016 года по русскому языку» [Там же].

По результатам проведенного экзамена было определено четыре уровня выполнения экзаменационной работы: минимальный, удовлетворительный, хороший и отличный. «Анализ написанных сочинений показал, что все группы испытуемых, кроме испытуемых с неудовлетворительным уровнем подготовки, овладели способностью формулировать проблему, поставленную автором текста, и определять позицию автора по отношению к этой проблеме. Наиболее не освоенными коммуникативными умениями для всех групп экзаменуемых оказались умения прокомментировать поставленную проблему и аргументированно выразить свою точку зрения» [11].

Анализ проблематики и авторской позиции в текстах Единого государственного экзамена по русскому языку предполагает осознанное восприятие и анализ с опорой на прочитанный текст таких нравственных категорий, как любовь к Отчизне, самопожертвование, нравственно зрелая личность, вечные ценности, справедливость, добро и зло, духовные ценности, благородство, нравственные принципы и побуждения и др.

Однако, анализ сочинений свидетельствует о том, что всего лишь 8% экзаменуемых «демонстрируют широту осмысления одной из мировоззренческих проблем: верно формулируют проблему; дают комментарий с опорой на прочитанный текст; приводят два аргумента, один из которых является литературным» [Там же].

По-прежнему наиболее не освоенными коммуникативными умениями для всех групп экзаменуемых оказались умения прокомментировать поставленную проблему и аргументированно выразить свою точку зрения. Анализ выполнения задания по написанию сочинения подтверждает констатацию учеными (Т.Г. Бирюкова, Л.О. Бутакова, С.М. Евграфова, Е.В. Лукашевич, Н.Л. Мишина, Н.В. Орлова и др.) изменения возрастных параметров речевого развития школьников в сторону их понижения, примитивность эмоций, неглубокие стереотипные представления и суждения [Там же].

Немногим более половины выпускников – 68% – способны сформулировать проблему, заявленную в тексте, дать комментарий с опорой на прочитанный текст, но при этом они допускают фактические ошибки, приводят только один литературный аргумент или два аргумента из жизненного опыта. 24% экзаменуемых способны сформулировать проблему, но не умеют её прокомментировать и аргументировать свою точку зрения, в лучшем случае приводят только один аргумент из жизненного опыта [Там же].

Следовательно, вопрос о формировании ценностных ориентаций школьников в условиях подготовки к написанию сочинения в формате ЕГЭ по русскому языку в настоящий момент не теряет своей актуальности.

На наш взгляд, одним из возможных способов решения данной проблемы можно считать создание системы работы с текстами духовно-нравственной проблематики на протяжении всего периода школьного обучения, которая способствовала бы освоению и присвоению основных нравственных понятий.

Рассмотрим, не претендуя на всестороннее описание, в качестве возможного примера элементы работы с отрывком из рассказа В. Токаревой, данного в качестве исходного текста для написания сочинения в формате ЕГЭ по русскому языку. Приведем фрагмент текста:

«В редакцию пришло письмо от рабочего Нечаева, в котором он поведал о конфликте с инженером Зубаткиным.

Конфликт возник на охоте. Они гнали зайца, бежали по окончательно раскисшему осеннему полю. Заяц широко, активно прыгал – и вдруг сел, развернувшись лицом к преследователям. Нечаев так и написал: лицом, не мордой. Когда охотники подбежали и приподняли зайца, стало ясно, почему он не убежал: у него на каждой лапе налипло по килограмму грязи, и он не мог скакать. Заяц это понял и остановился. Но сидеть спиной к преследователям ещё страшнее, и он развернулся, чтобы «встретить смерть лицом к лицу».

Зубаткин вернул зайца на землю, сдёрнул с плеча винтовку и нацелился в упор, и это была уже не охота, а расстрел. Нечаев сдёрнул с плеча свою винтовку и нацелился в Зубаткина. И добавил словами, что, если Зубаткин убьёт зайца, он, Нечаев, убьёт Зубаткина. Зубаткин не поверил, однако рисковать не стал. Он опустил ружьё и дал Нечаеву кулаком по уху. Нечаев драться не собирался, но агрессия порождает агрессию. Посреди осеннего поля произошла большая драка с нанесением словесных оскорблений и телесных травм.

По заданию редакции Веронике надо было побеседовать с участниками конфликта и написать статью. Она начала с Зубаткина.

Зубаткин был похож на Кирибеевича из «Песни о купце Калашникове» – та же обаятельная наглость, лучезарная улыбка хозяина жизни. Он смотрел на Веронику с таким видом, будто она сидела в его кабинете, а не он – в её. Зубаткин знал, что юридические законы на его стороне, а морально-нравственные категории – это что-то весьма неопределённое и неосязаемое, как облако. Нравственность у каждого своя. Как почерк» [5].

Отдельно отметим, что именно этот исходный текст вызвал наибольшие затруднения при написании сочинения выпускниками 2014 года. Связано это было, с одной стороны, с тем, как было воспринято его содержание, что было определено экзаменуемыми как позиция автора (рассказчика).

Для формулировки и комментария одной из проблем, поставленных автором текста, учащимся необходимо, на наш взгляд, вначале сориентироваться в содержании исходного текста. Для этого целесообразно использовать традиционную работу с вопросами, в ходе ответов на которые определяется «проблемное поле текста». Можно предложить обсудить следующее:

Почему Нечаев не дал Зубаткину застрелить зайца?

Какие личностные качества Нечаева вас привлекают?

Почему Зубаткин начал драку?

Какую характеристику Зубаткину дает автор?

Почему Зубаткин так уверен в своей правоте?

Дает ли автор в тексте свое определение морально-нравственным категориям?

Кажущаяся простота предлагаемых вопросов несколько обманчива, поскольку подавляющее большинство учащихся, к сожалению, при ответе на последний вопрос цитирует: «морально-нравственные категории – это что-то весьма неопределенное и неосязаемое, как облако... нравственность у каждого своя ... как почерк», тем самым совершая фактическую ошибку и неверно формулируя позицию автора (рассказчика).

Печальным парадоксом в сочинениях выпускников 2014 года было выражение своего согласия с точкой зрения автора прочитанного текста и дальнейшее приведение аргументов, прямо противоположных этому. Экзаменуемые рассуждали о высоких нравственных понятиях долга, чести, совести, опираясь на произведения классиков русской литературы, в которых содержались примеры совершенно другого, истинного, понимания нравственности.

В данном случае абсолютно необходимо проводить словарную работу по толкованию значения основных нравственных понятий на уроках русского языка и литературы.

Так, например, значение слова «нравственность» в «Большом толковом словаре русского языка» С.А. Кузнецова содержит следующие сведения: «1. Внутренние (духовные и душевные) качества человека, основанные на идеалах добра, справедливости, долга, чести и т.п., которые проявляются в отношении к людям и природе. Человек высокой, безупречной нравственности. Развитие нравственности. Требования нравственности. Слабые, жалкие представления о нравственности. Упадок нравственности. 2. Совокупность норм, правил поведения человека в обществе и природе, определяемые этими качествами. Законы, кодекс, нормы нравственности» [2].

Вполне вероятно, что после вдумчивого анализа данной словарной статьи выпускники не будут утверждать, что нравственность может быть «у каждого своя, как почерк». В данном случае учащиеся приходят к пониманию того, что это суждение не является авторской точкой зрения, а содержит авторскую оценку Зубаткина как человека безнравственного.

Возможным также представляется (при необходимости) и составление синонимических и антонимических рядов в ходе работы со значением нравственного понятия: нравственность – безнравственность; мораль – безнравственность; моральный – безнравственный; морально – безнравственно; нравственность – порочность. В целом такая лексическая работа будет способствовать более точному описанию проблемы, поставленной автором текста, ее комментарию и формулировке авторской позиции, а также дальнейшему подбору примеров для аргументации выпускником своего мнения.

Совершенно справедливо утверждение о том, что «нравственности не существует без мировоззренческого основания, той или иной картины мира. Нравственное воспитание выступает средством практической реализации

определенного мировоззрения, обеспечивает единство мысли и чувства, слова и дела, убеждений и поведения, деятельности человека» [1, с. 38].

Основными понятиями нравственности являются добро, добродетель, долг, достоинство, дружба, духовность, зло, любовь, милосердие, подвиг, порок, призвание, совесть, сострадание, справедливость, стыд, счастье, честность, честь и др. Именно они должны быть освоены и присвоены школьниками в процессе формирования ценностных ориентаций.

Мировоззренческой основой для данного процесса в настоящее время является система базовых национальных ценностей, определяющая содержание духовно-нравственного развития, воспитания и социализации школьников. На наш взгляд, христианская этика дает четкие объективные основания этим понятиям, исключая всякий релятивизм. Поэтому невозможно обойтись без религиозной составляющей при рассмотрении духовно-нравственного содержания произведений русской литературы и текстов с глубокой моральной проблематикой. А работа по подготовке к экзаменационным сочинениям выпускников, таким образом, служит, с одной стороны, своеобразным средством формирования ценностных ориентаций, освоения и присвоения норм нравственности и морали путем постижения художественных произведений классической литературы, с другой стороны, является одним из стимулов к дальнейшему развитию и совершенствованию системы школьного образования в целом.

#### Литература

1. Галицкая И.А., Метлик И. В. Понятие «духовно-нравственное воспитание» в современной педагогической теории и практике // Педагогика, 2009. №10. С.36 – 46.
2. ГРАМОТА РУ. Справочно-информационный портал – русский язык для всех: [сайт]. URL: <http://www.gramota.ru/> (дата обращения 23.12.2016).
3. Концепция духовно нравственного развития и воспитания личности гражданина России». М.: Просвещение, 2011.
4. «Методические рекомендациям ФГБНУ «ФИПИ» по подготовке к итоговому сочинению (изложению)», разработанные на основе анализа работ участников итогового сочинения (изложения). // Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки. Федеральное государственное бюджетное научное учреждение «Федеральный институт педагогических измерений»: [сайт]. URL: <http://fipi.ru/ege-i-gve-11/itogovoe-sochinenie> (дата обращения 23.12.2016).
5. Методические материалы для председателей и членов региональных предметных комиссий по проверке выполнения заданий с развернутым ответом экзаменационных работ ЕГЭ 2016 года. // Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки. Федеральное государственное бюджетное научное учреждение «Федеральный институт педагогических измерений»: [сайт]. URL: [www.fipi.ru/.../1455276057/ru\\_met\\_rek\\_2016.doc](http://www.fipi.ru/.../1455276057/ru_met_rek_2016.doc) (дата обращения 23.12.2016).
6. Сочинение 11.пф. все о выпускном сочинении: [сайт]. URL: <http://sochinenie11.ru/o/388-vse-temy-sochineniy-2-dekabrya-2015-goda.html> (дата обращения 23.12.2016).
7. Сочинение 11.пф. все о выпускном сочинении: [сайт]. URL: <http://sochinenie11.ru/novosti/556-vse-temy-sochineniy-7-dekabrya-2016-goda.html> (дата обращения 23.12.2016).



8. Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки. Федеральное государственное бюджетное научное учреждение «Федеральный институт педагогических измерений» [сайт]. URL: <http://fipi.ru/ege-i-gve-11/itogovoe-sochinenie> (дата обращения 23.12.2016).

9. Федеральный государственный образовательный стандарт основного общего образования. // Министерство образования и науки Российской Федерации: [сайт]. <http://минобрнауки.рф> (дата обращения 23.12.2016).

10. Хачикян Е.И. Особенности формирования ценностных ориентаций на уроке литературы. // Социальное воспитание 2013, № 2. С. 19 – 24.

11. Цыбулько И.П. Методические рекомендации для учителей, подготовленные на основе анализа типичных ошибок участников ЕГЭ 2016 года по русскому языку Москва, 2016 // Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки. Федеральное государственное бюджетное научное учреждение «Федеральный институт педагогических измерений»: [сайт]. URL: [http://www.fipi.ru/sites/default/files/document/1471851127/russkiy\\_yazyk.pdf](http://www.fipi.ru/sites/default/files/document/1471851127/russkiy_yazyk.pdf) (дата обращения 23.12.2016).

*Irina Anna*

*Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## FORMATION OF VALUABLE ORIENTATIONS OF SCHOOLBOYS IN THE COURSE OF PREPARATION OF GRADUATES FOR EXAM ESSAYS

Keywords: spiritual and moral education and personal development of schoolchildren; final certification of graduates; the formation of valuable orientations of pupils; basic national values; final essay; unified state exam in Russian language; spiritual and moral concepts

The article deals with the formation of valuable orientations of students in the process of spiritual and moral education and development. The author, based on the basic normative documents, analyzes particular themes and issues of the final works and works in the exam on the Russian language format, paying attention to the assimilation necessary for successful writing of spiritual and moral concepts. The preceding code works with the text contains a description of certain techniques that contribute to the definition required for further reasoning and problem formulation of the author's position.

## ЛИНГВОМЕТОДИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ОБУЧЕНИЯ АГИОНИМАМ

Ключевые слова: имена собственные; агιονимы; агиоантропонимы; агиотопонимы, экклезионимы; языковые, лингвистические, коммуникативные и культурологические компетенции учащихся.

В статье представлена общая система изучения агιονимов; определены лингвометодические основы обучения агιονимам на основе методологического принципа синергии светского и религиозного знания; предлагается методика обучения агιονимам на уроках русского языка в рамках новой предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России».

Имена собственные являются предметом изучения лингвистов, географов, историков, этнографов, психологов, литературоведов, так как они несут яркую культурно-историческую нагрузку. По мнению свящ. Павла Флоренского, «... существующие имена суть некоторый наиболее устойчивый факт культуры и важнейший из ее устоев» [7].

В ономастической системе русского языка существует особый сакральный пласт имен собственных — агιονимы (греч. *agios* — священный и *опута* — имя). В современной лингвистической литературе этот термин употребляется в узком и широком смысле. В узком смысле слова агιονим — имя святого [3], в широком — «словосочетание, служащее для именованя лиц или объектов, на которых почивает благодать Божия или святость через чин прославления или освящения» [1]. И.В.Бугаева, предложившая расширенное употребление этого термина, обозначение святости в ономастическом пространстве русского языка представляет в виде четырехуровневой системы. Она включает в себя следующие разновидности агιονима: *агиоантропонимы* — наименования святых (преподобный Сергей, игумен Радонежский, всея Руси чудотворец); *иконимы* — наименования икон (икона преподобного Сергия Радонежского); *екклезионимы* — названия храмов и монастырей (храм преподобного Сергия Радонежского в Рогожской слободе); *эортонимы* — названия церковных праздников (25 сентября/8 октября Преставление прп. Сергия, игумена Радонежского, всея России чудотворца); *агиотопонимы* — названия географических объектов с использованием имен святых или названий церковных праздников (город Сергиев Посад, улица Рождественская).

Вслед за И.В.Бугаевой, мы используем расширенное понимание термина «агионимы» по двум основным причинам. Во-первых, оно отражает общепринятое лингвистическое разделение имен собственных на *имена собственные* в узком смысле этого слова и 2) *наименования* [6, с. 458-459]. Во-вторых, оно наиболее полно представляет понятие «святости», которое является одной из доминантных характеристик русской истории и культуры.

Имена собственные изучаются в начальной школе и в среднем звене. В программе по русскому языку данная тема занимает незначительное место, агионимы в ней не представлены. И поэтому для абсолютного большинства наших школьников агионимы являются агнионимами – неизвестными, непонятными или малопонятными лексическими единицами. Исключение составляют немногие уроки, на которых творчески думающие учителя обращаются к этой теме [2].

Проблема школьного изучения агионимов нуждается в тщательной и детальной разработке. Необходима научно обоснованная и экспериментально апробированная лингвометодическая система обучения агионимам. Это перспективная многогранная исследовательская цель, конкретные задачи которой еще даже не сформулированы. В настоящей статье предпринята попытка общего осмысления данной проблемы.

Как известно, в школьное обучение и воспитание введена новая предметная область – «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (далее – предметная область ОДНКНР). Данная предметная область в соответствии с вводимым федеральным государственным образовательным стандартом основного общего образования с 1 сентября 2015 года должна обеспечить знание основных норм морали, культурных традиций народов России, формирование представлений об исторической роли традиционных религий и гражданского общества в становлении российской государственности [4]. Реализация данной предметной области предполагает, в частности, включение в рабочие программы учебных предметов, курсов, дисциплин (модулей) других предметных областей тем, содержащих вопросы духовно-нравственного воспитания.

Какое место могут занимать агионимы в рабочих программах по русскому языку? Наш ответ на данный вопрос содержится в приводимой ниже таблице.

*Таблица 1*

**Агионимы в системе компетенций в области русского языка**

<b>Компетенции</b> (в соответствии с современным ФГОС)	<b>Направления формирования компетенций</b>
Языковая (осведомленность школьников в системе родного языка)	Приобретение и систематизация знаний о значении агионимов, их разрядах, структуре и образовании

Коммуникативная (осведомленность школьников в особенностях функционирования родного языка в устной и письменной формах)	Расширение активного и пассивного словарного запаса учащихся с помощью агонимов Формирование умения правильно понимать и использовать агонимы в общении Формирование умение адекватно понимать и анализировать употребление агонимов в художественном тексте Формирование орфографической грамотности учащихся при написании строчной и прописной буквы в агонимах
Лингвистическая (знания о русском языке как науке, о методах этой науки, об этапах развития, о выдающихся ученых-лингвистах)	Расширение знаний учащихся об ономастике как науке с помощью сакрального ономастического пласта
Культуроведческая (знания о русском языке как отражении истории, духовной культуры и менталитета русского народа)	Комплексный анализ специально подобранного дидактического материала, выявляющий тесные связи агонимов с историей, духовной культурой и менталитетом русского народа

Как видно из таблицы, работа над агонимами – этим сакральным лексическим пластом русского языка – содержит в себе большие возможности для формирования языковой, лингвистической, коммуникативной и культурологической компетенций школьников. Агонимы таят в себе богатейший культурологический и воспитательный потенциал, ярко отражают историю русского народа и развитие его духовной культуры.

Какие лингвометодические основания должны лежать в основе работы над агонимами? В самом общем виде их можно представить в виде следующей таблицы.

### Принципы, методы и приемы работы с агонимами

Принципы обучения	Методы и приемы обучения
Экстралингвистический	<i>интегративный метод</i> – связь значения агонима с понятиями, явлениями и фактами действительности, изучаемыми на других уроках (русского языка, литературы, истории, географии); наглядное представление значения слова
Лексико-грамматический	<i>метод языкового разбора</i> – анализ структуры агонима, способа его образования

Семантический	конструирование словосочетаний и предложений с агιονимами; определение культурологического наполнения агιονима
Духовно-эстетический	<i>метод духовной этимологии агιονима</i> – определение роли агιονима в духовной картине мира

Как видно из таблицы, эта работа должна строиться с учетом принципов, методов и приемов, определенных и апробированных в методике обучения лексике. Однако сакральный характер агιονимов для их полного понимания диктует обращение к религиозным знаниям и представлениям. В основе всей работы с агιονимами должен лежать *методологический принцип синергии светского и религиозного знания*. Приведем три примера, иллюстрирующих содержание данного принципа.

Пример первый. Выяснение лингвистической сущности агиоантропонимов (имен святых) невозможно без обращения к такому богословскому понятию, как чины святости (равноапостольные, преподобные, святители, мученики, великомученики и др.). В отличие от светского имени, которое может быть однокомпонентным (Ольга, Сергей), агиоантропоним (имя святого или святой) как минимум включает в себя два компонента, первый из которых – чин святости (равноапостольная Ольга, преподобный Сергий).

Пример второй. Работа над топонимикой родного края и ее историей невозможна без обращения к агиотопонимам, так как в дореволюционной топонимике в названиях географических объектов часто использовались имена святых или названия церковных праздников. Вот, например, как выглядит сопоставление названий улиц современного и дореволюционного Смоленска.

Таблица 2

**Агиотопонимы Смоленска  
(дореволюционные наименования улиц)**

Современные наименования	Дореволюционные наименования
Ул. Бакунина	Большая Казанская
Большая Советская улица	Молоховская – Большая Благовещенская
Ул. Войкова	Большая Воскресенская
Ул. Докучаева	Большая Одигитриевская
Ул. Кашена Марселя	Петропавловская
Ул. Большая Краснофлотская	Богословская
Ул. Козлова	Маловознесенская
Ул. Ленина	Кирочная – Пушкинская
Ул. маршала Жукова	Авраамиевская
Ул. Октябрьской революции	Ильинская
Ул. Пржевальского	Большая Вознесенская

Ул. Реввоенсовета	Спасская
Ул. Тимирязева	Покровская
Ул. Урицкого	Костельная
Ул. Фурманова	Георгиевская

Большинство приведенных дореволюционных названий улиц Смоленска связано с названиями храмов, посвященных определенному святому, или церковному празднику. («К чему дорога, если она не приводит к храму?» Фильм Тенгиза Абуладзе «Покаяние»).

Пример третий. Без понимания сакрального ономастического пространства, представленного в творчестве классиков нашей литературы, невозможно и понимание тех высоких смыслов, которые заложены в их произведениях. Большой интерес в этой связи представляет книга «Религиозная лексика в стихах русских поэтов Серебряного века: А – Я» [5]. В ней представлены религионимы с примерами их употребления в поэзии И. Анненского, А. Ахматовой, А. Блока, С. Есенина, М. Кузмина, О. Мандельштама, В. Маяковского, Б. Пастернака, В. Хлебникова, М. Цветаевой.

Заметим при этом, что недавние жаркие споры современных ученых о соотношении светского и религиозного образования (их сходство и различие, противопоставление и т.д.) ушли в прошлое. Знание – едино. Это понимание нашло свое отражение во введении ВАК РФ новой научной специальности «Теология».

В центре сакральной ономастической системы русского языка находятся агноантропонимы, поэтому знакомство с этой системой должно начинаться именно с них. Глубоко актуальными являются мысли замечательного русского историка, философа, автора книги «Святые Древней Руси» Г.П. Федотова о том, что изучение русской святости является одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения: «В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровение нашего собственного духовного пути... Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура народа, в последнем счете, определяется его религией, то в русской святости найдем ключ, объясняющий многое в явлениях и современной, секулярной русской культуры» [8].

Выполнение поставленной перед начальной и средней школой и закрепленной в официальных документах задачи духовно-нравственного воспитания учащихся невозможно без обращения к национальным духовным традициям, без изучения, освоения и усвоения традиционной православной культуры, основные понятия которой обозначаются, в частности, с помощью агнонимов.

#### Литература

1. Бугаева И.В. Обозначения святости в ономастическом пространстве русского языка [Электронный ресурс] URL: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37388.php> (дата обращения: 22.03.2016).

2. Наний С.М. План-конспект интегрированного урока русского языка и литературы Тема: «Библейские мотивы, сопровождаемые именами собственными, в творчестве А.А.Ахматовой и М.И.Цветаевой» [Электронный ресурс]. URL: <http://infourok.ru/plankonspekt-integririvannogo-uroka-russkogo-yazika-i-literaturi-tema-bibleyskie-motivi-sprovozhdaemie-imenami-sobstvennimi-v-t-705678.html> (дата обращения: 28.03.2016).

3. Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии/ Отв. ред. А.В. Суперанская. М.: Наука, 1978. 198 с.

4. Письмо Минобрнауки России от 25.05.2015. г. № 08-761 «Об изучении предметных областей: «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России» [Электронный ресурс]. URL: <http://mosmetod.ru/metodicheskoe-prostranstvo/nachalnaya-shkola/inklyuzivnoe-obrazovanie/normativno-pravovaya-dokumentatsiya/pismo-minobrnauki-rossii-ot-25-05-2015-g-08-761-ob-izuchenii-predmetnykh-oblastej-osnovy-relig.html> (дата обращения: 28.05.2016).

5. Религиозная лексика в стихах русских поэтов Серебряного века: А – Я / Сост.: Григорьев В.П. (отв. ред.), Шестакова Л.Л. (ред.), Колодяжная Л.И. (ред.), Гик А.В., Реутт Т.Е., Фатеева Н.А. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.wco.ru/biblio> (дата обращения: 10.03.2016).

6. Русская грамматика. Т. 1: Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. Морфология / Н. Ю. Шведова (гл. ред.). М.: Наука, 1980. 784 с.

7. Священник Павел Флоренский. Малое собр. соч. Вып. 1. Имена. М.: Купина, 1993. [Электронный ресурс]. URL: <http://philologos.narod.ru/florensky/imena-main.htm> (дата обращения: 29.04.2015).

8. Федотов Г.П. Святые древней Руси // Собр. соч. в 12 тт. Т.8. М.: Мартис, 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2281859> (дата обращения: 13.03.2016).

*Zibina T. M.*

*Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## LINGUISTIC AND METHODOLOGICAL BASES OF TEACHING AGIONIMS

Key words: proper names; agionyms; agioantroponyms; agiotoponyms, ekklezionyms; language, linguistic, communication and cultural competence of students.

The article presents a study of the overall system of agionyms; linguistic and methodological bases of teaching agionyms based on methodological principle of synergy of secular and religious knowledge are identified; the technique of teaching agionyms in the lessons of Russian language within the new domain “Fundamentals of spiritual and moral culture of peoples of Russia is offered”.the study of modern literature, taking into account peculiarities of the literary process of the late XX – early XXI century.

## В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ А.Л. МАРКОВА)

Ключевые слова: в поисках утраченного, А.Л. Марков (Шарки), книга «Родные гнезда»; родные и близкие; агионимы; теонимы; агиоантропонимы; агиотопонимы; иконимы; эортонимы; экклезионимы; православные традиции и народные обычаи.

В статье на материале произведений А. Маркова рассматривается проблема утраты невозвратного прошлого России; через призму текстов, употребление в них агионимов показываются отдельные православные традиции и народные обычаи, знатком которых был Анатолий Марков; воспоминания о родных и близких по духу людях позволяют оценить масштабы утраченного Россией.

Региональная литература всегда интересовала краеведов, педагогов, филологов, лингвистов. Литература Курского края в этом плане не является исключением. Имена А. Фета, К. Воробьева, Е. Носова знакомы и дороги каждому, кто умеет жить по-настоящему, умеет чувствовать и сопереживать, стремится расширить рамки обыденного, подняться до художественного осмысления действительности.

Однако полное осмысление действительности, на наш взгляд, невозможно без опоры на все наследие творцов Курского края, ибо каждый вносил свою лепту в расширение нашего представления не только о России, но и о мире в целом. И это относится, например, к преданным забвению в советский период сочинениям Григория Ивановича Шелехова, Колумба российского, к произведениям Евгения Львовича Маркова и другим славным представителям Курского края.

Это по праву относится и к произведениям наших земляков, оказавшихся в XX веке в эмиграции. Среди них наш особый интерес вызывает творчество Анатолия Львовича Маркова (Шарки), общественного деятеля русской эмиграции первой волны, писателя, в творческом наследии которого исторические очерки, политические статьи, публикации о православии, об истории церкви на Востоке, исследования по истории Византии, мемуары, рассказы, книги...

При всей разноплановости творчества Анатолия Маркова, на наш взгляд, главное в его наследии — это Россия, ее люди, невозвратное прошлое нашей страны. Об этом свидетельствуют очерки, рассказы, воспоминания писателя,



в которых так чувствуется любовь ко всему русскому, с одной стороны, и так ощущается горечь утрат, с другой...

Очерки и рассказы А. Маркова о родных и близких, многие из которых оставили яркий след в истории страны, о встречах и впечатлениях детства и юности, перемежающиеся с размышлениями зрелого человека, оказавшегося за тысячи километров от Родины, ярки и, на наш взгляд, достаточно беспристрастны. В них ярко воссоздается уникальный русский мир, опоэтизированный, как и многими отечественными писателями, Анатолием Марковым, с одной стороны, и поруганный в 1917 году, с другой.

В «Родных гнездах» Анатолия Маркова можно найти уникальные сведения, характерные для России, для ее утраченного невозвратного прошлого. Книга пронизана особым чувством, которое в свое время А.С. Пушкин охарактеризовал как «любовь к отеческим гробам, любовь к родному пепелищу».

В произведениях писателя ярко представлены картины русской жизни, интересно показан ряд православных традиций и народных обычаев страны и Курского края.

При характеристике произведений Анатолия Маркова, на наш взгляд, интересно остановиться на употреблении религиозной лексики, характеризующей на несколько десятилетий не исчезнувший, но по сути запрещенный властями православный мир России.

В рамках данной статьи мы остановимся на лексико-семантической группе агнионимов (*agios* – священный и *онута* – имя) в текстах произведений Анатолия Львовича Маркова. Нам представляется, что рассмотрение их в текстах позволит в некоторой степени представить «картину мира верующего человека, его систему ценностей» [1, с. 26].

Рассматривая группу агнионимов, мы вслед за И.В. Бугаевой используем расширенное понимание данного термина. Сакральный ономастикон включает теонимы (имя Бога), агноантропонимы (имена собственные прославленных святых), агнотопонимы (имена собственные, обозначающие географические названия), иконимы (имена собственные, обозначающие наименования икон), эортонимы (имена собственные, обозначающие названия церковных праздников) и экклезионимы (имена собственные, обозначающие названия соборов, храмов, часовен) [1, с. 24–25].

Представляя агнионимы в текстах А. Маркова, мы посчитали возможным не ограничивать объем цитированных текстов по следующим соображениям:

- объемные цитаты позволяют, на наш взгляд, увидеть систему ценностей православного человека на протяжении нескольких столетий;
- сопутствующие агнионимам имена собственные рода Марковых, с одной стороны, их слуг, крестьян, с другой – позволяют увидеть многое из утраченного в XX веке;
- выбранный нами способ цитирования позволяет расширить представление современного читателя об утраченной Российской империи с ее обычаями и православными традициями.

Репрезентирующая лексика группы агнионимов богата и разнообразна. Это теонимы, называющие имя Бога. Так, очерку «Большая дорога на Руси» Анатолий Марков предпосылает эпитафия: «Прямая дорога, большая дорога,/ Простора немало взяла ты у Бога...».

Вспоминая с любовью кормилицу и няньку старшего брата, Анатолий Марков замечает: «У самой Авдотьи Ивановны было очень любовное отношение ко всякой твари и свой собственный взгляд, хотя и не вязавшийся с учением церкви, на отношение Бога к Его творениям. “Если хочешь, – говорила она мне, – чтобы твоя молитва дошла до Бога, то ни поп, ни монах не помогут; проси зверя, чтобы за тебя помолился – зверю у Бога отказу нету”» [6, с. 79].

Разнообразно представлена в очерках группа агноантропонимов (имена собственные прославленных святых), среди которых – Божьи угодники, Николай Угодник, русские Святые и Подвижники, Преподобный Серафим Саровский и др.

Особый интерес представляет то, что в ряде случаев агноантропонимы употребляются в связи с историей жизни родных и близких Анатолия Маркова, например: «Марья Андреевна на всю жизнь осталась девушкой-вдовой и жила всю свою молодость в имениях, доставшихся ей после мужа, в число которых входила и знаменитая Дивеевская Пустынь, в которой жил и умер преподобный Серафим Саровский» [6, с. 30].

Упомянув преподобного Серафима Саровского, Анатолий Марков вспоминает, на наш взгляд, не только известного Святого земли русской, но и своего земляка. Агноантропоним таким образом, на наш взгляд, оказывается дважды связанным с таким значимым фрагментом языковой картины мира, как пространство. Ибо невольно вспоминается не только Дивеевская Пустынь, но и «губернский город Курск», памятный «месторождением отца Серафима» [4, с. 6].

В «Родных гнездах» пространство как категория языковой картины мира представлено разнообразно. Но особый интерес вызывают многочисленные топонимы, в том числе и те, которые так или иначе связаны с родными гнездами писателя. При этом родное гнездо (дворянская усадьба) осмысливается А. Марковым как связь дворянских родов, семей, как особая «полоса русской культуры, интересная и важная не только совершенством своих материальных созданий, но и по своим мыслям, своей особой поэзией и философией, своими верованиями и вкусами» [6, с. 60].

Топонимы в «Родных гнездах» обозначают реально существующие денотаты России и зарубежья во временных рамках XV – XX веков. Назовем некоторые из них:

– Московия, Московская Русь, Русь, Россия, Великороссия, Малороссия, Бессарабия;

– Москва, Петербург, Гатчина, Петергоф, Астрахань, Коломна, Полтава, посад Воронеж, Покровско-Корсаровская волость, Белгородская провинция, Орловская губерния и др.

Ушли в прошлое Московия и Московская Русь. Утраченными оказались Малороссия и Бессарабия, Полтава... Возвратилась лексема губернатор, но утраченными остаются такие лексемы, как посад, губерния, волость, уезд... Утраченным оказалось и одно из значений лексемы провинция, известное в России с XVIII века как номинация административно-территориальной единицы, части губернии.

Вспоминая утраченное прошлое, Анатолий Марков называет многие курские топонимы, микротопонимы, ойконимы, оронимы, гидронимы, некоторые из которых сохранились лишь на старых картах и в русской литературе.

Часть топонимов, встречающихся в «Родных гнездах», так или иначе связана с агонимами, например:

- Богородское;
- Покровское (наименование, связанное с одним из важнейших Богородичных праздников);
- Коренная пустынь (топоним, широко известный до 1917 года как религиозный центр, где в 1295 году была обретена особо почитаемая курская святыня – Икона Знамения Божией Матери, овеянная чудесами и таинствами).

Эти и другие агитопонимы (имена собственные, обозначающие географические названия): Покровское, Богородское, Знаменка – называют родные гнезда семьи Марковых в Курской губернии и определенным образом характеризуют способы номинации в невозвратном прошлом России:

– «Предки мои, переселившись из Тульской области в Курскую при первых Романовых, основали в этой последней свои новые вотчины под теми же именами, которые эти последние носили в Крапивне, именно: Теребуж и Богородское, ставшие родовыми гнездами нашей семьи» [6, с. 63];

– «В 25-ти верстах от тех же Щигров было расположено имение моего отца Знаменка при селе Покровском, также одно из родовых поместий семьи» [6, с. 64].

Особый аромат ряду очерков придают эортонимы. На страницах книги встречаются имена собственные, обозначающие названия различных церковных праздников: Господских, Богородичных и святых: Пасха, Троица, Вознесение, Крещение, Петров День, Спас, Покров, Казанская, Скорбящая, Дмитриев и Михайловы дни, Зимний Никола и др.

Названия праздников, как видно из приведенных выше примеров, чаще всего даются Анатолием Марковым в сокращенной форме, встречаются и замены канонического названия просторечным.

Первое упоминание названия церковного праздника мы находим в первом же очерке «Родных гнезд». В нем Анатолий Марков вспоминает деда и его наказ десятилетнему внуку: «... интересоваться тем, кто были твои предки и что они сделали для своей родины, а не быть Иваном, не помнящим родства» [6, с. 11]. От деда узнает внук о родоначальнике их рода – Марко Россе.

Вспоминая позднее удивительную жизнь своего далекого предка, Анатолий Марков описывает события апреля 1476 года: «День праздника Пасхи им пришлось провести в глухих камышах, где они разговелись десятью утиными яй-

цами, разысканными людьми Марка, и которыми русский посол великодушно поделился с итальянцами» [6, с. 14].

Номинации эортонимов в очерках Анатолия Маркова нередко используются во временном значении, например: с Покрова, до кануна Рождества, к Покрову, на Введенье, к Варвариному дню, после Николы, с Сороки, с Алексея Божьего человека, на Красную горку, после Благовещения, после Казанской, к Ильину дню, до Ильи пророка, к самому Успению и др. Эти и другие номинации, употребляемые автором в редуцированной форме предложно-падежной модели, позволяют соотнести описываемые Анатолием Марковым события с историческим или биографическим временем, например:

– «Было это в 1911 году, накануне Крещения»;

– «Было это на Рождестве 1912 года».

И в этом значении эортонимы позволяют не только увидеть дату действий, но и по-особому в ряде случаев увидеть, почувствовать родной край писателя:

– «К Покрову в нашей Курской губернии сады уже насквозь пропитались запахом спелых яблок» [6, с. 143];

– «Натерший себе спину пятимесячной работой от зари до зари, мужик к осени стремился отдохнуть и побаловать себя плодами своих трудов. Оттого-то никогда не бывало на Руси таких длинных, веселых и пьяных праздников, которые начинались по деревням с Покрова» [6, с. 109];

– «... у нас в Курской губернии зима, когда на Крещение случались дожди, и оттепель неожиданно нападала на середину зимы, носила название «зимы-хавроньи»»<sup>1</sup> [6, с. 140].

А о скольких народных приметах, связанных с православными праздниками, вспоминает А.Л. Марков в очерке «Четыре времени года!» Уникальные сведения, собранные писателем, на наш взгляд, бесценны и интересны для каждого из нас:

– «Завтра “Спас-праздник” и яблоки впервые шли на базары» [6, с. 143].

– «Хотя по пословице “Введенье ломает леденье”, однако и на Введенье зима не сдавала. С декабря начинались страшные морозы. “Варвара приходила с молотом, Микола с гвоздем”. “Варвара мостила, Микола гвоздил”.

К Варвариному дню щигровский мужик уже верил, что зима “стала”, и что “открылся путь”» [6, с. 144–145].

– «После Николы начиналась у нас настоящая зима с холодами. Народ терпеливо переносил никольские морозы, зная, что за ними придут другие: сначала филипповские со Спиридона-поворота, когда “солнце поворачивается на лето, а зима на мороз”; потом рождественские; потом крещенские – самые лютые, а там сретенские, когда “зима с весной встречаются”, афанасьевские; пока не придут “Сороки”. От “Сороков” остается всего сорок последних морозных дней, а там тепло» [6, с. 145].

<sup>1</sup> Здесь и далее сохраняются пунктуация и написания издания книги «Родные гнезда» 1962 г.

И четыре времени года, действительно, зримо предстают перед нами почти в каждом абзаце, почти в каждой строчке, вышедшей из-под пера нашего земляка: «Уже с Евдокеи “навозные проруби”, начинает показываться весна. На Евдокею уже “курица у порога воды напивается”. В Сороки жаворонки должны прилететь, с Алексея Божьего человека “с гор потоки”; потом, смотришь, и Красная горка – холмы зеленеют. Какая будет погода на Красную горку – такая и все лето, на нее же замечают, можно ли сеять гречиху или нет. В апреле, по народной поговорке, “земля прееет”, а на Руфа – земля рухает и все оттаивает, начинается весна.

Уже после Благовещения в наших местах чувствуется начало весны» [6, с. 145–146].

Удивительный очерк, вобравший множество примет, уникальный по поэтичности и любви ко всему родному! Замечательное описание весны, лета... Но вот «минули май и июнь, и с ними отошла веселая работа сенокоса, вслед за чем русская деревня стала готовиться к центральному и самому главному событию крестьянской жизни – уборке хлеба.

Эта последняя у нас начиналась обыкновенно после “Казанской”, хотя часто после этого чисто народного праздника наносило дождь и около недели стояла на дворе мокрая погода. Налив зерна в этом случае останавливался, и только к Ильину дню ветер высушивал и обдувал колосья» [6, с. 149].

Приведем и другие примеры, связанные в воспоминаниях А. Маркова с церковными праздниками, с одной стороны, и нашим Курским краем, с другой. Это, например, Михайлов день, праздник, имеющий в православном календаре название – Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных. Как известно, с этим праздником у славян связано много примет, отдельные из которых соотносятся с определенной территорией России, Европы. Анатолий Марков напоминает нам и о приметах Курской губернии:

«По неизменной примете наших мест снег выпадает никак не позднее Михайлова дня, то есть к восьмому ноября (21 ноября по новому стилю – Л.Д.). Пусть даже накануне еще ездили на колесах, ночью “под Михайлу” обязательно ляжет зима» [6, с. 192].

И эта примета, например, сбывается в незабываемую для Маркова осень 1910 года: «После Михайлова дня холод стал крепчать, подвалило снегу, и на пушистых огородах и садах, через занесенные по маковку плетни веселой мерезжкой протянулись легкие стежки заячьих следов и аккуратная тропа лисицы» [6, с. 192–193].

Благодаря Анатолию Львовичу Маркову, имевшему «непочатый угол воспоминаний», мы можем почувствовать, например, как в прошлом праздновали День Святой Троицы в старой России.

Этому чудесному празднику посвящены удивительные по поэтичности, с одной стороны, и по простоте, с другой – строчки в очерке «Троицын день».

Описывая начало Троицына дня, Анатолий Марков вспоминает службу в сельской церкви в Покровском, которая на Троицу «превращалась в целую березовую рощу».

В церкви «окна отворены, и утренний ветерок колышет зеленые косы березок и красные огоньки свечей. Вместо овчинных тулупов, пестрые поневы и яркие хрустящие новым ситцем бабьи кофты и рубашки на парнях. Народ точно весь горит яркими красками, как маковое поле. Образа тоже убраны цветами» [6, с. 100].

Троица, замечает писатель, — это «настоящий праздник весны, тепла, цветов и зелени». И затем следует еще одна примета утраченной России: «На правом клиросе хор сельской школы, на левом — дьячки» [6, с. 100]. Представить в 1962 году, времени издания книги А. Маркова «Родные гнезда», хор сельской школы на клиросе в нашей стране было невозможно, к сожалению.

С большим удовольствием описывает А. Марков праздничную службу, чтение Евангелия. И опять возникает ощущение утраченной традиции в России, ибо в очерке автор повествует не об обычном чтении, а о традиционном, в восприятии Маркова, во время праздничной службы состязании низких голосов.

Первым состязание начинает бочар. Стоя на середине церкви, «спокойно и методично, как подобает непоколебимо установленному авторитету», «он начинает чтение низкой, могучей октавой, которая, как струя какого-то тяжелого металла, льется из его груди». «Последнюю ноту бочар пускает так глубоко и низко, что кажется: она проникает под землю» [6, с. 101].

Продолжает соревнование дьякон. «Высоко подняв над головой тяжелую, кованую книгу, он бархатным басом, но совершенно другого и более высокого тона, нежели у бочара, протяжно и красиво выводит на всю церковь: “От Матфея Святого Евангелия чтение-е-е-е!”»

Неспешно и торжественно, будто по ступеням, он затем начинает отрубать громовым голосом слово Св. Писания, все более возвышая и растягивая голосом и, наконец, заканчивает чтение такой высокой и протяжной нотой, что староста, во время пения точно замерзший на месте, вздрагивает, отряхивается и вытирает текущие у него по лицу от умиления слезы» [6, с. 101].

«В восприятии читаемого, — отмечала Ариадна Делианич в предисловии к книге “Родные гнезда”, — участвуют все наши чувства, до осязания и обоняния» [3, с. 6].

И это справедливо. Справедливо по-особому при чтении очерка «Троицын день». Очерк не заканчивается описанием праздничной службы в храме: автор вспоминает традиционную для него в этот праздничный день поездку на пасеку.

Зримо предстает дорога на пасеку. Словно в калейдоскопе, одна картинка сменяет другую: распаханная степь, стены ржи, клинья цветущей гречихи, небольшие ложки с дубовыми кустами, «настоящая зеленая степь с высокой

травой, далекими курганами в дымке марева и коршунами, плававшими в неподвижном воздухе» [6, с. 102].

Вспоминая далекое прошлое, Анатолий Марков пишет: «Эта степь на меня производила всегда необыкновенное и незабываемое впечатление. Я любил ехать по ней узкой, заросшей травой, дорогой, вдали от всего живого. Обаяние беспредельной родной равнины, с ее наружным однообразием, со всей простотой ее обстановки, с ее несокрушимой мощью, со всеми ее горестями и радостями овладевали мною неудержимо до слез...» [6, с. 102]. И далее мы ощущаем ностальгию русского человека, эмигранта, по выражению М. Цветаевой, «пасынка России»: «Чувство родины, чувство России охватывало и пронизывало насквозь душу. Нигде потом на чужбине, никакая красота природы не вызывала больше во мне ничего подобного. В безлюдьи степи, в шуме ветра, в бледной синеве неба, как бы стояла перед моими глазами вся Русь» [6, с. 102].

Слезы умиления от службы в церкви... Родные просторы, отчая земля, щемящее до слез чувство утраченной родины...

И наконец пасека Моисеича, «старого друга еще детских лет» Анатолия Маркова. «Одетый по случаю праздника в белые холстяные порты и такую же рубашу без пояса, с седой бородой и шапкой таких же волос», точно «жрец Перун или колдун из оперы», Моисеич поздравляет с праздником барчука. Затем с удовольствием замечает: «Нонче, благодаря Бога, не оставил нас грешных... и люди с медком будут и Господь со свечкой — воску и меду вдоволь. Велико ли дело Троица на поре!..» [6, с. 104].

На огромном свежем лопухе старик из куреня выносит особое угощение: «только что вырезанный тяжелый сот, залитый желтым душистым медом». «Чистота-то какая — слеза Божия...» — хвалит мед старый пасечник [Там же].

Описание пасеки, ее хозяина позволяют Анатолию Маркову расширить представление современного читателя о православных традициях дореволюционной России, демонстрируют желание автора рассказать читателю о том, что было дорого его сердцу на родине.

«Что это за икона у тебя, Моисеич?» — спрашивает барчук, «желая вызвать его на разговор о старине». И мы словно наяву слышим рассказ пасечника об иконе преподобных угодников Зосимы и Савватия, без которой «пасеку хоть не заводи».

Воспоминания пишутся на чужбине. Анатолий Марков в конце рассказа замечает: «Больше мне с ним (Моисеичем — Л. Д.) встретиться не пришлось — это была моя последняя Троица на родине». Воспоминания пишутся потомственным дворянином, выходцем из знаменитого в России рода, внуком известного в свое время писателя Евгения Львовича Маркова. И вдруг словно слышишь народный говор, удивительный говорок Моисеича:

— «Вон, на, али я татарин некрещеный, что без хлеба жить буду, без хлебушка никакая тварь не живет, не токмо человек» [Там же];

– «Флор и Лавр, те лошадей пастыри, Власий преподобный – скоту, а Зосима и Савватий – пчеле... потому они из заморской земли в нашу сторону пчелу вывезли. У нас, видишь, наперво, пчелы совсем не было, и какой такой мед есть на свете, народ наш допреж того не знал. Ну, а Господь повелел угодникам своим Зосиме и Савватию из бусурманской земли в нашу расейскую ее вывести. И шли они по звездам денно и ночью, и тех стран люди все дивились, что идут старцы, а за ними пчела гулом идет, ровно за маткой...» [Там же];

– «Покойный дед был у меня, тот эти порядки все знал не по-нынешнему. Бывало, на всех ульях Зосиму и Савватия мелом писал, с того и рои в старину роились не по-нашему!» [6, с. 105].

Эти слова пасечника, на наш взгляд, перекликаются с тем, чем заканчивается предисловие Ариадны Делианич к «Родным гнездам»: «Все меньше становится людей, которые были очевидцами многого и о многом слышали из первоисточников или знакомились по семейным архивам. Придет время, когда молодому поколению захочется спросить о чем-то, а спросить будет некого. Вот потому и нужны в наших библиотеках такие книги, как воспоминания Анатолия Маркова «Родные гнезда» [3, с. 8].

Спросить о многом, наверное, хотелось и Анатолию Маркову. Хотелось писателю и о многом рассказать. Основываясь на семейных хрониках, преданиях, рассказах, писатель приводит в своих произведениях нередко уникальные сведения о России, о родных и близких ему по духу людях.

В «Родных гнездах» пред нами предстает утраченная православная Российская империя с ее обычаями и традициями. Так, начиная очерк «Престольный праздник», Анатолий Марков пишет: «Кто считает Пасху самым большим праздником русской деревни, тот глубоко ошибается. Главным праздником в году у крестьян был всегда храмовой праздник, в котором каждый мужик видел торжественный день своего деревенского покровителя» [6, с. 108].

Описание А. Марковым престольных праздников позволяет постичь обычаи ушедшего прошлого нашего края. «В нашей Курской губернии народ особенно любил осенние и зимние “престолы”, так как Троица, Вознесение, Петров день и Спас были в деревнях днями “постными”, уж не говоря о том, что крестьянские руки были заняты полевыми работами, не было ни свежины, ни птицы, продать было нечего, а потому не было и денег на гулянку. Зато с Покрова один за другим начинались “настоящие престолы”, как Казанская, Скорбящая, Димитриев и Михайловы дни, и так вплоть до “Зимнего Никола”, русского престольного дня по преимуществу» [Там же].

В нескольких строчках очерка 10 наименований эортонимов! На наш взгляд, репрезентирующая лексика данной группы представляет особый интерес еще и потому, что позволяет проследить, например, многозначность отдельных номинаций.

Так, Казанская в приведенной выше цитате – название престольного праздника. Эта же лексема может означать один из праздников в честь Казанской



иконы Божьей Матери. Известно, что данная икона является одной из наиболее чтимых в России. В ее честь православная церковь отмечает два праздника: 8 (21) июля празднуется так называемая Казанская летняя и 22 октября (4 ноября) Казанская осенняя. Из контекста понятно, что Анатолий Марков в приведенном выше тексте данной лексемой называет Казанскую осеннюю.

Читая очерк о престольных праздниках, мы невольно фиксируем внимание на очень значимых строчках Анатолия Маркова: «Так проходил у нас в селе престольный праздник зимнего Николы из года в год и из поколения в поколение» [6, с. 115]. На наш взгляд, данные сочетания («из года в год и из поколения в поколение») очень значимы и символичны. Устойчивость православных и народных традиций, почитание святых, преемственность поколений – это основа основ устойчивости государственной и семейной жизни.

На наш взгляд, это не только основа устойчивости, но и залог долголетия человека. Так, в очерке «Четыре времени года» писатель вспоминает Афанасия Неумираева, седого столетнего старика, которому «много лет подряд, из года в год, <...> принадлежало право устанавливать первый день жатвы. Он видел уже шестое поколение людей и был сыном и внуком таких же долголетних людей, за что всю их семью и прозвали Неумираевыми» [6, с. 149].

О долголетию в Курской губернии мы можем судить не только по приведенным выше строчкам. Об этом же свидетельствовали данные Первой всеобщей переписи населения 1897 года и переписи 1902 года в Курской губернии. Кстати, родной для Марковых Щигровский уезд оказался в числе тех, где было отмечено наибольшее количество «долголетних» жителей [2]

В жизни православных особое место занимала и занимает икона. И, естественно, что на страницах «Родных гнезд» мы встречаем названия разных икон: Икона Богоматери, чудотворная Икона Коренной Божьей Матери, икона преподобных угодников Зосимы и Савватия и др.

Православными традициями, народными представлениями о вере наполнен очерк Анатолия Маркова «Дуняша».

В киоте вербочки сухие  
И пук степного ковыля.  
Святая, старая Россия,  
Родная скифская земля...

Этим эпиграфом начинается очерк, посвященный Дуняше, родившейся «еще от крепостных родителей» в усадьбе деда Анатолия Маркова и жившей в семье Марковых, «по ее собственному выражению, “спокон века”». «Войдя в годы Авдотья Ивановна <...>, как женщина богомольная взяла постепенно в свои руки все иконы и лампы в доме, “блюла” праздники, и стала непрекаемым авторитетом в вопросе о том, какому святому и в каких обстоятельствах надо было молиться» [6, с. 79].

Рассказывая о Дуняше, А.Л. Марков невольно характеризует отношения в семье, отношение к прислуге: «В ее комнате в святом углу висела большая серебряная икона Коренной Божией Матери, благословение мамы ко дню свадьбы Дуняши. Перед Коренной, считавшейся покровительницей нашей семьи, день и ночь теплилась неугасимая лампада зеленого стекла, а киот был постоянно украшен летом цветами, зимой пучком неувядающего и душистого ковыля-ямшана» [6, с. 79].

Именно Дуняши «терпеливо и любовно научила» Анатолия Маркова, когда он стал подрастать, «какой именно святой является покровителем того или иного скота и зверя». С благодарностью вспоминает далее автор о том, что от Дуняши он узнал и помнит «до сих пор, что Флор и Лавр – покровители лошадей, Св. Власий – коров, Св. Мамоний – овец, Св. Георгий – волков, Зосима и Савватий – пчел, а в день Св. Духа бывает именинница сама земля, и в этот день ее нельзя ни пахать, ни копать» [Там же].

На страницах очерков встречаются и экклезионимы – имена собственные, обозначающие названия соборов, храмов, часовен, многие из которых, к сожалению, навсегда оказались утраченными в годы гонений на церковь в СССР.

Как и многие другие агионимы, так и номинации церквей, соборов, монастырей на страницах книги «Родные гнезда» в ряде случаев оказываются так или иначе связанными с историей рода Марковых. Так, совершенно уникальную историю рассказывает Анатолий Марков, например, о своем далеком предке в очерке «Боярин-разбойник». Речь идет о внуке Марка Толмача Кильдеяре Ивановиче, внесенном «Указом Грозного царя от 2 октября 1560 года» в числе «тысячи детей боярских», названных «лучшими слугами», в списки так называемой «тысячной книги» [6, с. 19].

Повествуя затем о непростой судьбе Кильдеяра Ивановича, А.Л. Марков погружает читателя в непростой мир давно прошедшего: вероломство Ивана Грозного и Малюты Скуратого, воскрешает легенды о разбойнике Кудеяре, вспоминает поэму Н. Некрасова «Два грешника», популярную русскую песню «Жило двенадцать разбойников, жил Кудеяр атаман...» [Там же].

Сколько культурно-исторической информации запечатлено в этом очерке! Как удивительна жизнь одного из Марковых! Как бережно из поколения в поколение передавалась информация о родных в семье...

Упоминание Соловецкого монастыря, оставившего особый след в истории русского монашества, да и страны в целом, мы находим на страницах данного очерка: «Согласно семейному преданию, подтвержденному и поэмой Некрасова, Кудеяр прекратил свою разбойничью деятельность в год смерти Грозного царя, вместе с которым умерла и его месть. Он окончил свою жизнь в Соловецком монастыре 80-ти лет от роду, где постригся под именем Питирима» [6, с. 20];

Вспоминая родные гнезда, Анатолий Марков рассказывает читателям и о Воронеже, где автору «выпала счастливая доля провести учебные годы». С этим местом старой России ассоциируются многие исторические вехи нашего

государства, в том числе и то, что среди прочего описывает Марков: «В 1690 году в нем был основан Алексеевский монастырь, кирпичная колокольня которого являлась в моей молодости самым древним зданием города» [6, с. 121].

Вспоминая Воронеж, А.Л. Марков с удовольствием, на наш взгляд, отмечает, что в годы его учебы в городе сохранилось «еще многое» «от старины», в том числе и «Митрофаниевский монастырь с мощами св. Митрофана, бывшего при жизни Владыкой Воронежским и другом Петра Великого» [6, с. 121].

Говоря об Анатолии Маркове, размышляя об ушедшем, невольно вспоминаешь известную, возможно, многим истину: человек умирает не тогда, когда перестает биться его сердце, а тогда, когда о нем забывают те, кто его любили.

Благодаря дочерям А. Маркова, по свидетельству Ариадны Делианич, «потерявшим в короткий срок и отца и мать», но любившим по-особому отца, творческое наследие Анатолия Маркова (Шарки) не оказалось утраченным для русского читателя.

Дочери писателя «своими усилиями, исполняя мечту ушедшего», выпустили сборник его рассказов и очерков, печатавших в разных зарубежных изданиях. Это была мечта Маркова. Мечта потому, что печальной была судьба многих русских зарубежных писателей. Немногие из них имели возможность найти издателя своим произведениям. Не было у большинства и материальных средств для выпуска своих книг [3, с. 3].

Основываясь на семейных хрониках, преданиях, рассказах, Анатолий Марков приводит в своих произведениях нередко уникальные сведения, характерные для России.

Часть одного из очерков книги «Родные гнезда» — очерка «Народные праздники и приметы на Руси» — была написана благодаря тому, что в свое время А.Л. Маркову удалось снять копию с большой редкости России — древнем рукописном списке «Сказания, каким святым каковы благодати исцеления от Бога даны, и когда память их бывает».

«Собирая всю жизнь русские народные предания, — писал А. Марков, — я рад поделиться с читателями, близкими мне по духу, теми сведениями, которыми я располагаю по этому вопросу, дабы новое поколение русских людей, идущих нам на смену, не забыло обычаев и преданий их предков» [6, с. 137].

Чем же поделился А. Марков с близкими ему по духу читателями в очерке «Народные праздники и приметы на Руси»? Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо было бы воспроизвести весь очерк.

На нескольких страницах (с. 132 — 137) «в календарном порядке» автор перечисляет праздники и связанные с ними приметы, большей частью связанные с земледелием. Приведем некоторые из них:

1 января — Новый год — «году начало — зиме середка». В эту ночь, «если Васильева ночь звездная — будет в году урожай ягод».

6 января — «на Крещение снег к урожаю».

18 января — день Св. Афанасия — «ломоносова». «Если в этот день ясно — будет недород в году».

8 февраля — Св. Захарий. Крестьяне кропили серпы крещеной водой.

1 марта — «на Св. Евдокею мужику затей» — точить соху и чинить борону.

19 марта — теплая ночь в этот день к урожаю. В этот день не полагалось варить и шить, если он приходился на пятницу.

25 марта — в Благовещение, если шел дождь — значит, в году хорошо родится рожь.

16 апреля — день Св. Ирины, «рассадницы зелени», которую в этот день впервые рассаживали на огороде.

18 апреля — на Св. Ивана «Нового» полагалось сеять морковь и свеклу.

22 апреля — в день Св. Луки выноска на гряды лука.

23 апреля — в день Св. Георгия начинался ранний сев.

28 апреля — сеяли овес, так как народная примета говорила: «Пришел Елисей — овсы сей».

2 мая — Св. Борис и Глеб — «сеют хлеб». Этот день назывался «соловьиным», так как на «этот праздник впервые запевали соловьи» [6, с. 132–134].

И так на протяжении всего календарного года А. Марков напоминает читателям о праздниках и народных приметах, нередко забытых и утраченных в нашей стране.

Заканчивая описание праздников и примет, Анатолий Марков пишет о том, что он считает «нужным прибавить список русских Святых и Подвижников, считавшихся на Руси покровителями и защитниками зверей и скотов». И на страницах упоминаемого нами выше очерка появляется более 30 имен русских Святых и Подвижников.

Размышляя об ушедшем, об утраченном, мы хотели бы вспомнить очень значимый для каждого православного курянина очерк. Это очерк «Ярмарка в Коренной Пустыни», посвященный Его Преосвященству Высокочтимому Владыке Серафиму, земляку, устройтелю и настоятелю в США второй Коренной Пустыни.

И опять на страницах книги «Родные гнезда» мы встречаем сообщение автора об устойчивости еще одной традиции в России: «На большом лугу, перед монастырями, каждое лето в течение веков имела место знаменитая в истории наших мест «Коренная ярмарка»» [6, с. 116].

Об устойчивости традиций свидетельствует и то, что сюда «из года в год на богомолье» приезжали помещичьи семьи, и то, что «у многих господ здесь были свои постоянные дачи».

А.Л. Марков на страницах очерка воспроизводит картины Коренной пустыни: галереи, картины «большой художественной ценности, изображавшие историю самой иконы»... Торжественный ежегодный крестный ход в день открытия ярмарки... Духовное и гражданское начальство из Курска и Белгорода, идущее вместе с иконой «торжественным крестным ходом из Курска в Пустынь, в сопровождении огромных толп народа» [6, с. 119].

Вспоминает А. Марков и знаменитого художника Илью Ефимовича Репина, в свое время написавшего «Крестный ход в Курской губернии» и сумевше-

го «с необыкновенной выразительностью» передать «на полотне толпу верующего народа, в религиозном экстазе следующего за своей родной святыней» [Там же].

Зримо и осязаемо предстают картины Коренной пустыни: соловьиный концерт; монастырский пруд, окруженный со всех сторон лесом; тысячи карпов и карасей, собиравшихся на звук колокольчика; инок, кормящий «их хлебными корками, оставшимися в изобилии от трапез монахов и паломников в монастырской столовой». Икона, стоящая над колодезем, «на суку того старого корня, на котором была обретена несколько веков тому назад, и откуда она и получила свое имя». Перед иконой облицованный цинком колодезь с подъемным дном, «чтобы собирать в конце каждого дня золотые, серебряные и медные деньги, которые, по обычаю, бросали в колодезь паломники в пользу Пустыни» [Там же].

Однако эти замечательные отечественные картины обрываются, когда А.Л. Марков пишет: «Ныне чудотворная икона Коренной Божией Матери, вывезенная во время занятия Курска белыми армиями архиепископом Курским и Обоянским Феофаном, находится в Соединенных Штатах, где, благодаря щедрой жертве князя и княгини Белосельских-Белозерских, явилась возможность создать в Магопаке вторую “Коренную Пустынь”» [Там же].

До настоящего времени наша чудотворная икона находится в США... Но так хочется верить в правоту Анатолия Львовича Маркова, который в своих мемуарах писал: «Пути Господни неисповедимы, и, быть может, Россия должна возродиться именно после того, как русский народ на своем собственном опыте и ошибках научится находить правильный путь к своему национальному счастью...» [5].

Для этой веры в настоящее время есть основания: восстановлена Коренная пустынь, тысячи людей с крестным ходом следуют за списком нашей чудотворной иконой Божией Матери «Знамение» Курская-Коренная, приходят поклониться ей в Курске и в Коренной пустыни... Восстанавливается традиция проведения ежегодной ярмарки... Появилась новая традиция: в сентябре на несколько дней возвращается в родные края наша чудотворная икона, ставшая в XX веке главной святыней Русского Зарубежья. И осеняет «себя крестным знаменем русский народ». И призывает Божье благословение. И просит помощи у Пресвятой Богородицы. И продолжает верить, что многое из утраченного сможет вернуться в нашу жизнь.

#### Литература

1. Бугаева И.В. Агионимы в православной среде структурно-семантический анализ. М.: ФГОУ ВПО РГАУ – МСХА им. К.А. Тимирязева, 2007. 138 с.
2. Горбачев П. Век вековавшие. Неизвестная перепись рассказала о долгожителях губернии // Курский вестник. 2014. 6 – 12 мая. № 17 (909).
3. Делианич А. Предисловие. // Марков А. (Шарки). Родные гнезда. Сан-Франциско, 1962. С. 5 – 8.

4. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. Изд. Третье. М., Типография И. ЕЕфимова, Большая Якиманка, д. Смирновой, 1984. 336 с.
5. Марков А. Записки о прошлом: 1893 – 1920. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rulit.me/books/zapiski-o-proshlom-1893-1920> (дата обращения: 29.04.2016).
6. Марков А. (Шарки). Родные гнезда. Сан-Франциско, 1962. 224 с.

*Denisova L. P.  
Kursk State University*

## IN SEARCH OF THE LOST (ON A MATERIAL OF WORKS BY MARKOV A.L.)

Key words: in search of the lost, A. L. Markov (Sharkey), the book “Home nests”; relatives and close friends; agyonims, theonyms, agioantroponyms, agiotoponyms, iconyms, eortoniyms, ecclesionyms; Orthodox traditions and folk customs.

The article on the material by Markov addresses the problem of the loss of non-return of Russia’s past; through the prism of the texts, the use of agionyms in them we see certain Orthodox traditions and folk customs, an expert of all these was Anatoly Markov; memories of friends and like-minded people allow us to estimate the scale of the Lost of Russia.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Беспаленок Елена Дмитриевна.** Смоленский государственный университет, доцент кафедры истории России, кандидат исторических наук, доцент. 214000, г. Смоленск, ул. Пржевальского, 4. edbepalenok@mail.ru

**Денисова Людмила Петровна,** кандидат педагогических наук, доцент. Курский государственный университет. 305004. г. Курск, ул. Л. Толстого, д. 1, кв. 89. 8(920)7157778. milladen@yandex.ru

**Диакон Петр Галанюк (Галанюк Петр Петрович).** Смоленская Православная Духовная Семинария. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5. 8(4812)394276.

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

**Иерей Андрей Волков (Волков Андрей Сергеевич).** Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по воспитательной работе, магистр богословия. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5. 8(4812)394276, andreyfarma@mail.ru

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

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

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

**Казаков Михаил Михайлович.** Смоленская Православная Духовная Семинария, профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленский государственный университет, доктор исторических наук, профессор. Россия, 214013 г. Смоленск, ул. Кирова 15-60. 8(4812)394276. mmkaz@yandex.ru.

**Мионович Антоний Васильевич,** доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории Центральной и Восточной Европы Белостокского университета, г. Белосток, Польша. Uniwersytet w Białymstoku ul. M. Skłodowskiej-Curie 14 15-097 Białystok. amir@uwb.edu.pl

**Протоиерей Андрей Мельничук (Мельничук Андрей Александрович).** Смоленская Православная Духовная Семинария, кандидат богословия. Россия, 214000, Смоленск, ул. Тимирязева, 5. 8(4812)394276

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

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

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

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Bespalenok E. D.,** candidate of historical sciences, doцент, Smolensk State University, Russia, Smolensk. edbespalenok@mail.ru

**Denisova L. P.,** candidate of pedagogical sciences, doцент, Kursk State University, Russia, Kursk. milladen@yandex.ru

**Deacon Peter (Galanyuk P.P.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, a senior lecturer in theological and church-historical disciplines, Master of Theology.

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

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

**Fr. Andrew Volkov (Volkov A. S.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Master of Theology. andreymfarma@mail.ru.

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

**Fr. Oleg Rebizov (Rebizov O. G.),** Smolensk Orthodox Theological Seminary, PhD. rebizrat@yandex.ru.

**Fr. Andrei Melnichuk (Melnichuk A. A.),** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Ph.D.

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

**Mironovich A. V.,** Doctor of historical sciences Head of the Department of history of Central and Eastern Europe of Belostok University. amir@uwb.edu.pl

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

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

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



## ИНФОРМАЦИЯ

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

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

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

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

Все поступающие статьи рассматриваются членами редколлегии.

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

Плата с авторов не взимается, гонорар не выплачивается.

## INFORMATION

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

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

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

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

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

Publication in the journal is free.

## Требования к оформлению статей

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

1.2. Статьи представляются в следующем виде:

- редактор Microsoft Office Word;
- шрифт «Times New Roman»;
- кегль 14, текст печатается через 1 интервал;
- поля – стандартные настройки Microsoft Office Word (верхнее и нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое 1,5 см); параметры абзацев устанавливать автоматически с помощью опций меню «Абзац» (НЕ использовать пробел и табуляцию для установки абзацев);
- не использовать переносы;
- использовать следующие символы: кавычки «...» (при выделениях внутри цитат следует использовать другой тип кавычек, например, «... “...” ...»); тире обычное (–). Необходимо различать дефис и тире;
- обязательна проверка орфографии.

1.3. Порядок расположения (структура) текста:

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

Все сведения приводятся 14 кеглем, выравнивание по центру;

- наименование статьи (жирный шрифт, выравнивание по центру, НЕ использовать только заглавные буквы);
- ключевые слова (курсивом). Каждое ключевое слово или словосочетание отделяется от другого точкой с запятой;
- аннотация на русском языке (до 600 печатных знаков с пробелами), выделяется курсивом;
- основной текст статьи;
- литература (источники);
- сведения об авторах на английском языке (форматирование по центру): фамилия и инициалы автора, место работы (английский перевод названия научного учреждения должен соответствовать принятому в этом учреждении), ученая степень (Ph.D или Dr. habil.).
- название статьи на английском языке (оформление – как на русском языке);
- ключевые слова на английском языке (выделяются курсивом);
- аннотация на английском языке (выделяется курсивом).

#### 1.4. Требования к оформлению структуры текста:

- названия параграфов внутри статьи печатаются полужирным шрифтом (без нумерации);
- название подпараграфов печатаются полужирным курсивом;
- цитаты и другие выделения внутри текста набираются только обычным шрифтом (курсив, подчеркивания слов, а также слова, набранные прописными буквами, полужирным кеглем и пр., не допускаются);
- нумерованный список пунктов дается в обычном порядке (1, 2, 3 и т.д.; а), б), в) и т.д.), каждый пункт начинается с нового абзаца;
- маркированный список пунктов допускается только в виде тире;
- список литературы располагается строго в алфавитном порядке в конце текста статьи и нумеруется автоматически;
- литература на иностранных языках располагается после литературы на русском языке по алфавиту языка, к которому относятся данные источники;
- электронные источники (например, веб-сайты) указываются в основном списке литературы в общем алфавитном порядке;
- список литературы оформляется по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления» (см. Приложение 2);
- ссылки на книги Священного Писания приводятся в скобках после цитаты с использованием общепризнанных сокращений, например: (Мф 12: 11 – 17). Синодальное издание Библии в список литературы не включается. Другие издания Священного Писания, в том числе на других языках, включаются в общий список литературы.

#### 1.5. Оформление содержания ссылок и сносок:

- сноски (на литературу) печатаются внутри статьи в квадратных скобках после цитаты, выделенной кавычками. Сначала указывается номер источника, а затем, после запятой – номер страницы: [1, с. 1]; Если источник не содержит страниц (например, материалы веб-сайтов), указывается только номер из списка литературы: [7].
- на каждый пункт в списке литературы должна быть хотя бы одна ссылка в тексте статьи;
- сноски на несколько источников с указанием страниц разделяются между собой точкой с запятой – [1, с. 14; 4, с. 34] или [7, с. 14; 8];
- поясняющие примечания помещаются внизу страницы с использованием опции «Ссылки – Вставить сноску». Избегать обширных примечаний.

#### 1.6 Оформление таблиц, использование особых шрифтов:

- статьи могут содержать таблицы, выполненные в редакторе Microsoft Office Word (опция «Вставка – Таблица»). Не допускается использование иных программ оформления таблиц. Нумерация таблиц сплошная, набирается полужирным шрифтом, выравнивание по правому краю. Названия таблицы набирается жирным шрифтом, выравнивание по центру.

Например:

**Таблица 1.**

**Классификация методов и приемов...**


– славянский, греческий и другие нелатинские слова необходимо оформлять через опцию «Вставка – Символ» (НЕ использовать специализированные шрифты).

*Приложение 1*

**Примерные индексы УДК для статей богословского и церковно-исторического содержания**

УДК 27 Христианство в целом.

УДК 27-284 Систематическое христианское богословие. Догматическое богословие.

УДК 271.2 Православная Церковь в целом.

УДК 251 Гомилетика. История и теория проповеди (проповедничество).  
Проповедническое красноречие.

УДК 266.1 Учение о миссионерском служении. Миссиология.

УДК 261.4 Церковь и нравственность (мораль).

УДК 27-9 Церковная история. Всеобщая история Христианской церкви.

УДК 246 Христианское искусство и символика.

УДК 726 Культовые здания и сооружения. Священные и погребальные здания.

Более подробный указатель делений УДК можно посмотреть на сайте:  
[http://www.naukapro.ru/osn\\_udk/teologia.htm](http://www.naukapro.ru/osn_udk/teologia.htm)

*Приложение 2*

**Образец оформления списка литературы**

**Труды Святых Отцов, Учителей Церкви, лиц в священном сане:**

Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. 860 с.

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. IV. Кн. 1. М.: Радонеж, 1994. 430 с.

Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники. Симферополь: «Таврия», 2002. 170 с.

Иоанн (Шаховской), архиеп. Философия православного пастырства. СПб., 1996. 80 с.

Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. 3. М., 1997. 292 с.

#### **Статьи из журналов и сборников:**

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. 1992. № 10. С. 76–86.

#### **Монографии:**

Тарасова В.И. Политическая история Латинской Америки. М.: Проспект, 2006. 494 с.

#### *Книги трех авторов:*

Pivovarov S.E., Tarasevich L.S., Rakhmatov M.A. International management. 4th ed. St. Petersburg: Piter, 2011. 540 p.

#### *Книги четырех и более авторов:*

Финансы и кредит: учеб. для студентов вузов, обучающихся по экон. специальностям / Н.В. Байдукова и др.; под ред. М.В. Романовского, Г.Н. Белоглазовой. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2011. 609 с.

#### *Том из многотомного издания:*

Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1976 – 1984. 215 с.

#### **Диссертации, авторефераты:**

Брынская О.П. Основные черты американской риторики новейшего времени: дис. ... канд. филос. Наук. М., 1979. 210 с.

Анисина Н.В. Методика обучения студентов негуманитарных вузов созданию научного текста: автореф. дис. ... канд. педагог. наук. СПб., 2002. 18 с.

### **Интернет-ресурс:**

Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Отдел первый. Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли // Библиотека Якова Кротова: [сайт]. URL: [http://w\vw.krotov.info/history/OI/3/bolotov\\_2\\_001.htm](http://w\vw.krotov.info/history/OI/3/bolotov_2_001.htm) (дата обращения: 03.07.2009).

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ:  
ЕЖЕГОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Адрес редакции

Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.

8(4812)394276

[jurnal.spds@yandex.ru](mailto:jurnal.spds@yandex.ru)

[www.smolensk-seminaria.ru](http://www.smolensk-seminaria.ru)

Выпускающий редактор *Флиманкова И.*  
Технический редактор *Алейник М.*

---

ООО «Свиток»  
Лицензия ЛР № 6193 от 01.11.2001  
Комитет по печати Российской Федерации  
214025, Смоленск, ул. Нормандия-Неман, 31–216  
Тел.: 8-910-787-82-59

Подписано к печати 25.01.2017 г. Формат 84x108 1/8.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «NewtonС».  
Печ. л. 18 Тираж 500 экз. Заказ N