



Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
«Саратовская православная духовная семинария
Саратовской Епархии Русской Православной Церкви»

Журнал выходит 4 раза в год

Основан в 2007 году

Труды

Саратовской православной духовной семинарии

№2(25) | 2024

Теология. Философия. История

Саратов | 2024

По благословению митрополита Саратовского и Вольского Игнатия

Рекомендовано к публикации

Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС Р24-414-0316

**Журнал включен
в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны
быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой
степени доктора наук»
по следующим научным специальностям:**

5.11 Теология

- 5.11.1. Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.2. Историческая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»).

5.7 Философские науки

- 5.7.2. История философии;
- 5.7.7. Социальная и политическая философия;
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры;
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение.

5.6 Исторические науки

- 5.6.1. Отечественная история;
- 5.6.5. Историография, источниковедение,
методы исторического исследования.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Все материалы журнала доступны по лицензии
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0
Электронная версия журнала размещена по адресу:
<http://sarpds.tmweb.ru/zhumal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Издательство Саратовской
православной духовной семинарии, 2024



Religious organization,
faith-based educational organization of higher education
"Saratov Orthodox Theological Seminary in Saratov diocese
of the Russian Orthodox Church"

The journal is published 4 times a year

Founded in 2007

Proceedings

of the Saratov Orthodox Theological Seminary

No.2(25) | 2024

Theology. Philosophy. History

Saratov | 2024

With the blessing of Metropolitan of Saratov and Volsk Ignatij

Recommended for publication

Publishing Council of the Russian Orthodox Church

HC P24-414-0316

**The journal is included in
"List of peer-reviewed scientific publications in which main scientific
results of theses for the candidate of science degree, for the doctor
of science degree"
in the scientific specialties:**

5.11 Theology

- 5.11.1. Theoretical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.2. Historical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.3. Practical theology
(in the research direction "Orthodoxy").

5.7 Philosophical sciences

- 5.7.2. History of philosophy;
- 5.7.7. Social and political philosophy;
- 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture;
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies.

5.6 Historical sciences

- 5.6.1. Domestic history;
- 5.6.5. Historiography, source studies,
methods of historical research.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Journal content is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Site: <http://sarpsd.tmweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Publishing house
of the Saratov Orthodox Theological Seminary, 2024

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

протоиерей Сергей Штурбабин, кандидат богословия, ректор Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

протоиерей Дмитрий Полохов, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе, заведующий кафедрой богословия Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

епископ Балаковский и Николаевский Варфоломей (Денисов Александр Анатольевич), кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

епископ Егорьевский, викарий Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Россия, Москва);

протоиерей Кирилл Краснощеков, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Дмитрий Усольцев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Олег Агапов, доктор богословия, кандидат филологических наук, доцент, и.о. заведующего кафедрой «Теология» Самарского государственного университета путей сообщения (Россия, Самара);

протоиерей Владимир Хулап, кандидат богословия, ThD, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, Санкт-Петербург);

Кашкин Алексей Сергеевич, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Ковшов Михаил Всеволодович, кандидат богословия, доцент, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, научный сотрудник Перервинской духовной семинарии (Россия, Москва);

Антонов Константин Михайлович, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Россия, Москва);

Орлов Михаил Олегович, доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующий кафедрой теологии и религиоведения Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Гурин Станислав Петрович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии науки Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Богатов Михаил Александрович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Листвина Евгения Викторовна, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии культуры и культурологии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Аникин Даниил Александрович, кандидат философских наук, доцент, ведущий специалист Управления сетевых и партнерских проектов в сфере государственной политики Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва);

Парфенов Виктор Николаевич, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Лобачева Галина Викторовна, доктор исторических наук, профессор (Россия, Саратов);

Учаев Антон Николаевич, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры «История и политология» Саратовского государственного технического университета им. Гагарина Ю.А. (Россия, Саратов);

Перевезенцев Сергей Вячеславович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва);

Шамин Степан Михайлович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук (Россия, Москва);

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Инокания Лонгина (Петрова Кристина Юрьевна), младший научный сотрудник Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

EDITOR-IN-CHIEF:

Archpriest Sergiy Shturbabin, Candidate of Theology, Rector of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

SCIENTIFIC EDITOR, CHAIRMAN OF THE EDITORIAL BOARD:

Archpriest Dmitry Polokhov, Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific and Theological Work, Head of the Department of Theology of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov)

EDITORIAL BOARD:

Bishop of Balakovo and Nikolaevsk Bartholomew (Alexander Denisov), Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church and Practical Disciplines, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Bishop of Yegoryevsk, Patriarchal Vicar Methodius (Stanislav Zinkovsky), Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Rector of the Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Russia, Moscow);

Archpriest Kirill Krasnoshchekov, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church History, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Dmitry Usoltsev, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Oleg Agapov, Doctor of Theology, Candidate of Philology, Associate Professor, Acting Head of the Theology Department, Samara State University of Transport (Russia, Samara);

Archpriest Vladimir Hulap, Candidate of Theology, ThD, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church and Practical Disciplines, St. Petersburg Theological Academy (Russia, St. Petersburg);

Aleksey Kashkin, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Biblical Studies, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Mikhail Kovshov, Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Biblical Studies, Moscow Theological Academy, Research Fellow, Perervinskaya Orthodox Theological Seminary (Russia, Moscow);

Konstantin Antonov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities (Russia, Moscow);

Mikhail Orlov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, Head of the Department of Theology and Religious Studies, Saratov State University (Russia, Saratov);

Stanislav Gurin, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov State University (Russia, Saratov);

Mikhail Bogatov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University (Russia, Saratov);

Evgenia Listvina, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Saratov State University (Russia, Saratov);

Daniil Anikin, Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Leading Specialist of the Office of Network and Partnership Projects in the Field of Public Policy, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow);

Viktor Parfenov, Doctor of Sciences in History, Professor, Professor of the Department of Church History, Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Galina Lobacheva, Doctor of Sciences in History, Professor (Russia, Saratov);

Anton Uchaev, Doctor of Sciences in History, Associate Professor, Professor of the Department of History and Political Science, Saratov State Technical University named after Yu.A. Gagarin (Russia, Saratov);

Sergey Perevezentsev, Doctor of Sciences in History, Professor of the Department of the History of Socio-Political Doctrines, Lomonosov Moscow State University (Russia, Moscow);

Stepan Shamin, Doctor of Sciences in History, Leading Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow);

EXECUTIVE SECRETARY OF THE JOURNAL:

Nun Longina (Kristina Petrova), junior research fellow of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

Самойлов Николай Владимирович, протоиерей Дмитрий Николаевич Полохов, Оскома Антон Сергеевич	11
Концепт <i>terrenus</i> в трактатах блаженного Августина Аврелия «Об истинной религии» и «О Книге Бытия буквально»	
Протоиерей Максим Викторович Пастухов	29
«Слово о законе и благодати»: анализ христологии литературного памятника	
Священник Сергей Александрович Шаталов	45
Религиозное воспитание молодежи: социальные аспекты	

Раздел II. ИСТОРИЯ

Соловьев Павел Константинович	63
Из раскола в единоверие: мотивация религиозного выбора старообрядцев во второй половине XIX — начале XX века	
Священник Евгений Викторович Вдовин	79
Ангажированная позиция советских и современных историков по вопросу об участии священства в черносотенном движении (на примере Обшаровских событий 27–29 октября 1905 года)	

ПУБЛИКАЦИИ

Протоиерей Кирилл Евгеньевич Краснощёков	95
«Требник атеиста»: теория и практика гражданской обрядности в СССР	

РЕЦЕНЗИИ

Ковшов Михаил Всеволодович	111
Взаимосвязи и влияния Посланий к Колоссянам и Филимону (о новом комментарии Тиндейла). Рецензия на книгу: Alan J. Thompson. <i>Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary</i> . Downers Grove (Ill): IVP Academic, 2022. 280 pp.	

CONTENTS

I. THEOLOGY

Nikolay Samoilov, archpriest Dmitry Polokhov, Anton Oskoma	11
The Concept of Terrenus in the Treatises of St. Augustine Aurelius "On True Religion" and "On the Book of Genesis Literally"	
Archpriest Maxim Pastukhov	29
"Sermon on Law and Grace": Analyzing the Christology of the Literary Monument	
Priest Sergei Shatalov	45
Religious Upbringing of Youth: Social Aspects	

II. HISTORY

Pavel Solovev	63
From Schism to Edinoveriye: The Motivation of the Religious Choice of the Old Believers in the Second Half of the XIX — Early XX Century	
Priest Evgeny Vdovin	79
The Biased Position of Soviet and Modern Historians on the Priests' Participation in the Black Hundred Movement Using the Example of the Obsharovka Events of October 27–29, 1905	

PUBLICATIONS

Archpriest Kirill Krasnoshchekov	95
"An Atheist's Breviary": Theory and Practice of Civil Ritual in the USSR	

BOOK REVIEWS

Mikhail Kovshov	111
Relationships and Influences of the Epistles to the Colossians and Philemon (on Tyndale's New Commentary). Book review by: Alan J. Thompson. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Downers Grove (Ill): IVP Academic, 2022. 280 pp.	

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

Научная статья

УДК 27-1-29+929

Для цитирования:

Самойлов Н.В., Полохов Д.Н., прот., Оскома А.С. Концепт *terrenus* в трактатах блаженного Августина Аврелия «Об истинной религии» и «О Книге Бытия буквально» // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 11–28.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_11

Самойлов Николай Владимирович,

библиотекарь Саратовской православной

духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

leviafan101218@yandex.ru

Протоиерей Дмитрий Николаевич Полохов,

кандидат богословия, доцент,

заведующий кафедрой богословия,

проректор по научно-богословской работе

Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

polokhov@mail.ru

ORCID: 0000-0001-6605-3461

Оскома Антон Сергеевич,

заведующий сектором заочного обучения,

старший преподаватель кафедры церковной истории

Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

my_personal_mail_box@mail.ru

ORCID: 0000-0002-6243-2007

Концепт *terrenus* в трактатах блаженного Августина Аврелия «Об истинной религии» и «О Книге Бытия буквально»

**Н.В. САМОЙЛОВ, протоиерей Д.Н. ПОЛОХОВ,
А.С. ОСКОМА**

Аннотация: В настоящей статье предлагается контекстуальное исследование концепта *terrenus* в трактатах блаженного Августина Аврелия «Об истинной религии» и «О Книге Бытия буквально». Основываясь на анализе использования прилагательного *terrenus* в вышеуказанных трактатах, автор приходит к выводу, что, хотя все базовые положения концепта уже были изложены в трактате

«Об истинной религии», в трактате «О Книге Бытия буквально» они, появляясь в новом контексте, уточняют некоторые положения, имплицитно содержащиеся в трудах данного автора уже на ранней стадии развития этого концепта. Так, в социально-политической теории блаженного Августина выделяется ряд ключевых концептов и терминов, одним из важнейших является существительное *civitas*, имеющее несколько смысловых значений — «община», «сообщество» или «город», и именно с ним связаны соответствующие определения: *Dei* — «Божий», *caelestis* — «небесный» или же *diaboli* — «диавольский», а также вызывающее непосредственный интерес *terrena* — «земной».

Ключевые слова: блаженный Августин Иппонский, «Об истинной религии», «О Книге Бытия буквально», *terrenus*, земное и небесное, историческое, социальное и политическое учение блаженного Августина.

Влияние Аврелия Августина на западную философию и, следовательно, на западное мировосприятие в высшей степени многообразно: его идеи лежат в основе западно-христианских концепций антропологии, онтологии, гносеологии, психологии. По глубокомысленному замечанию Е.Н. Трубецкого, философская мысль блаженного Августина стремится преодолеть разлад и раздвоенность человеческой жизни, направляясь «к объективному миру и единству»¹. Об этой тенденции в творчестве Иппонийского святителя также пишет отечественный патролог, святой мученик Иоанн Попов: то несовершенное, земное, что ассоциируется у Августина с несознательным, должно стремиться к совершенному, духовному, к тому, что дает обетование небесных благ².

В связи с такой характерной чертой творчества блаженного Августина, интересным представляется исследование некоторых концептов и терминов, которые употребляются в его сочинениях применительно к социально-философским и богословским идеям. На наш взгляд, некоторые из них пока еще обделены вниманием исследователей. В предлагаемом исследовании основное внимание будет обращено на употребление прилагательного *terrenus* как концепта, используемо-

¹ Трубецкой Е.Н. Философия христианской теократии в V веке: Учение блаженного Августина о граде Божием. М., 2021. С. 20.

² См., напр.: Попов И.В., мч. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 57.

го блаженным Августином в философских и богословских построениях. На наш взгляд, прояснение смыслового поля и особенностей использования данного слова позволяет выявить некоторые аспекты понимания данным автором человеческой истории, проследить связь термина с богословием и этикой святого Аврелия Августина.

Особое внимание исследователи богословского и философского творчества блаженного Августина обращают и на созданную им уникальную для античности философию истории, характеризующую как христианский историзм³. Эта философия, в отличие от античной концепции времени, подразумевающей существование бесконечного числа повторяющихся циклов, предполагает линейное понимание времени, основанное на библейском и христианском учении: существующий вне времени вечный и неизменный Бог полагает начало Своему творению; вследствие грехопадения творение теряет свою связь с Его вечностью и неизменностью, в нем появляются неустойчивость бытия, непостоянство, тление, а следовательно — и смертность; Бог, не желая оставлять Свое творение, которое все так же остается причастным бытию, а следовательно — благу, осуществляет о нем Свой Промысл, заключающийся в даровании закона и воплощении Второго Лица Троицы; человек, через которого пришел в мир грех и смерть, через свою волю способен на динамическое общение с Создателем, на приближение к Нему либо отпадение от Него; в конце времен мир ожидает Страшный суд, после которого последует обновление всего творения. Таким образом, не только Бог, но и человек является ключевым «игроком» разворачивающейся истории, начало которой — сотворение мира и грехопадение, пик — воплощение Христа, а завершение — Страшный суд и обновление мироздания. Человек и сообщества людей играют важнейшую роль в этой мистерии, будучи способными на воссоединение с Богом или отпадение от Него⁴. Таким образом, с фигурой блаженного Августина связано формирование особой историко-социально-политической теории, отголоски которой слышатся вплоть до настоящего времени⁵.

При этом необходимо учитывать тот факт, что сам блаженный Августин нигде не предлагает подробного и связного изложения своей

³ См.: Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 29–30.

⁴ См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 331–332.

⁵ См.: Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце. М., 2003. С. 268–280.

социально-политической теории⁶, не представляет ее в рамках одного или нескольких произведений — для него этот вопрос являлся в некотором смысле вторичным по отношению к вопросам этики и богословия. Тем не менее на основании изучения ряда его произведений вполне можно свести эту концепцию в единое целое. Так, Т. В. Епифанова выделяет две группы источников, которыми должен пользоваться историк, филолог и патролог для анализа соответствующих учений блаженного Августина⁷. Первую группу составляют крупные теоретические трактаты, из которых особо выделяются: «Об истинной религии», «Исповедь», «О Книге Бытия буквально», «О граде Божием» и «Энхиридион к Лаврентию». Вторую группу составляют письма и проповеди⁸.

Еще одним важным для понимания социально-политических построений блаженного Августина вопросов является выделение в его трудах ряда ключевых концептов и терминов. Одним из центральных, как известно, является *civitas* — «община», «сообщество» или, в русскоязычной традиции, «город», с которым связаны соответствующие определения: *Dei* — «Божий», *caelestis* — «небесный» или же *diaboli* — «диавольский», *terrena* — «земной». Следует помнить, что современного читателя может ввести в заблуждение нынешнее понимание слова «град» (*civitas*) — в античности понятие «город» было намного более сложным и насыщенным; в то время оно обозначало особый государственный, законодательный и бытовой строй той или иной общины, поэтому историки говорят об античных «городах-государствах»: каждый житель такого города являлся и его гражданином, подчиняющимся определенным законам и принимающим соответствующий образ жизни, как частной, так и общественной, а смена города проживания означала и смену гражданства.

Столь же значительным для блаженного Августина является и концепт *saeculum*, который в рамках его богословской, равно как и философской, системы получает уникальное, в некотором смысле дуалистическое значение. Прежде всего это значение предписания самого факта присутствия (или существования) времени как экзистенци-

⁶ See: Stump E., Kretzmann N. The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge, 2001. P. 234.

⁷ См.: Епифанова Т. В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М., 2012. С. 12–14.

⁸ Более подробно см.: Степанцов С. В., Фокин А. Р. Августин Аврелий // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 96–106.

альной и реальной среды сотворенного Богом места, мира — и сцены, на которой осуществляется таинство Его Промысла. Данная смысловая реализация получает значение «век». Иной смысловой акцент направлен в сторону временности (темпоральности) лежащего во зле вследствие грехопадения мира и «порчи» изначально причастного к вечности и неизменности творения. В таком контексте *saeculum* получает значение «век сей» — в качестве противоположности Божественной реальности, к которой следует стремиться человеку⁹.

Прежде чем обратиться к основной задаче нашего исследования, следует сделать небольшую лексикографическую ремарку, касающуюся прилагательного *terrenus*. При этом следует оговориться, что в данной статье перевод слова *terrena* будет даваться в мужском роде для более понятного согласования исследуемого концепта (в тексте статьи) с существительным женского рода *civitas*, которое чаще переводится как «град/город».

У классических авторов прилагательное *terrena* (являющееся производным от существительного *terra* — «земля» в самом широком значении) имеет ряд значений, включающий как значение «имеющий отношение к суше, земле», так и значение «состоящий из земли, почвы», а также «относящийся к земному миру». В свою очередь, второе значение получило отдельное развитие в качестве философского термина, означающего «состоящий из стихии земли»¹⁰. Между тем в поздней латыни христианских авторов особое развитие получает уже третье значение, оно наделяется библейским и церковным смыслом «мирской», «земной» (в противоположность небесному)¹¹, «смертный», а будучи субстантивированным, это прилагательное даже получает значение «человек»¹².

В нашей статье рассматривается употребление концепта *terrenus* на примере наиболее значимых контекстов из двух трактатов Аврелия Августина: раннего — «Об истинной религии» (датируемого

⁹ See: Markus R. A. *History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: University Press, 1989. P. xxi sqq.

¹⁰ See: *Ibid.* P. 1928.

¹¹ В этом значении слово *terra* употребляется в «Исповеди» блаженного Августина, где оно выступает в качестве оппозиции *caelum*. О частоте употребления термина *terra* и его связи с другими существительными из «Исповеди» можно сделать вывод по сетевому анализу терминов, который осуществила О.В. Алиева (см.: Алиева О.В. Наиболее частотные существительные из «Исповеди» в виде интерактивного облака. Из лекции «Цифровые методы для работы с античными и средневековыми текстами» // GitHub. [Электронный ресурс]. URL: <https://locusclassicus.github.io/confessiones/> (дата обращения: 30.05.2024). Загл. с экрана.

¹² See: *A Glossary of Later Latin to 600 AD*. Oxford, 1957. P. 416.

389—391 годами) и уже зрелого — «О Книге Бытия буквально» (датируемого 401—415 годами), чтобы ответить на один из ключевых вопросов: насколько этот концепт подвергался изменению с течением времени и какое место он занимал в богословской мысли блаженного Августина в указанный отрезок времени.

Первым в нашем исследовании будет приведен анализ цитат из трактата «Об истинной религии», ставшего весьма важной вехой в становлении богословия и философии блаженного Августина: в нем он дает краткое изложение христианского вероучения для своего благодетеля Романиана, в то же самое время оппонируя манихейству и предлагая первые наброски своей историко-социальной философии¹³.

Итак, прежде всего приведем следующий пример употребления этого концепта: «Между тем временное домостроительство и врачевное действие Божественного Промысла по отношению к тем, кто вследствие греха подверглись смертности, изображается в таком порядке. Обратим внимание сначала на природу и воспитание одного какого-нибудь родившегося человека. <...> Такова жизнь человека, живущего по телу и связанного пожеланиями временных предметов. Такой человек называется ветхим, внешним и земным, хотя бы он и пользовался, как выражается толпа, счастьем в благоустроенном земном государстве (*terrena civitate*)... ибо иначе народ не может быть благоустроенным, даже и тот, который стремится к земному, хотя, конечно, сам по себе и он имеет меру своеобразной красоты» (Об истинной религии, XXVI, 48). Как можно увидеть, в данном случае словосочетание *civitas terrena*, которое в позднейших трактатах будет уже отчетливо сопрягаться с понятием о «граде диавола», продолжает уже выявленную нами линию описания «века сего», мироздания, в котором живет человек, как безусловно поврежденного грехом, ветхого, подверженного старению и смерти, но при всем том и причастного благу и красоте; более того, земное человеческое общество представлено в данном контексте как явление позитивное: земное государство вполне может являться благом для проживающего в нем человека. Следует также обратить внимание и на следующую важную для блаженного Августина мысль: человеческая

¹³ См.: Эриксен Т.Б. Указ. соч. С. 130, 132.

история во всех ее аспектах, в том числе и в социальном, разворачивается в рамках Божественного Промысла, управляющего всей совокупностью земного.

Тем не менее в этом трактате концепт *terrenus* носит отчетливо негативный характер: он в первую очередь связан с концепцией проклятия за преступление заповеди, испорченности и смертности мира, в котором живет человек.

Так, например, в одном из пассажей мы читаем: «А такова жизнь плотская и земная (*vita carnalis et terrena*), почему она и называется плотью и землей; и доколе она такова, доколе не освободится от того, что любит, она не получит Царства Божия. Ибо она любит то, что ниже жизни, любит тело. Она пренебрегает заповедью изрекшего: “Это ешь, а того ни касайся” (см.: Быт. 2:16–17)» (Об истинной религии, XII, 23). Таким образом, здесь мы видим четко сформированную концепцию противопоставления «земного» Царству Божию: обретение второго невозможно без преодоления первого.

Более подробно этот вопрос разбирается в XXVI и XXVII главах трактата. И если в отношении концепта *saeculum* блаженный Августин проявляет определенный оптимизм, то здесь мы можем наблюдать иного характера пассажи. В первом из них мы читаем следующее: «В состоянии этого человека, которого мы описали как ветхого, внешнего и земного, в состоянии или умеренном, или даже превышающем всякую меру рабской праведности, некоторые люди остаются целую жизнь, от рождения и до самой смерти. Некоторые же по необходимости начинают свою жизнь с этого состояния, но потом внутренне возрождаются... пока не достигнут после видимой смерти полного восстановления. Такой человек называется новым, духовным и небесным» (Об истинной религии, XXVI, 49). Из вышесказанного становится очевидным то, что здесь Аврелий Августин ставит надлежащим условие онтологического (внутреннего) преображения для достижения состояния «небесного человека».

Тем не менее, как далее продолжает епископ Гиппонийский Августин, «оба эти человека, без всякого сомнения, существуют так, что в состоянии одного из них, т. е. человека ветхого и земного, может жить человек в течение всей своей жизни, а в состоянии нового и небесного человека никто не может жить в настоящей жизни иначе, как вместе с человеком ветхим: ибо с него он по необходимости

начинает и в соединении с ним продолжает жизнь до самой видимой смерти, причем один из них слабеет, а другой преуспевает» (Об истинной религии, XXVII, 50). Как мы видим, в рамках одного и того же человека в течение жизни сосуществуют два начала, два человека — ветхий и новый, земной и небесный, которые находятся в постоянном динамическом взаимодействии и конфликте, подобно тому как два типа человеческих сообществ, два рода, род нечестивых и род преданных Богу, взаимодействуют друг с другом в рамках «века сего».

Теперь мы обратимся к более позднему трактату, «О Книге Бытия буквально» (датируемому 401—415 годами); наиболее яркой чертой этого трактата является предпринятая блаженным Августином попытка согласовать библейское учение и научные воззрения поздней античности, уникальная для латиноязычной христианской литературы этого периода¹⁴.

Первое, на что можно обратить внимание при рассмотрении контекстов из первых книг трактата, это, как мы только что указали, определенная естественнонаучная направленность значения прилагательного *terrenus*: в соответствии с античной концепцией «четырех стихий» земля представлялась как одно из начал, на основе которых возникают различные материальные формы. Так, например, в своем рассуждении на четвертый стих первой главы Книги Бытия (и отделил Бог свет от тьмы) блаженный Августин выдвигает такого рода гипотезу: «Или, возможно, кто-нибудь скажет, что тьмою Бог назвал земную и водную массу (*molem terrenam at aquosam*) до ее разделения» (О Книге Бытия буквально, I, 12). Схожие пассажи, раскрывающие естественнонаучный характер значения слова *terrenus*, мы можем найти и при дальнейшем знакомстве с текстом. Так, несколько далее мы читаем следующее: «Под именем земли мы можем разуместь уже получившую форму землю с покрывавшими ее поверхность водами» (О Книге Бытия буквально, I, 13). Точно так же и далее мы обнаружим употребление этого прилагательного в составе выдвигаемых блаженным Августином научных концепций, которые он согласовывает с библейским повествованием: «Но никто не должен понимать слова: *утвердил землю на водах* (Пс. 135:6) как указание на то, что вода — естественная подпорка для массы земли (*terreno ponderi*)» (О Книге Бытия буквально, II, 1). В схожем значении это прила-

¹⁴ См.: Эриксен Т.Б. Указ. соч. С. 234—236.

гательное будет встречаться и в дальнейших книгах трактата; так, при описании естественнонаучной концепции чувств Аврелий Августин, в частности, формулирует такую теорию: «Наконец, пятое чувство, осязание, более всего соответствует земной стихии (*terreno elemento*)» (О Книге Бытия буквально, III, 4). Схожее значение этого прилагательного мы увидим и в дальнейших пассажах, посвященных описанию и классификации животного мира (см.: О Книге Бытия буквально, III, 7–9).

Один из ключевых пассажей в естественнонаучной теории блаженного Августина, являющийся синтезом неоплатонизма, натурфилософских концепций античности и библейского учения, который мы позволим себе привести целиком, мы находим в 11-й главе второй книги трактата: «Пусть, впрочем, кто-либо не слишком догадливый не подумает, что Писание, разделяя словами материю и форму, разделяет их и по времени, как будто бы вначале была сотворена только материя, а уж потом, по истечении некоторого срока, ей была придана форма. Ту и другую Бог сотворил одновременно и произвел уже сформированную материю, и только бесформенность этой материи, как я сказал, Писание обозначает общеупотребительным названием земли или воды. Ибо земля и вода, даже и такие, какими мы их сейчас наблюдаем, гораздо ближе к безобразности, чем небесные тела. И поскольку все, что в материи имело образ, исчислением дней отсчитывается от безобразного, и из этой телесной материи, как сказано выше, сотворено небо, вид которого сильно отличается от вида земли (*cuius multum distat species a terrenis*), то оставшееся после этого в материи для образования в низшей области предметов (Писание) не сочло возможным включать в порядок сотворенных вещей словами: “Да будет”, ибо то, что осталось, уже не могло получить такого вида, какой получило небо, но низший, непрочный и близкий к безобразности» (О Книге Бытия буквально, II, 11). Здесь мы можем наблюдать характерную для философской и богословской мысли блаженного Августина концепцию христианского неоплатонизма: Бог как Основа и Источник всякого бытия является также Источником форм и материи, но при всем при том в материальной действительности существует своя иерархия причастности к Божественной реальности: небесное является более близким к ней, нежели земное, и потому в большей степени причастно к таким Божественным свойствам,

как вечность и неизменность. Следовательно, уже в этом пункте мы можем наблюдать в определенной степени «пессимистический» оттенок прилагательного *terrenus* как описывающего более низкие сферы бытия, находящиеся на нижних ступенях онтологической иерархии. Именно там, по мысли блаженного Августина, проходит граница между духовным и телесным; так, например, несколько ниже он делает следующее заявление: «Сама духовная и телесная тварь, взятая совокупно, часто называется небом и землею (*ipsa universa creatura spiritalis et corporalis saepe caelum et terra nominatur*)» (О Книге Бытия буквально, II, 13). Можно также утверждать, что именно с этого момента в трактате прилагательное *terrenus* начинает приобретать более традиционный для христианской литературы оттенок «земной как принадлежащий миру сему в отличие от Божественной реальности»: так, в II, 17 мы встречаем выражение *oculi terrenorum* («глаза обитателей земли»), а в II, 18 — *corpore terrena* («земные тела»). Таким образом, начало иерархически структурированного мироздания для блаженного Августина является также в некотором смысле и началом будущей земной истории, вызванно й грехопадением человека. Схожие представления об иерархии сотворенного бытия можно увидеть и в дальнейших пассажах, например: «Такой переход (от бесформенности к форме) потенциально присущ любой твари, за исключением, возможно, высших небесных созданий, когда, в целях восполнения красоты в низших предметах, происходит уничтожение старого и возникновение нового, как мы это видим в вещах земных (*in rebus terrenis*) и подверженных смерти» (О Книге Бытия буквально, IV, 1).

Наконец, еще одна важная составляющая концепта *terrenus*, как мы можем видеть на примере контекстов из трактата «О Книге Бытия буквально», заключается в идее поврежденности и падшести человеческой природы. Первый пример подобного употребления прилагательного *terrenus* мы находим в четвертой книге: «Мы, существа смертные и греховные, в которых тленное тело отягощает душу и земное существование (*terrena habitatio*), обременяет ум» (О Книге Бытия буквально, IV, 7). Как мы можем видеть на этом примере, «земное существование» стоит в одном семантическом ряду с понятиями греха, смерти, тленности и обремененности ума — начиная с этого момента блаженный Августин концентрируется на том аспекте «принадлежности к земному», который касается состояния мироздания после грехопадения

и в котором мы и пребываем в качестве участников человеческой истории. Тем не менее в том же самом контексте выражается и иная мысль, столь же важная для его философии и богословия: несмотря на пребывание в таком состоянии, человеческие существа могут благодаря способности умозрения приблизиться к созерцанию Творца в Его творении. Еще более ярко такая связка «принадлежности к земному» и «смертности» видна в пассаже IV, 27, где употребляется сочетание *in postra mortalitate terrena* — «в нашей земной смертности». Столь же значим в этом контексте и другой отрывок из той же книги трактата, где очевидно прослеживается четкое противопоставление «небесного» и «земного» логического порядка вещей: «Мы не должны приравнивать земной порядок вещей (*ordinem terrenam*) и временно-пространственное обращение материального света к тому духовному отечеству, где есть постоянный день в созерцании непреложной Истины» (О Книге Бытия буквально, IV, 30). Уникальное положение человека в мироздании, согласно мысли блаженного Августина, заключается в том, что он соединяет в себе оба мира: духовный и телесный, смертный и вечный, небесный и земной: «Образ небесного человека мы носим верою, уповав облечься в него по воскресении, которого чаем, а в образ земного человека (*hominis terreni*) облакаемся по самому началу человеческого рождения» (О Книге Бытия буквально, VI, 19). Именно это и позволяет человеку постоянно пребывать в диалоге с Богом, либо приближаясь к Нему, либо отдаляясь, творя таким образом известную нам человеческую историю. Тем не менее земной человек для блаженного Августина, вполне в соответствии с библейской традицией, является синонимом человека, подверженного греху, которого нам следует «совлечься» на пути к Богу, как мы видим на примере одного из контекстов, где упоминаются «гордецы, живущие по закону земного человека» (О Книге Бытия буквально, X, 8). С другой стороны, как мы могли видеть в ряде предыдущих пассажей, пребывание в состоянии земного человека является некоей заданностью, отправной точкой существования любого человека: в условиях падшести мироздания каждый человек изначально рождается в состоянии земного, но посредством веры и собственных усилий в делах веры способен стать человеком небесным.

Вместе с тем в богословской системе «христианского историзма» блаженного Августина одно из центральных мест занимает концепция Промысла Божия (*providentia*): именно через Промysl

Бог осуществляет связь с падшим в тление и смерть миром и посредством Промысла управляет им, становясь таким образом одной из сторон диалога между Творцом и творением, к которому и сводится земная история. Так, в пятой книге трактата мы неоднократно встречаем мысль о том, что Бог совершает помимо «великих и необычных» также и «земные (*terrena*) дела» (О Книге Бытия буквально, V, 20); что Промысл управляет не только «высшими областями», но также и «низшими, земными (*terrenam partem*) и воздушными» (О Книге Бытия буквально, V, 21). Наиболее подробно блаженный Августин затрагивает этот вопрос в начале восьмой книги трактата, где между прочим мы встречаем и следующий пассаж: «Во втором (действии Промысла. — Н. С.) даются, объясняются и постигаются знамения (*signa*), возделываются поля, управляются страны, развиваются науки и совершается все другое как в высшем обществе (*superna societate*), так и в обществе земном и смертном (*societate terrena atque mortali*), так что попечением этого действия Промысла обнимаются и добродетельные, и порочные» (О Книге Бытия буквально, VIII, 9). Здесь мы видим выражение еще одной центральной темы в социальной и исторической философии блаженного Августина: человеческое сообщество разделяется на два типа в зависимости от своих взаимоотношений с Богом: общество «высшее», целью которого является восстановление утраченного богообщения, и общество «земное и смертное», живущее в соответствии с законами страстей и порока, — причем оба этих сообщества в равной мере сосуществуют в рамках единого поля Божественного Промысла. При этом следует обратить внимание и на перечисление блаженным Августином объектов Божественного Промысла в рамках земного сообщества: это и любая хозяйственная деятельность, и развитие наук, и государственное управление. Таким образом, для этого духовного писателя любая человеческая деятельность, как частная, так и общественная, является предметом Божественной заботы, притом вне зависимости от того, о какого рода сообществе идет речь — о том, которое привержено Богу и Его заповедям, или же о том, которое привержено исключительно земному. Эта мысль является одной из ключевых в социально-политическом учении блаженного Августина.

Таким образом, как мы видим на примере изучения контекстов трактата «О Книге Бытия буквально», в данном труде блаженный

Августин предлагает довольно подробную картину своего понимания концепта *terrenus*, «того, что относится к земному». Как и в отношении многих других подобных концептов, мы наблюдаем соблюдение автором определенного баланса: с одной стороны, *terrenus* представляется в его трактате как нейтральное научное понятие, описывающее характеристики наблюдаемого мира; с другой стороны, *terrenus* как обозначение мира, в котором мы живем, непосредственно связано с понятием о грехопадении и, следовательно, поврежденности любой составляющей этого мира грехом, что проявляется, в первую очередь, в смертности — и противопоставляется концепту небесного, *caelestis*. Связующим «мостом» между Творцом и падшим творением служит Промысл, в рамках которого существует все «земное». При этом следует также делать определенную поправку на оптику христианского неоплатонизма, используемую блаженным Августином: земное для него является одной из ступеней в иерархии бытия. На вершине онтологической пирамиды находится Бог — Источник бытия, вечности, неизменности и бессмертия; на следующей ступени находятся создания духовные, ангельские; затем идут творения материальные, но в большей степени причастные вечности и неизменности, такие как небо, солнце и земля; на нижних ступенях пирамиды мы видим человека, с одной стороны, состоящего из материи, с другой — обладающего вечным духом; и внизу находятся состоящие исключительно из материи живые существа.

Итак, как мы видим на примере вышеприведенных контекстов, для блаженного Августина концепт *terrenus* на протяжении многих лет его творчества был весьма сложным и неоднозначным явлением, проявляющим те или иные черты в зависимости от контекста, в котором он высказывался. Так, в отчасти полемическом, отчасти катехитическом трактате «Об истинной религии» основная область применения данного концепта подсказывала скорее «пессимистическую» составляющую, в то время как в значительной степени исследовательский характер трактата «О Книге Бытия буквально» предполагал более широкий спектр его применения. Также необходимо обратить внимание и на тот факт, что в трактате «О Книге Бытия буквально» мы можем наблюдать своего рода постепенное раскрытие всех сторон концепта, начиная от натурфилософской и заканчивая социальной. Тем не менее мы не можем прийти к выводу о том, что

концепт *terrenus* в трактате «О Книге Бытия буквально» в каких-либо частях отличается или получил развитие в сравнении с трактатом «Об истинной религии» — скорее можно говорить о расширении контекста употребления, а не о каких-либо существенных внутренних изменениях.

Кроме того, на основе приведенных пассажей мы можем утверждать наличие у блаженного Августина явно выраженного параллелизма. Земной и небесный человек находятся в постоянном конфликте и взаимодействии в рамках человеческой жизни. Точно таким же образом два типа точно таких же по характеру сообществ, «родов», находятся в постоянном конфликте и взаимодействии в рамках «века сего».

Таким образом, подобно тому как жизнь, *vita*, является пространством встречи и взаимодействия небесного и земного человека, точно так же «век сей», *saeculum*, является пространством встречи и взаимодействия двух «родов», праведного и неправедного — впоследствии концепт «родов», *genera*, был расширен до концепта «градов», *civitates*.

Из этого мы можем сделать вывод, что социально-политическое учение блаженного Августина является своего рода пространственным расширением этики, сотериологии и онтологии от проблемы взаимодействия конкретной души с Богом, Источником истинных бытия, блага и истины, дарующим подверженному старости и тлению человеку спасение в вечности, до взаимодействия с Богом сообщества этих душ, где действительны те же самые истины и правила. Стало быть, мы можем смело расширять различные аспекты философии и богословия блаженного Августина до социально-политических границ.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алиева О. В. Наиболее частотные существительные из «Исповеди» в виде интерактивного облака. Из лекции «Цифровые методы для работы с античными и средневековыми текстами» // GitHub. [Электронный ресурс]. URL: <https://locusclassicus.github.io/confessiones/> (дата обращения: 30.05.2024). Загл. с экрана.
2. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1369 с.

3. Блаженный Августин. О Книге Бытия буквально // Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетей, 2000. 751 с.
4. Блаженный Августин. Творения; в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетей; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. 742 с.
5. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984. 264 с.
6. Епифанова Т.В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М.: Международный юридический ин-т, 2012. 179 с.
7. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. 264 с.
8. Попов И. В., муч. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра; Московская Духовная Академия, 2005. 776 с.
9. Степанцов С. В., Фокин А. Р. Августин Аврелий // Православная энциклопедия. Т. 1: А–Ал. / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2000. С. 93–109.
10. Трубецкой Е. Н. Философия христианской теократии в V веке: Учение блаженного Августина о граде Божием. М.: Либроком, 2021. 152 с.
11. Эриксен Т. Б. Августин. Беспокойное сердце. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 384 с.
12. A Glossary of Later Latin to 600 AD / Comp. by A. Souter. Oxford: At the Clarendon Press, 1957. 454 p.
13. Aurelii Augustini opera. Pars. IV, 1. Cura et studio Iosephi Martin // Corpus Christianorum, Series Latina, vol. XXXII. Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1957. 275 p.
14. Markus R. A. History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge: University Press, 1989. 254 p.
15. Sancti Aureli Augustini opera. Ex rec. Iosephi Zycha // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXVIII, sect. III, pars 2. Pragae: Tempsky; Vindobonae: Tempsky; Lipsiae: Freytag, 1894. 629 p.
16. Stump E., Kretzmann N. The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge: University Press, 2001. 307 p.

*Статья поступила в редакцию 02.10.2023,
одобрена после рецензирования 02.07.2024,
принята к публикации 16.07.2024.*

Article

UDC 27-1-29+929

For citation:

Samoilov N., Polokhov D., archpriest, Oskoma A. Kontsept terrenus v traktatakh blazhennogo Avgustina Avreliya «Ob istinnoy religii» i «O Knige Bytiya bukval'no» [The Concept of Terrenus in the Treatises of St. Augustine Aurelius "On True Religion" and "On the Book of Genesis Literally"] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2024. No 2 (25). pp. 11–28. DOI: 10.56621/27825884_2024_25_11

Nikolay Samoilov,

Librarian, Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian
Federation
leviafan101218@yandex.ru

Archpriest Dmitry Polokhov,

Candidate of Theology, Associate Professor,
Head of the Department of Theology,
Vice-Rector for Scientific and Theological Work,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian
Federation
polokhov@mail.ru
ORCID: 0000-0001-6605-3461

Anton Oskoma,

Head of the Department of Distance Learning,
Senior Lecturer, Department of Church History,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian
Federation
my_personal_mail_box@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6243-2007

The Concept of Terrenus in the Treatises of St. Augustine Aurelius "On True Religion" and "On the Book of Genesis Literally"

N. SAMOILOV, A. OSKOMA, archpriest D. POLOKHOV

Abstract: This article offers a contextual study of the concept of terrenus in the treatises of Blessed Aurelius Augustine "On True Religion" and "On the Book of Genesis Literally". Based on the analysis of the use of the adjective "terrenus" in the above treatises, the author concludes that, although all the basic provisions of the concept have already been set out in the treatise "On True Religion", in the treatise "On the Book of Genesis Literally" they, appearing in a new context, clarify some provisions implicitly contained already at an early stage of the development of this concept. Thus, in the socio-political theory of St. Augustine, a number of key concepts and terms are highlighted, one of the most important is the noun "civitas", which has several semantic meanings — "commune", "community" or "city", and the corresponding definitions associated with it are Dei —

"Divine", caelestis — "heavenly", or diaboli — "diabolical" and, of direct interest, terrena — "earthly".

Keywords: St. Augustine; St. Augustine of Hippo; De vera religione; De Genesi ad litteram; terrenus; this world; historical, social and political concepts of St. Augustine.

REFERENCES

1. Alieva O.V. "Naiboleye chastotnyye sushchestvitel'nyye iz «Ispovedi» v vide interaktivnogo oblaka. Iz leksii «Tsifrovyye metody dlya raboty s antichnymi i srednevekovymi tekstami»" [The most frequent nouns from the Confession in the form of an interactive cloud. From the lecture "Digital methods for working with ancient and medieval texts".] Available at: <https://locusclassicus.github.io/confessions/> (30/05/2024).
2. Bychkov V.V. (1984) "Estetika Avreliya Avgustina" [Aesthetics Aurelius Augustine]. Moscow. (In Russian).
3. Erickson T.B. (2003) "Avgustin. Bespokoynoye serdtse" [Augustine. A restless heart]. Moscow. (In Russian).
4. Epifanova T.V. (2012) "Chelovek, obshchestvo i gosudarstvo v politicheskom uchenii Avgustina Blazhennogo" [Man, society and the state in the political teaching of Augustine of Blessed]. Moscow. (In Russian).
5. Markus R.A. (1989) History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge. (In English).
6. Mayorov G.G. (1979) "Formirovaniye srednevekovoy filosofii. Latinskaya patristika" [The formation of medieval philosophy. Latin patrician]. Moscow. (In Russian).
7. Popov I.V. (2005) "Trudy po patrologii v 2 tomakh. T. 2. Lichnost' i ucheniye blazhennogo Avgustina" [Proceedings on patrology in 2 volumes. Vol. 2. The personality and teaching of St. Augustine]. Sergiev Posad. (In Russian).
8. Souter A. (comp.) (1957) A Glossary of Later Latin to 600 AD. Oxford. (In English).
9. Stepantsov S.V. Fokin A.R. (2000) "Avgustin Avreliy" [Augustine Aurelius] // "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 1. pp. 93–109. Moscow. (In Russian).
10. Stump E., Kretzmann N. (2001) The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge. (In English).

11. Trubetskoy E.N. (2021) "Filosofiya khristianskoy teokratii v V veke: Ucheniye blazhennogo Avgustina o grade Bozhiyem" [Philosophy of Christian theocracy in the 5th century: The Teaching of St. Augustine about the City of God]. Moscow. (In Russian).

*The article was submitted 02.10.2023,
approved after reviewing 02.07.2024,
accepted for publication 16.07.2024.*

Научная статья

УДК 27-31+271.2(470+571)(09)[10]

Для цитирования:

Пастухов М.В., прот. «Слово о законе и благодати»: анализ христологии литературного памятника // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 29–44.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_29

Протоиерей Максим Викторович Пастухов,

старший преподаватель кафедры богословия

Саратовской православной

духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

tut_maksim@mail.ru

«Слово о законе и благодати»: анализ христологии литературного памятника

Протоиерей М.В. ПАСТУХОВ

Аннотация: Данная статья представляет собой богословский анализ произведения «Слово о законе и благодати» через призму христологии Православной Церкви. Древнерусский памятник создан в контексте деятельности святителя Илариона Киевского по катехизации верующих и передаче основ христианского вероучения через поэтические и риторические формы. Автор произведения придает важное значение христологии как центральному элементу понимания исторического процесса. Святитель Иларион также вступает в полемику с гетеродоксальными учениями. Он подчеркивает богочеловеческую природу Спасителя и роль икономии в процессе человеческой истории, что является ключевыми темами его богословских размышлений и аргументаций. Кроме того, автор выстраивает последовательную аргументацию вокруг новозаветных сюжетов, устанавливая связь с пророчествами Ветхого Завета и историческим событием Крещения Руси. С одной стороны, святителю удалось создать оригинальную концепцию богоизбранности русского народа с апелляцией к тексту Священного Писания, с другой — передать основы православной христологии верующим Русской Церкви.

Ключевые слова: христология, сотериология, благодать, Богочеловек, история спасения, Византия, Иерусалим, Русь,

Древняя Церковь, иудеи, гностики, докетизм, несторианство, арианство, ересь.

Введение

Цель нашей статьи состоит в анализе богословской составляющей древнерусского памятника XI века — «Слова о законе и благодати» (далее — «Слово»). Однако прежде необходимо сконцентрироваться на историко-культурном контексте его написания, на тех причинах, которые, с точки зрения историков литературы, побудили митрополита Илариона написать свой труд.

«Слово» — это произведение древнерусской литературы, являющееся уникальным текстом. Автором традиционно считается митрополит Иларион Киевский (? — 1054/55), что согласуется с исследовательским взглядом А. Н. Ужанкова, который не только обосновал принадлежность текста святителю Илариону, но и показал другие произведения, вышедшие из-под руки этого русского святого¹. За авторством святителя Илариона числятся: «Слово о законе и благодати», «Молитва», «Исповедание веры», а также сочинения аскетического характера.

Из «Повести временных лет» известно, что изначально святитель Иларион был священником придворной церкви святых апостолов в княжеском селе Берестове — под Киевом, рядом с будущим Печерским монастырем. В эти годы Иларион вел суровый подвижнический образ жизни. Согласно «Повести временных лет», он вырыл себе пещеру на берегу Днепра и совершал в ней молитвенное делание. Впоследствии эту пещеру занял преподобный Антоний Печерский. От преподобного Антония митрополит Иларион принял монашеский постриг².

Святитель Иларион был хорошо образован. Знал греческий язык, разбирался в Священном Писании, а также был искусным проповедником³. Он придавал большое значение развитию письменности в Киево-Печерском монастыре. Будучи проповедником христианской

¹ См.: Ужанков А. Н. «Слово о законе и благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М., 2013. С. 9.

² Ср.: Повесть временных лет: по Лаврентьевской летописи 1377 г.: в 2 ч. Ч. 1. М.-Л., 1950. С. 104–105.

³ См.: Макарий (Веретенников), архим. Киевский митрополит Иларион (1051–1054) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2 (8). 2014. С. 102–119.

веры, митрополит Иларион писал труды апологетического характера, в которых прославлял христианство, показывал его превосходство над язычеством. Первосвятителем Русской Церкви он был недолго, около трех лет: в 1054 году отошел от управления митрополией.

Оценка церковно-политического контекста деятельности святителя Илариона позволяет определить направленность его литературных произведений. С точки зрения отечественных исследователей, в этот период князь Ярослав Владимирович пытался обособиться от греческого митрополита, который отправлялся на Русь по благословению Константинопольского Патриарха. Данное утверждение находит подтверждение в том, что святитель Иларион был хиротонисан не в Константинополе, а в Киеве⁴. В этом прослеживается антагонизм святителя по отношению к Византии. Однако один из самых крупных специалистов по «Слову» Л. Мюллер, выступая с обоснованной критикой этой теории, указывает, что «принадлежность к Православной Церкви для Илариона, несомненно, первая, самая высшая ценность, а причастность к народу и государству Руси — вторая»⁵.

Филолог и мыслитель Д. С. Лихачёв отмечает, что «первая русская летопись и “Слово” Илариона явились блестящим выражением того народно-патриотического подъема, который охватил Киевское государство в связи с общими культурными успехами Руси»⁶.

В тексте «Слова» присутствуют параллели между Иерусалимом и Византией: если первый Иерусалим был разрушен потому, что не позволял никому, кроме евреев, стать епископами, то что будет с Константинополем, если его власти не будут допускать к архиерейству никого, кроме греков? Автор подчеркивает, что в этом ракурсе: 1) Русь на самом деле является подлинно христианским государством во всех отношениях; 2) Византия не обладает правом далее иметь какой-либо суверенитет над Русью, потому что в христианской вере нет «одной» общины во главе с «одним» земным отцом.

«Слово о законе и благодати» делится на четыре части. В первой части описывается мировая история как история спасения всех людей, которая движется от ограниченности иудейского закона к христианской

⁴ См.: Турилов А.А. Иларион // Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2009. С. 123.

⁵ Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество // Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000. С. 107–108.

⁶ Лихачёв Д.С. Великое наследие: классические произведения литературы Древней Руси. М., 1979. С. 43.

благодати. Во второй части утверждается, что и недавно крещенный русский народ наконец приобщился к благодати Божией.

Третья часть прославляет «князя нашего» Владимира Святославича — правителя и хозяина земли Русской, крестившего страну. Митрополит Иларион отмечает в тексте, что за этот подвиг князь заслуживает церковного почитания, гарантирующего ему вечную память. По мнению исследователя русской письменности В. Я. Дерягина, главная идея произведения — доказать, что христианство на Руси было принято благодаря мудрости и разуму Владимира Святославича, а не под влиянием и давлением извне⁷. В четвертой части представлена молитва о благодати Божией и укреплении в вере. Некоторые исследователи считают, что название «Слово о законе и благодати» касается только первых двух (или первых трех) частей, а остальные — отдельные произведения, которые впоследствии были объединены.

Богословский анализ «Слова о законе и благодати» будет осуществлен через призму христологического учения Православной Церкви. Митрополит Иларион, как и любой епископ средневековой Руси, занимался катехизацией своей паствы и потому стремился через поэтическо-риторическую форму передать основы христианского вероучения. Мы предлагаем взгляд на труд святителя Илариона не как на политический манифест о величии святого князя Владимира, а как на богословское произведение, целью которого является наставление в христианском учении верующих людей. Христологический аспект «Слова» становится краеугольным камнем поднимаемых в нем вопросов экклезиологии, эсхатологии и триадологии, поэтому автор «Слова» выстраивает свой дискурс вокруг образов и метафор об Иисусе Христе.

Христоцентричность «Слова о законе и благодати»

Несмотря на историчность нарратива «Слова», его христоцентрично-богословскую направленность декларирует уже название произведения — «О законе, Моисеем данном, и о благодати и истине, во Иисусе Христе явившихся»⁸, которое является интертекстуальным и отсылает к библейскому источнику, а именно к Ин. 1:17: *ибо закон*

⁷ См.: Дерягин В. Я. Митрополит Иларион. Жизнь и «Слово». [Вступительная статья] // Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати. М., 2011. С. 21–29.

⁸ См.: Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати. М., 2011. С. 37. Здесь и далее цитаты из «Слова» приведены в переводе В. Я. Дерягина по настоящему изданию.

дан через Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Обратив внимание на библейский контекст этого стиха, заметим, что он увенчивает пролог, который завершается следующим, 18-м стихом, где прослеживается учение о Логосе: *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18). Начало четвертого Евангелия стало для экзегетов необычным пространством для интерпретаций.

Святитель Иларион говорит о Христе Боге — Втором Лице Пресвятой Троицы — и рассматривает жизненный путь Иисуса Христа, развивая преимущество благодати над законом. Закон дан через Моисея — избранного среди других, но все-таки человека, а благодать явлена в кенозисе Самого Бога, ставшего Человеком. О. Б. Сокурова, исследуя основные идеи в произведении митрополита Илариона, акцентировала внимание на параллели Моисей — Христос, с помощью которой автор «Слова» как бы подчеркивает исключительный статус тех, кто принял Христа и спасается Богочеловеком⁹. Поэтому уже с самого начала произведения в нем разными способами выражается учение об Иисусе Христе. На протяжении всего текста слушатель или читатель как бы исследует сюжеты Ветхого и Нового Заветов, посвященные пророчествам о Мессии и событиям Его жизни, познаёт ядро христианской керигмы и отвечает себе на вопрос о том, что Христос сделал для каждого человека и всего человечества.

В данном литературном памятнике автором прежде всего актуализируется замысел Творца, Который соизволил спасти Свой народ сначала ветхозаветным законом, а затем «Сыном Своим все народы спас, Евангелием и крещением вводя их в обновление послебвтия — в жизнь вечную»¹⁰. Сотериологическая направленность текста митрополита Илариона настолько важна, что становится его центральной темой, а по словам исследователя М. С. Возняка — задачей и предметом текста¹¹. Единородный Сын Божий взял на Себя человеческую природу, т. е. факт Боговоплощения является центральным тропом повествования. Через отрицательную форму речи (с употреблением частицы «не») митрополит Иларион доносит до читателя постулаты

⁹ См.: Сокурова О.Б. Темы и идеи «Слова о законе и благодати» в истории отечественной культуры // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия «История». 2011. № 2. С. 38–46.

¹⁰ Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 39.

¹¹ См.: Возняк М.С. История украинской литературы: в 3 т. Т. 1. Львов, 1920. С. 126–127.

православного богословия: «не видением придя на землю, но истинно, пострадав за нас плотью и до гроба, и с Собою воскресив нас»¹². В приведенной выше цитате важно отметить ересеологическую проблематику, которую затрагивает автор: «не видением придя» — это отсылка к учению докетизма, последователи которого полагали, что человеческая природа Иисуса Христа является иллюзией. Основанием для своих тезисов они считали тексты апокрифических преданий¹³. В тексте «Слова» еще два раза встречается прямая отсылка к ересям докетизма и арианства: «И не посланник (Его), не вестник, но Сам спас нас, не призрачно придя на землю, но истинно, пострадав за нас плотью до смерти и с Собою воскресив нас»¹⁴; «Совершенный человек по вочеловечению, а не призрак, но (и) совершенный Бог по Божеству, а не простой человек, явивший на земле Божественное и человеческое»¹⁵. Таким образом, пастырская необходимость защиты верующих от заблуждений в области христологии стояла на первом месте среди целей создания данного литературного памятника.

Христос как центр истории спасения

Христианству присуща иная трактовка времени по сравнению с языческим представлением, предполагающим цикличность земного существования. В противовес кругообразному восприятию новая вера представила осознание времени как прямой, имеющей в Боге свое начало и конец, а значит, появилось пространство для понимания истории. Эсхатологичность существования человека находит отражение в образе Церкви как корабля спасения, на котором совершается плавание человека к логичному завершению человеческой истории — Царству Небесному. С точки зрения христианина, все подвластно Божественному Провидению, которое ведет человека к его Творцу через Мессию. Таким образом, христологическая проблематика косвенно отсылает нас к области экклезиологии. Через Христа каждый верующий, находясь в Церкви, может прийти ко спасению. Автор «Слова» упоминает Иисуса Христа в каждой части своего произведения, чтобы подчеркнуть связь с Церковью. Крещение Руси закладывает осно-

¹² Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 39.

¹³ См.: Пономарёв А.В., Ткаченко А.А. Гностицизм // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 627.

¹⁴ Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 39.

¹⁵ Там же. С. 59.

ву для богословского построения «Слова»: именно благодаря этому событию русский народ обрел благодать и теперь может получить спасение наравне с апостолами. Митрополит Иларион воспроизводит исторический нарратив, используя библейские аллюзии: «Ведь Моисей и пророки о Христовом пришествии поведали, а Христос и апостолы его — о воскресении и будущем веке»¹⁶. Автор указывает на ориентиры, центральной, опорной точкой которых является Иисус Христос, соединивший два периода человеческой истории — ветхозаветный и новозаветный.

Здесь стоит обозначить христианское отношение к противопоставлению закон — благодать, ведь все повествование «Слова» выстраивается от этой антитезы. В Евангелии от Матфея, в рамках сюжета Нагорной проповеди, Иисус Христос говорит следующие слова: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить* (Мф. 5:17). Новое учение Спасителя должно было не разрушать прошлое, а созидать будущее с использованием ветхого закона, о чем пишет святитель Иоанн Златоуст¹⁷. Такая метаисторическая интерпретация библейского повествования позволяет автору синтезировать богословский и исторический тезисы: язычество остается в прошлом, а христианство на Руси позволяет достигнуть спасения в будущем. Для подкрепления убедительности своих тезисов автор активно использует в тексте метафоры «тьмы» ветхого закона¹⁸ и «света» — Христа/благодати¹⁹.

Непросвещенность — как языческих народов, так и иудеев — отлично раскрывается риторическими приемами митрополита Илариона. Именно с пришествия Христа в человеческий мир начинается новый этап в жизни людей: получение благодати Бога. В эту историю благодаря крещению святого князя Владимира вплетена средневековая Русь. Протоиерей Павел Ходзинский указывал, что святитель Иларион стремится вписать Русь в общий контекст всемирно-исторического развития: «Согласно “Слову”, пути домостроительства Божия ведут непосредственно к земле Русской, которая хотя и долго была духовно бесплодна, однако в то же самое

¹⁶ Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 41.

¹⁷ См.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: в 2 кн. Кн. 1. М., 2010. С. 115.

¹⁸ См.: Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 51.

¹⁹ См.: Там же. С. 54.

время явилась и новым мехом для нового вина евангельской благодати. Описанию утраты богоизбранничества ветхозаветным Израилем зеркально отвечает в “Слове” описание восприятия благодати Русью»²⁰. Языческий этап жизни славянских народов обозначен образом Моисея, а период после принятия христианства — образом благодати Иисуса Христа.

История проходила этап тени закона, однако завершалась в истине благодати. Как и апостол Павел, митрополит Иларион для иллюстрации связей между законом и благодатью выбирает ветхозаветные образы рабыни Авраама Агарь и его жены Сары — начальные библейские образы, которые были использованы апостолом Павлом в Гал. 4:22²¹.

Библейские источники этих метафорических образов, которые употребляет автор «Слова», имеют глубокий смысл. События Теофании сопровождали наиболее знаковые моменты библейской истории. Как через Неопалимую Купину Суший явился Моисею, через которого впоследствии объявил закон (см.: Исх. 3), так и у Мамврийского дуба Он приходил в виде трех Мужей к будущему отцу множества народов (см.: Быт. 17:5). Наконец, Архангел Гавриил был послан в Назарет известить Деву Марию о рождении Иисуса Христа (см.: Лк. 1:26–38).

Таким образом, эти эпизоды митрополит Иларион использует риторически, т. е. употребляет примеры из Писания, чтобы с помощью знакомых аудитории текстов сформировать богословский нарратив, который сделает его текст более удобным для понимания и запоминания. На примере различных библейских событий автор демонстрирует особую полифонию замысла Творца: «Тогда же разомкнул Бог утробу Саррину, и, зачав, родила Исаака — свободная свободного. Как посетил Бог человеческое естество, уже явилось неведомое и утаенное: и родилась Благодать — истина, а не Закон, Сын, а не раб»²². Следуя традиции типологического толкования Священного Писания, святитель видит в образе Исаака прообраз Христа.

Уместно подчеркнуть, что библейская экзегеза посредством типологии преследует цель показать единство Ветхого и Нового Заве-

²⁰ Ходзинский П.В., прот. Русская патрология, XI — начало XX века. М., 2019. С. 15.

²¹ См.: Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 42.

²² Там же. С. 45.

тов. В эпоху Древней Церкви такой подход был обусловлен необходимостью полемизировать с гностиками (например, с Маркионом), которые считали Бога Ветхого Завета злым демиургом²³. Исаака считают одним из прототипов Христа из-за эпизода с жертвоприношением. Аналогия проявилась и в топографических характеристиках (оба события происходили на горе), и в процессуальных деталях: Исаак сам нес дрова всежжения, как и Иисус — Крестное Древо, и в конечном результате Бог подарил жизнь едиnorodному сыну патриарха и воскресил Своего Единородного Сына²⁴.

Большой пир в честь отнятия от груди сына Авраама сравнивается в «Слове» с духовным пиршеством, когда благодать явилась всем людям через Крещение Господа в Иордане²⁵. Важно отметить, что об указанном ветхозаветном событии повествуется в Быт. 21:8, тогда как о Божием пире после Богоявления мы не найдем ничего в евангельских текстах, зато упоминание об откормленном теленке указывает на притчу о блудном сыне и милосердном отце.

Митрополит Иларион в своем «Слове» не проповедует от первого лица и не делится собственными толкованиями христологических основ. Он полагается на православный взгляд Церкви, сочетает отдельные члены Никео-Константинопольского Символа веры с евангельскими и святоотеческими формулами и создает ту основу, благодаря которой читатель может более качественно воспринять основы вероучения.

Христос — Бог и Человек

Исследователями предпринимались попытки продемонстрировать еретичность анализируемого памятника. Так, В.В. Колесов указывал на спорный характер богословских тезисов «Слова». Обращая внимание на уровень богословской подкованности первых христиан

²³ См.: Рогатенюк И.Ю. Маркион Синопский и вопрос соотношения Ветхого и Нового Заветов // Христианское чтение. 2019. № 3. С. 123.

²⁴ См.: Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие и Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2002. С. 702.

²⁵ «Как отнят был от груди Исаак и окреп, сотворил Авраам угощение большое, ведь отнят уж от груди Исаак, сын его. Когда Христос на земле пребывал, а Благодать еще не окрепла, еще была у груди, тридцать лет Христос в ней таился. Но как вскормилась и окрепла, явилась Благодать Божия всем людям в Иорданской реке, сотворил Бог пир большой и угощение с тельцом, упитанным от века с возлюбленным Сыном своим Иисусом Христом, созвав на единое веселье небесное и земное, совокупив воедино ангелов и людей» (Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 45, 47). Под Тельцом, «упитанным от века», подразумевается здесь Господь Иисус Христос.

на Руси, исследователь утверждал, что, как и другие языческие племена, русский народ будто бы бессознательно принял несторианскую ересь: «Они считали, что Христос — не буквально Бог, Он не рожден Богом, но Богом стал»²⁶.

Однако, полемизируя со спорным тезисом, можно указать на имеющие место в тексте «Слова» очевидные отсылки к Богочеловечеству Иисуса Христа. На существование от вечности Сына указывается с помощью библейских цитат, напрямую относящихся к прологу Евангелия от Иоанна. Название памятника является аллюзией той евангельской главы, которая начинается словами указанного пролога. После митрополит Иларион пишет о Христе: «Прежде век от Отца рожден, един и сопрестолен Отцу, единосущен, как свет солнцу; сошел на землю, посетил народ Свой, не покинув Отца, и воплотился от Девы чистой, безмужней и непорочной; вошел, как Сам (лишь) ведает, плоть воспринял и так же вышел, как и вошел. Один из Троицы в двух естествах — Божестве и человечестве»²⁷. Итак, согласно учению Церкви, отраженному в «Слове», Иисус Христос изначально является Богом: Он рожден от Отца, единосoprестолен Отцу, единосущен Ему — эти постулаты ортодоксальны, они не имеют ничего общего с триадологическими и христологическими ересями эпохи Древней Церкви.

Продолжая христологическую тему, автор «Слова» считал необходимым объяснить непостижимую природу Богочеловека, Единого в двух природах. Он привел 17 примеров из жизни Христа, где раскрывается Его человеческая природа, и сразу говорил о Его Божественности²⁸, что можно трактовать как яркое выражение халкидонского богословия.

Поэтическая форма христологической части «Слова» является монолитной цитацией, аллюзией или парафразом евангельских слов о Мессии, включенных в соответствующие богослужебные тексты, которые наиболее полно идентифицировал исследователь К. К. Акентьев²⁹. Святитель начинает каждый из примеров, меняя две фигуры

²⁶ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн. 2: Добро и Зло. СПб., 2001. С. 59.

²⁷ Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 56.

²⁸ См.: Там же. С. 59–61.

²⁹ См.: Акентьев К.К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Byzantinorossica. 2005. Т. 3. С. 130–133.

речи — «яко человек» и «яко Бог»: «Как человек во гроб положен был — и как Бог ад разрушил и души освободил»³⁰.

Митрополит Иларион таким образом выступает против ереси монофизитства и несторианства одновременно. Первое лжеучение отвергало присутствие во Иисусе Христе двух природ, второе — учило о двух природах Спасителя (Божественной и человеческой), имеющих свои собственные ипостаси³¹.

После христологических антитез в произведении с догматической точки зрения исчезает пространство для дискуссии: все богословские позиции в отношении Спасителя определены. А с точки зрения христианского нарратива тема Христа продолжена через концепцию конфронтации ветхого и нового.

Христос как Творец истории

Далее митрополит Иларион переходит к высказываниям против иудеев, среди которых Христос проявлял Свою Божию силу, исцеляя, изгоняя злых духов, воскрешая, а «они же, как злодея, мучили (Его), пригвоздив ко Кресту»³². В действиях избранного народа тоже показывается действие Провидения Бога: «Ведь пришел Спаситель, и не принят был Израилем. И, по евангельскому слову, пришел к своим, и свои Его не приняли. Язычниками же принят был»³³. Еще несколько цитат доказывают, что сбываются пророчества относительно народа Израиля, например, приводятся слова Иисуса, сказанные первосвященникам и фарисеям: *отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его* (Мф. 21:43). Изложение-объяснение Божией икономии автор продолжает повторением избранных слов из Священного Писания, например, о послании апостолов проповедовать Евангелие и крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа (см.: Мф. 28:19).

Этот широкий нарратив постепенно сужается — история локализуется в современном для митрополита Илариона культурно-историческом контексте: Господь пришел к русскому народу, чтобы его спасти, и выбрал Себе святого князя Владимира, через которого

³⁰ Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 61.

³¹ См.: Холл С. Дж. Учение и жизнь ранней Церкви. Новосибирск, 2000. С. 276.

³² Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 93.

³³ Там же. С. 95.

действовал. Параллели двух крещений — во Иордане и на Руси — не случайны. Как с Крещения Иисуса Христа начинается период Его проповеди, так и с события Крещения Руси началась новая страница для русского народа. Таинство Крещения — воплощение завета, союза с Богом, как и традиция обрезания еврейского народа, прямо связанная с обещанием Авраамового отцовства (см.: Быт. 17). Крещение стало проявлением принадлежности к избранному народу, вознося нас к достоинству сыновей и дочерей Божиих и обеспечивая сотериологическую перспективу, но вместе с тем Крещение Руси имело и конкретную культурно-политическую интерпретацию.

В самом конце повествования представлена молитва митрополита Илариона, которую обычно рассматривают как часть «Слова». Она обращена ко Христу Человеколюбцу — не к Отцу, а к Сыну, названному Владыкой, Царем и Богом³⁴. Эта молитва имеет выразительный покаянный характер, а воззванием к милосердию продолжает сотериологическую тему Доброго Пастыря, отдавшего душу за каждую овцу из своего стада. Заключительным аккордом христологической темы стало исповедание веры, где митрополит Иларион утвердил ортодоксальное учение о Пресвятой Троице, повторяя все члены Символа веры, который исповедует Православная Церковь.

Выводы

Таким образом, митрополит Иларион, проповедуя для русского народа, взялся осмысливать один из самых важных с исторической точки зрения разделов догматического богословия. Он должен был продемонстрировать православное учение, то есть показать, что исповедует истины, утвержденные на семи Вселенских Соборах, где святые отцы сформулировали основу вероучения и победили ереси арианства, монофизитства и несторианства. Наряду с раскрытием сущности православной христологии в «Слове» важен способ репрезентации учения об Иисусе Христе в тексте. Христология присутствует как прямая отсылка в названии произведения, разворачивается на протяжении всех его частей и окончательно формируется в исповедании веры. Акцентируя внимание на богочеловеческой природе Спасителя, автор через типологическое сопоставление Исаака с Иисусом

³⁴ См.: Иларион Киевский, свт. Указ. соч. С. 110.

продемонстрировал преемственность между Ветхим и Новым Заветами, указывая на последовательное явление Божественной икономии в человеческой истории.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие и Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТБИ, 2002. 784 с.
2. Акентьев К. К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // *Byzantinorossica*. 2005. Т. 3. С. 116–151.
3. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1369 с.
4. Возняк М. С. История украинской литературы: в 3 т. Т. 1. Львов: Просвіта, 1920. 344 с.
5. Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати / сост., вступ. ст., пер. В. Я. Дерягина; реконстр. древнерус. текста Л. П. Жуковской; коммент. В. Я. Дерягина, А. К. Светозарского; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. 176 с.
6. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: в 2 кн. Кн. 1. М.: Сибирская благовозвонница, 2010. 891 с.
7. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн. 2: Добро и Зло. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2001. 304 с.
8. Лихачёв Д. С. Великое наследие: классические произведения литературы Древней Руси. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1979. 368 с.
9. Макарий (Веретенников), архим. Киевский митрополит Иларион (1051–1054) // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. Вып. 2 (8). 2014. С. 102–119.
10. Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования / пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 432 с.
11. Повесть временных лет: по Лаврентьевской летописи 1377 г.: в 2 ч. Ч. 1 / пер. Д. С. Лихачёва и Б. А. Романова; подред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 405 с.
12. Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Гностицизм // *Православная энциклопедия* / под общ. ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 11. М.: Православная энциклопедия, 2006. С. 627–638.

13. Рогатенюк И. Ю. Маркион Синопский и вопрос соотношения Ветхого и Нового Заветов // Христианское чтение. 2019. № 3. С. 122–131.
14. Сокурова О. Б. Темы и идеи «Слова о законе и благодати» в истории отечественной культуры // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2011. № 2. С. 38–46.
15. Турилов А. А. Иларион // Православная энциклопедия / под общ. ред. Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 22. М.: Православная энциклопедия, 2009. С. 122–126.
16. Ужанков А. Н. «Слово о законе и благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2013. 350 с.
17. Ходзинский П. В., прот. Русская патрология, XI — начало XX века: учеб. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 80 с.
18. Холл С. Дж. Учение и жизнь ранней Церкви. Новосибирск: Посох, 2000. 320 с.

*Статья поступила в редакцию 01.04.2024,
одобрена после рецензирования 02.07.2024,
принята к публикации 16.07.2024.*

Article

UDC 27-31+271.2(470+571)(09)101

For citation:

Pastukhov M., archpriest. «Slovo o zakone i blagodati»: analiz khristologii literaturnogo pamyatnika [“Sermon on Law and Grace”: Analyzing the Christology of the Literary Monument] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2024. No 2 (25). pp. 29–44.
DOI: 10.56621/27825884_2024_25_29

Archpriest Maxim Pastukhov,

Senior Lecturer of the Department of Theology,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
tut_maksim@mail.ru

"Sermon on Law and Grace": Analyzing the Christology of the Literary Monument

Archpriest M. PASTUKHOV

Abstract: This article is a theological analysis of the work "Word on Law and Grace" through the prism of the Christology of the Orthodox Church. The Old Russian monument was created in the context of

St. Hilarion of Kiev's activity in catechizing believers and conveying the fundamentals of Christian doctrine through poetic and rhetorical forms. The author attaches importance to Christology as a central element in understanding the historical process. St. Hilarion also enters into a polemic with heterodox views. He emphasizes the divine-human nature of the Savior and the role of *oikonomia* in the process of human history, which are the key themes in his theological reflections and arguments. In addition, the author builds a coherent argumentation around New Testament subjects, establishing a connection with the prophecies of the Old Testament and the historical event of the Baptism of Rus'. On the one hand, the saint succeeded in creating an original concept of the divine election of the Russian people with an appeal to the text of Holy Scripture, and on the other hand, he succeeded in conveying the foundations of Orthodox Christology to the believers of the Russian Church.

Keywords: Christology, Soteriology, Grace, Godman, Salvation History, Byzantium, Jerusalem, Rus', Ancient Church, Jews, Gnostics, Docetism, Nestorianism, Arianism, Heresy.

REFERENCES

1. Akentyev K.K. (2005) "«Slovo o zakone i blagodati» Ilariona Kiyevskogo. Drevneyshaya versiya po spisku GIM Sin. 591" ["The Sermon on Law and Grace" by Hilarion of Kyiv. The oldest version according to the list of the State Historical Museum Sin. 591]. In: "Byzantinorossica" [Byzantinorossica]. Vol. 3. pp. 116–151. (In Russian).
2. Hall S.J. (2009) "Ucheniye i zhizn' ranney tserkvi" [Teaching and Life of the Early Church]. Novosibirsk (In Russian).
3. Khodzinsky P.V. (2019) "Russkaya patrologiya XI — nachalo XX" [Russian patrology XI — beginning of XX]. Moscow. (In Russian).
4. Kolesov V. (2001) "Drevnyaya Rus': naslediye v slove. V 5-ti knigakh. Kniga 2. Dobro i zlo" [Ancient Rus': heritage in the word. In 5 books. Book 2. Good and Evil]. Saint Petersburg. (In Russian).
5. Likhachev D.S. (1979) "Velikoye naslediye. Klassicheskiye proizvedeniya literatury Drevney Rusi" [Great Legacy. Classic works of literature of Ancient Rus']. Moscow. (In Russian).
6. Müller L. (2000) "Ponyat' Rossiyu: istoriko-kul'turnyye issledovaniya" [Understanding Russia: Historical and Cultural Studies]. Moscow. (In Russian. Trans. from German).

7. Ponomarev A.V. Tkachenko A.A. (2006) "Gnostitsizm" [Gnosticism]. In: "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 11. Moscow. pp. 627–638. (In Russian).
8. Rogatenyuk I.Yu. (2019) "Markion Sinopskiy i vopros sootnosheniya Vetkhogo i Novogo Zavetov" [Marcion of Sinope and the question of the relationship between the Old and New Testaments]. In: "Khristianskoye chteniye" [Christian Reading]. No. 3. pp. 122–131. (In Russian).
9. Sokurova O.B. (2011) "Temy i idei «Slova o zakone i blagodati» v istorii otechestvennoy kul'tury" [Themes and ideas of "The Word of Law and Grace" in the history of Russian culture]. In: "Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya" [Bulletin of St. Petersburg University. History]. No. 2. pp. 38–46. (In Russian).
10. Turilov A.A. (2009) "Ilarion" [Ilarion]. In: "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 22. Moscow. pp. 122–126. (In Russian).
11. Uzhankov A.N. (2013) "«Slovo o zakone i blagodati» i drugiye tvoreniya mitropolita Ilariona Kiyevskogo" ["The Word of Law and Grace" and other works of Metropolitan Hilarion of Kyiv]. Moscow. (In Russian).
12. Veretennikov M. (2014) "Kiyevskiy mitropolit Ilarion (1051–1054)" [Kiev Metropolitan Hilarion (1051–1054)]. In: "Vestnik Yekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii" [Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary]. Vol. 2 (8). 2014. pp. 102–119. (In Russian).

*The article was submitted 01.04.2024,
approved after reviewing 02.07.2024,
accepted for publication 16.07.2024.*

Научная статья

УДК [316.346.32-057.81:271.2-75](470+571)

Для цитирования:

Шаталов С.А., свящ. Религиозное воспитание молодежи: социальные аспекты // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2(25). С. 45–62.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_45

Священник Сергей Александрович Шаталов,

магистрант Минской духовной академии
имени святителя Кирилла, епископа Туровского,

Республика Беларусь, 220030, г. Минск,
ул. Зыбицкая, 27

spp-5@mail.ru

Религиозное воспитание молодежи: социальные аспекты

Священник С.А. ШАТАЛОВ

Аннотация: Обращение к теме религиозного воспитания молодежи сегодня очень актуально, так как Церковь является одним из социальных институтов, играющих значительную роль в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения в России. Специфической чертой сложившейся в молодежной среде ситуации является наличие большого количества крещеных, но не воцерковленных молодых людей, поэтому вопрос о работе с молодежью в сфере религиозного воспитания стоит как никогда остро.

В статье раскрыто понятие религиозного воспитания, понимаемого как единство содержания, форм и методов транслирования культурного религиозного опыта обращения человека к Богу и общения с Творцом, определены цель православного религиозного воспитания и его структура. Отмечается, что осуществление религиозного воспитания должно проводиться в двух плоскостях, так как в его основе лежат два вида законов: одни законы люди получили от Бога, другие определяются в соответствии с социальным устройством человеческого общества. Соответственно, одна из этих плоскостей носит духовно-мистический характер, вторая наделена рациональной сущностью.

Автор уточняет взаимосвязь религиозного воспитания с процессом социализации человека, раскрывает воззрения современной молодежи на религиозное воспитание, определяет особенности духовных ценностей, преобладающих в молодежной среде и оказывающих негативное влияние на становление личности. Раскрываются также

приоритетные формы и направления работы с молодежью в Русской Православной Церкви, делается акцент на значительной роли в религиозном воспитании молодежи православных молодежных организаций и объединений, созданных как по инициативе священноначалия, так и по желанию самой молодежи, уточняются особенности работы по воспитанию в духе христианских ценностей в учреждениях среднего профессионального образования. Также обозначены проблемы, возникающие в ходе религиозного воспитания молодежи.

Ключевые слова: молодежь, религиозное воспитание, православная педагогика, формирование личности, религиозная жизнь, христианские ценности.

Обращение к теме религиозного воспитания молодежи сегодня очень актуально, так как Церковь является одним из социальных институтов, играющих значительную роль в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения в нашей стране. Русская Православная Церковь за последние два десятилетия накопила опыт реализации эффективной модели конфессиональной молодежной политики¹.

Влияние Русской Православной Церкви на современное поколение молодых людей привело к тому, что многие из них считают себя носителями православия. Вместе с тем они практически не знакомы с библейской историей, никогда не интересовались историей Русской Православной Церкви, мало знают об основах православного вероучения. Они живут в стремительном ритме современной жизни, главная идея которой — гедонизм, и редко задают себе вопрос: «Ради чего жить?». Таким образом, специфичной чертой сложившейся в молодежной среде ситуации является наличие большого количества крещеных, но не воцерковленных молодых людей, поэтому проблема религиозного воспитания подрастающего поколения стоит как никогда остро.

Формирование личности, с точки зрения православной педагогики середины и конца XIX века, зависело от Церкви как основного социального института воспитания. Большинство школ создава-

¹ См.: Елишев С.О. Молодежная политика Русской Православной Церкви в Российской Федерации // Пространство и время. 2013. № 1(11). С. 117.

лось при храмах или монастырях, детей там знакомили с истиной, любовью и чистотой, учили справляться с дурными помыслами. Церковью были регламентированы нормы поведения человека на каждом возрастном этапе. От воспитанников требовалось уважать власть и авторитет, брать на себя ответственность за свои поступки.

Тема религиозного воспитания всегда интересовала русских мыслителей и педагогов. В православной традиции ему отводится фундаментальная роль, и только на его основании может быть построена эффективная система отечественного образования и воспитания. В работе А.Ф. Лосева, выдающегося отечественного философа, выделены основные маркеры религиозного воспитания. По мнению ученого, религиозное становление личности определяется семейным воспитанием и формированием привычки к религиозной жизни. Кроме того, полноценная религиозная жизнь подразумевает гармоничное развитие интеллектуальной и эмоциональной сфер, а также физическое развитие человека².

Религиозное воспитание в своей устойчивости и эффективности базируется на сакральных христианских ценностях. «В широком смысле под религиозным воспитанием понимается единство содержания, форм и методов транслирования культурного религиозного опыта обращения человека к Богу и общения с Творцом»³. Религиозное воспитание не тождественно другим типам воспитания, оно уникально по своей природе, так как только оно выстраивает ценностную систему координат человека благодаря абсолютным ориентирам, позволяющим отличить добро от зла, истину от лжи, прекрасное от безобразного. Такое воспитание призвано передать человеку опыт жизни с Богом.

О цели православного воспитания сказано, в частности, в работе протоиерея Василия Зеньковского⁴. Оно готовит человека к вечной жизни через подготовку к земной жизни. Православное религиозное воспитание имеет иерархическую структуру, так как

² См.: Лосев А.Ф. О методах религиозного воспитания // Вестник русского христианского движения. 1993. № 167. С. 63.

³ Филатов Д.Л. Молодежное служение РПЦ в XXI веке: идеологические и практические принципы // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2023. № 13(3). С. 101–105.

⁴ См.: В доме отца моего: Сборник статей о роли христианской семьи в религиозном воспитании ребенка. М., 2001. С. 87.

во главе стоит Закон Божий, и только после него следуют человеческие законы. В таком воспитании отсутствует внутренняя противоречивость. В обращении священномученика Евгения Елховского к своему сыну говорится о трех правилах человеческого поступка: соответствии Закону Божию, человеческой совести и пользе для людей⁵.

Осуществление религиозного воспитания должно проводиться в двух плоскостях, так как в его основе лежат два вида законов. Один из них люди получили от Бога, другие определяются в соответствии с социальным устройством человеческого общества. Следовательно, одна из этих плоскостей носит духовно-мистический характер, вторая наделена рациональной сущностью.

Духовно-мистический характер религиозного воспитания объясняется тем, что именно в этом контексте происходит общение человека с Богом. Духовная жизнь и особенности ее уклада для православного христианина определены Церковью. Духовная жизнь православного верующего подразумевает непосредственное участие в церковных таинствах, молитву, покаяние. В процессе религиозного воспитания человек учится испытывать благоговение перед православными святынями.

С точки зрения православия человек пришел на эту землю для того, чтобы общаться с Богом, начиная с самого рождения и до своей смерти. В этом общении происходит развитие основных сфер человеческого бытия. Каждый христианин стремится к главному событию в своей жизни — Евхаристии. Во время этого таинства происходит встреча Бога с человеком, в Святах Дарах человек принимает Господа, происходит обожение. И только в силу своей греховной природы христианин не может долго оставаться в святом состоянии, но постоянно стремится к богообщению через молитву и Евхаристию. Именно в православии дети могут принимать участие в этом таинстве, начиная практически с момента рождения. Благодаря данному факту разрешается одна из главнейших проблем любой воспитательной системы: является ли воспитание процессом подготовки ребенка к жизни или жизнью непосредственно здесь и в данный момент. С точки зрения православия,

⁵ См.: Страницы истории России в летописи одного рода: (Автобиографические записки четырех поколений русских священников), 1814—1937. М., 2004. С. 209.

ребенок представляет собой полноценную личность, обладающую всеми правами, основополагающим из которых является право на общение с Богом.

Религиозное воспитание, как и любое другое, предполагает образовательную часть, осуществление которой происходит на рациональном уровне. Это знания, которые получает воспитанник. Процесс их усвоения поддается контролю, диагностике и прогнозированию. Рациональный уровень характеризует наличие информационной составляющей, нравственного научения и деятельностного компонента. Информационная часть религиозного воспитания предполагает передачу воспитанникам знаний о Священной истории, истории Церкви, богословия, церковного искусства. Нравственное научение предполагает формирование у воспитанника христианского нрава. Реализация деятельностного компонента подразумевает, что воспитанники принимают участие в благотворительных акциях, помощи страждущим, больным, людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию.

Существует прочная взаимосвязь между религиозным воспитанием и религиозной социализацией человека. Постигая азы вероучения, человек присваивает себе его религиозные традиции, принимает его основные положения, старается следовать предписанным в нем нормам религиозной культуры. Такая духовная работа осуществляется посредством значительных умственных и волевых усилий: человек добровольно ограничивает себя, ориентируясь на религиозные правила жизнеустройства. Особые требования предъявляются к умению регулировать свои эмоции, что также требует определенных усилий воли. Таким образом, осваивая религиозные нормы и правила, христианин добровольно меняет свой образ жизни. Происходит становление нового — религиозного — мировоззрения. Обновленная мировоззренческая позиция меняет место человека в социуме, обуславливает его религиозную социализацию. Религиозная социализация представляет собой воцерковление, является важнейшим шагом в религиозном воспитании.

Преподавание основ религии в школе само по себе не приводит к религиозному воспитанию школьников. Это часть культурологического воспитания, обеспечивающая знакомство учащихся с религиозными традициями, но не гарантирующая их усвоения.

Однако этот аспект важен тем, что азы религиозной морали и ценностей становятся доступными и понятными учащимся.

Таким образом, между религиозным образованием, воспитанием и социализацией существуют очевидная разница и вместе с тем — тесная взаимосвязь и взаимообусловленность. Все три процесса способствуют передаче религиозной культуры и религиозного вероучения.

Особенно важно формирование религиозной мировоззренческой позиции у современной молодежи, так как она является опорой российской государственности. Именно молодежь сегодня рассматривается как фактор, определяющий стратегию развития нашего государства. В соответствии с Федеральным законом от 30 декабря 2020 г. № 489-ФЗ «О молодежной политике в Российской Федерации»⁶, молодежь представляет собой социально-демографическую группу лиц в возрасте от четырнадцати до тридцати пяти лет включительно.

В.А. Матвиенко, характеризуя молодежь как социально-демографическую группу, отмечает присущую ей динамичность и специфику. Религиозное воспитание молодого поколения должно строиться с учетом современных мировоззренческих идей, насаждаемых в обществе молодых людей. Молодежь, утратившая смысл жизни и не думающая о завтрашнем дне, станет для общества разрушительной силой, отрицательно влияющей на его демографию, жизнеспособность и стабильность⁷.

Обращение к этой социально-демографической группе особенно важно, так как за последнее десятилетие произошла подмена традиционных нравственных христианских ценностей европейскими псевдоценностями. Значительная часть молодежи сегодня предпочитает полноценной семье сожительство в гражданском браке. Так, С. Захаров и Е. Митрофанова установили, что многие молодые люди к двадцати пяти годам приходят к убеждению, что вступать в брачный союз не является необходимым. На рисунке 1

⁶ Федеральный закон от 30 декабря 2020 г. № 489-ФЗ «О молодежной политике в Российской Федерации» // Российская газета [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/documents/2021/01/11/molodez-dok.html> (дата обращения: 25.10.2023). Загл. с экрана.

⁷ См.: Матвиенко В.А. Основные направления молодежной политики Русской Православной Церкви в современной России // Макарьевские чтения: материалы седьмой международной конференции (21–23 ноября 2008 г.). Горно-Алтайск, 2008. С. 325–333.

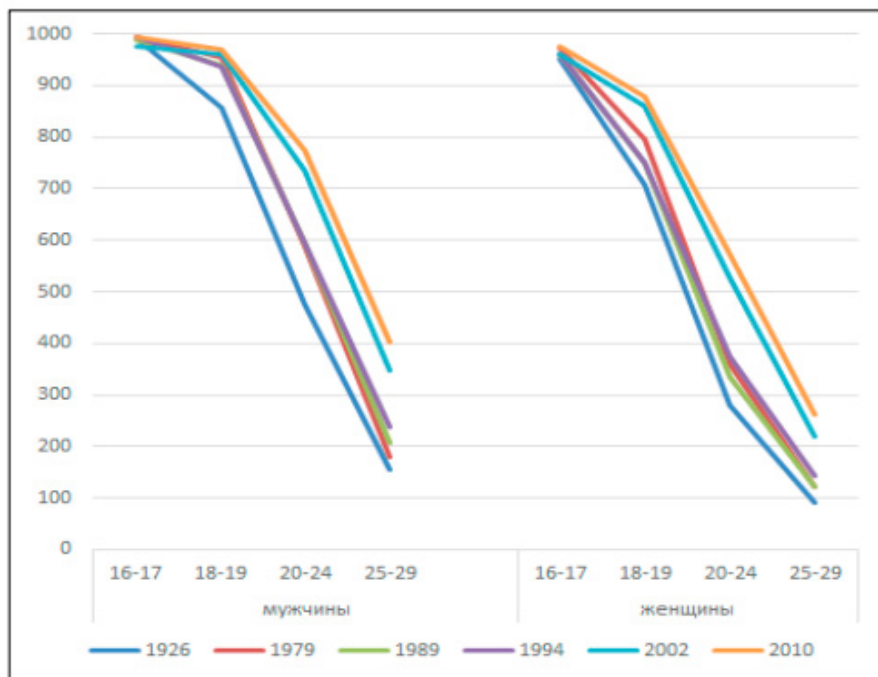


Рис. 1. Доля мужчин и женщин, не вступивших в брак до тридцати лет

представлены данные исследования авторов, свидетельствующие о том, что к тридцати годам более 40% мужчин и более чем каждая четвертая женщина все еще ни разу не состояли в браке⁸.

Также в вышеуказанном исследовании установлено, что в последние десятилетия опыт совместного проживания с партнером к двадцати пяти годам имеют более 80% женщин, однако начало совместной жизни не связано с регистрацией брака. На один зарегистрированный брак среди молодежи до двадцати лет приходится шесть пар, не регистрирующих свои отношения. Молодежь в возрасте от двадцати одного до двадцати четырех лет также предпочитает незарегистрированный союз.

⁸ См.: Захаров С., Митрофанова Е. Российская молодежь в брачно-семейном интерьере // Демоскоп Weekly. 2014. № 619–620. С. 7.

Представители современной молодежи рассматривают возможность осуществления нетрадиционных форм взаимоотношений между полами, не осуждают ЛГБТ-движение либо высказываются в его поддержку, позиционируют себя как приверженцев философии чайлдфри, не воспринимают разницу между традиционными ролями мужчины и женщины в семье и обществе. Этому способствуют активная пропаганда европейских ценностей современными медиаресурсами, навязывание либеральных идей, представляющих свободный секс, открытый гомосексуализм и половое равенство как норму жизни. У молодых людей разрушается нравственная целостность личности, духовная опустошенность ведет к душевному обнищанию. Их интересуют больше телесные потребности и удовлетворение сиюминутных материальных стремлений. Утрата нравственных ценностей ведет к деградации личности: такой человек уже не верит в добро и справедливость, не стремится искать правду и идеал, а среди новых ценностей наиболее важной считает удобную и комфортно устроенную личную жизнь⁹.

Изменить эту ситуацию способно религиозное воспитание молодежи как база, обеспечивающая единство всех поколений граждан нашей страны и формирование единого социокультурного пространства в государстве. Эффективность религиозного воспитания зависит от авторитета религиозных норм в обществе, на формирование которых и должна быть направлена деятельность воспитателей.

Опросы, проводимые среди молодежи, показывают тенденцию роста интереса к религии у многих молодых людей, которые не только акцентируют внимание на значении религии в формировании мировоззрения и личностных качеств человека, но и высказываются о необходимости усиления религиозного просвещения в молодежной среде. В исследовании И. В. Павлюткина установлено, что в возрастной группе 18–29 лет за последние 20 лет рост тех, кто относит себя к верующим, составил 7%, а снижение доли неверующих составило 13%¹⁰.

Что же касается способов религиозного воспитания современной молодежи, по мнению самих молодых людей, целесообразно

⁹ См.: Захаров С., Митрофанова Е. Указ. соч. С. 10.

¹⁰ См.: Павлюткин И. В. Динамика религиозности молодых людей в России // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 153–183. [Электронный ресурс]. URL: <https://rnsociology.ru/journal/article/2170/> (дата обращения: 15.10.2023). Загл. с экрана.

прибегнуть к преподаванию основ и истории религии в учебных заведениях, организации воскресных школ при храмах, активному продвижению религиозных идей через средства массовой информации, распространению религиозной литературы среди населения.

По мнению Ю. Белановского, молодежь сама стремится найти нравственные авторитеты, приобрести твердую внутреннюю основу, что позволяет осуществлять религиозное воспитание с опорой на эти чаяния. Только посредством приобщения к Христовой Истине можно удовлетворить духовные потребности молодых людей¹¹.

По мнению Святейшего Патриарха Кирилла, «основным направлением молодежной работы в Церкви должно стать миссионерство среди молодых людей. Это не воцерковленные молодые люди, а те, кто малорелигиозен и редко посещает церковь. Это большинство молодых людей, далеких от Церкви»¹². С его точки зрения, «работа с молодежью — одно из приоритетных направлений церковной миссии в современном мире. Каждый член Церкви — от мирянина до Патриарха — призван проявлять заботу о нравственном здоровье подрастающего поколения, о воспитании детей и молодежи в верности исконным духовным традициям нашего народа»¹³.

С заботой о духовном становлении и религиозном воспитании подрастающего поколения Русской Православной Церковью был утвержден документ «Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви»¹⁴.

Чтобы максимально охватить молодежь религиозным воспитанием с учетом возраста и досуговых предпочтений, в документе предложены различные виды религиозной деятельности с молодыми людьми. Одной из форм названы занятия по изучению Священного Писания и основных положений вероучения. Именно на таких

¹¹ См.: Белановский Ю. О миссии среди молодежи // Сайт миссионерского отдела Московской митрополии. [Электронный ресурс]. URL: <https://missia.me/2013-01-27-01-11-53/> (дата обращения: 13.10.2023). Загл. с экрана.

¹² Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М., 2009. С. 7.

¹³ Патриаршее приветствие организаторам и участникам Съезда православной молодежи Центрального федерального округа. 20 октября 2009 г. // Патриархия.ру. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/918888.html> (дата обращения: 18.10.2023). Загл. с экрана.

¹⁴ См.: Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви. М., 2014. С. 45.

занятиях молодым людям предлагается познать и принять основы христианской жизни.

Учитывая активную позицию молодежи и ее стремление к участию в масштабных мероприятиях, предлагается организовать молодежные акции, на которых проповедуются религиозные ценности. Кроме того, молодым людям нравится принимать участие в организованных Церковью поездках со сверстниками, во время которых происходит обмен опытом религиозной жизни и ознакомление с христианскими святынями, поклонение им. Узнать о том, как создать и сохранить православную семью, помогают семейные клубы. Значительным воспитательным потенциалом наделены молодежные социальные волонтерские проекты. С целью реализации творческого начала молодых людей проводятся различные епархиальные творческие фестивали. Поддержанию здорового тела и обретению крепости духа способствует организация спортивных игр, в которых принимают участие молодежные команды благочиний и приходов. Особое значение имеет работа с молодыми людьми в летних молодежных лагерях. Помимо этого молодых людей необходимо широко привлекать к участию в церковных, общественных и государственных праздниках и мероприятиях по поводу памятных дат. Делиться опытом личного общения с Богом, обсуждать проблемы сохранения христианских духовно-нравственных ценностей в современном мире можно на съездах православной молодежи и молодежных форумах. Обеспечить эффективную молодежную работу на приходах и в епархии в целом позволяет организация краткосрочных обучающих курсов и семинаров, на которых можно получить практические навыки устройства епархиальной школы православного молодежного актива. Значительным воспитательным и образовательным потенциалом обладают методические информационные материалы от Синодального отдела по делам молодежи, на основе которых молодые люди могут, в частности, получить представление о различных видах церковного служения. Церковь поощряет создание на приходах православных молодежных объединений, поддержку со стороны прихода их участия в различных конкурсах. Зарекомендовала себя также такая форма работы, как привлечение учащихся православных учебных заведений к работе в молодежной среде.

В основе работы с молодежью в Русской Православной Церкви лежат учет индивидуальных и возрастных особенностей молодых людей, опора на семью, активное вовлечение молодых прихожан в приходскую жизнь. На приходах создаются школы ремесел, ведется кружковая работа с молодежью, особенно в сфере творчества, функционируют православные клубы. Молодежь может получить на приходском уровне консультации по любым религиозным вопросам и трудным жизненным ситуациям. Учащиеся православных общеобразовательных школ, воскресных школ принимают участие в мероприятиях, посвященных православным праздникам, на которых присутствуют священники, а также учащиеся светских учебных заведений. При наличии материальной возможности при храмах выпускаются православные газеты и журналы, ориентированные на молодежь.

По мнению В.А. Смирнова, религиозное воспитание молодежи, ее привлечение в храмы и «удержание» в православной вере возможно посредством церковных, светских и инновационных форм воспитания. Использование церковных форм предполагает, что религиозное воспитание ведется посредством традиционных проповедей во время церковной службы, взаимодействия с членами семьи, воцерковленными родителями, вовлечения молодежи в крестные ходы. Использование светских форм в религиозном воспитании молодежи подразумевает организацию молодежных православных форумов, а также православных интернет-проектов. Инновационные формы религиозного воспитания предполагают синтез молодежных повседневных практик в ценностно-нормативную модель, основанную на православии. Например, во многих городах России сегодня существуют православные кафе для молодых людей¹⁵.

Привлечь к православной вере молодых людей могут только настоящие молодежные лидеры, знающие, как работать с этой аудиторией, владеющие интересными формами работы, не позволяющими утратить динамичности в общении с молодыми людьми, ввести их в состояние скуки¹⁶.

Вместе с тем Патриарх Кирилл призывает не сводить работу по религиозному воспитанию молодежи только к «галочкам»,

¹⁵ См.: Смирнов В.А. Институционализация региональной молодежной политики в условиях трансформации российского общества. Автореф. дис. ... докт. соц. наук: 22.00.04. СПб., 2011. С. 12.

¹⁶ См.: Филатов Д.Л. Указ. соч. С. 101–105.

свидетельствующим о количестве проведенных мероприятий¹⁷. Реальная воспитательная деятельность должна осуществляться с молодыми людьми в приходах, школах, высших учебных заведениях, а также в образовательных учреждениях СПО на комплексной, регулярной основе.

Например, на круглом столе «Опыт духовно-нравственного просвещения и православного образования в государственных учреждениях среднего профессионального образования», состоявшемся 26 января 2023 года в Храме Христа Спасителя города Москвы, И. А. Клименко, директор Гуманитарного колледжа имени святителя Алексия, митрополита Московского, города Тольятти, подчеркнула необходимость привлечь внимание к преподаванию в колледжах и техникумах основ православной культуры и дисциплин духовно-нравственного компонента по примеру школ и вузов России (сегодня в тридцати пяти вузах России преподается православная теология). Реализация духовно-нравственного компонента в СПО в лучшем случае происходит только во внеурочной деятельности, через разнообразные проекты и клубные формирования, что говорит о невключенности системы СПО в поле преподавания православной культуры и православного религиозного воспитания¹⁸.

Вместе с тем опыт работы Тольяттинской епархии Самарской митрополии, где создана система непрерывного православного гуманитарного образования (Православная классическая гимназия — Гуманитарный колледж имени святителя Алексия, митрополита Московского — Поволжская академия образования и искусств имени святителя Алексия), свидетельствует, что колледж может активно сотрудничать с семьями обучающихся, общественными, молодежными и религиозными организациями и создать образовательную среду, направленную на формирование общечеловеческих и духовно-нравственных ценностей, знакомство с православной культурой, формирование мировоззрения на основе христианских ценностей, включив в вариативную часть учебного плана соответствующие дисциплины.

¹⁷ См.: Патриаршее приветствие организаторам и участникам Съезда...

¹⁸ См.: Круглый стол «Опыт духовно-нравственного просвещения и православного образования в государственных учреждениях среднего профессионального образования» // Поволжская академия образования и искусств имени святителя Алексия Московского [Электронный ресурс]. URL: https://pravinst.ru/about_the_university/news/4825/ (дата обращения: 18.10.2023). Загл. с экрана.

Иеромонах Давид (Кургузов), руководитель ОРОИК Сызранской епархии, отмечает положительный опыт взаимодействия указанной епархии и государственных школ в области преподавания «Основ православной культуры» (ОПК). Сегодня ОПК в школах на территории епархии изучают 90% учеников (для сравнения — в РФ всего 42% школьников четвертых классов изучают ОПК в рамках ОРКСЭ), а в Сызранском медико-гуманитарном колледже ведется курс «Духовные основы милосердия»¹⁹.

Подводя итоги изучения вопроса религиозного воспитания молодежи, следует выделить проблемы, влияющие на эффективность реализации этого процесса.

Одной из главных проблем является недостаток обладающих соответствующей квалификацией пастырей и мирян, которые могут проводить работу по религиозному воспитанию молодых людей с учетом их возрастных особенностей и досуговых предпочтений. Подобный кадровый голод снижает эффективность этой работы как на уровне епархии, так и на уровне приходов. Представляется целесообразным сформировать в каждой епархии инфраструктуру для воспитания, возвращения молодежных лидеров и православных педагогов, основная цель деятельности которых будет состоять именно в религиозном воспитании молодежи²⁰.

Второй проблемой является допущение со стороны некоторых пастырей формального подхода, ориентированного больше на популизм и проведение отчетных мероприятий, чем на реальную кропотливую и долговременную работу по религиозному воспитанию молодежи не только на уровне прихода, но и в учебных заведениях городов и поселений. Такой поверхностный подход дезорганизует работу прихода с молодыми людьми, ведет к невниманию и пренебрежению этим важнейшим направлением деятельности Церкви.

Следует акцентировать внимание и на недостаточном материально-техническом обеспечении данного направления деятельности. Большинство приходов в нашей стране испытывают трудности при выборе направления трат ограниченных денежных средств, зачастую предпочитая провести неотложные хозяйственные

¹⁹ См.: Круглый стол «Опыт духовно-нравственного просвещения...»

²⁰ См.: Елишев С.О. Указ. соч. С. 117–124.

работы, чем организовывать работу с молодежью, в большинстве случаев очень затратную, так как любые молодежные мероприятия нуждаются в финансировании.

Таким образом, можно утверждать, что деятельность Русской Православной Церкви по религиозному воспитанию молодежи является целенаправленной и систематичной, озаменована положительными промежуточными результатами и обладает большим потенциалом. Взаимодействие с государственными органами и общественными структурами усиливает ее эффективность, о чем свидетельствуют опросы молодых людей, которые все больше доверяют Русской Православной Церкви и выбирают православные нравственные ценности как ориентир своего жизненного пути.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Белановский Ю. О миссии среди молодежи // Сайт миссионерского отдела Московской митрополии [Электронный ресурс]. URL: <https://missia.me/2013-01-27-01-11-53/> (дата обращения: 13.10.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
2. В доме отца моего: Сборник статей о роли христианской семьи в религиозном воспитании ребенка / сост. А. Рогозянский. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках; Северная Обитель, 2001. 301 с. (Серия «Педагогическая классика»).
3. Елишев С. О. Молодежная политика Русской Православной Церкви в Российской Федерации // Пространство и время. 2013. № 1 (11). С. 117–124.
4. Захаров С., Митрофанова Е. Российская молодежь в брачно-семейном интерьере // Демоскоп Weekly. 2014. № 619–620. С. 1–23.
5. Круглый стол «Опыт духовно-нравственного просвещения и православного образования в государственных учреждениях среднего профессионального образования» // Поволжская академия образования и искусств имени святителя Алексия Московского [Электронный ресурс]. URL: https://pravinst.ru/about_the_university/news/4825/ (дата обращения: 18.10.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
6. Лосев А. Ф. О методах религиозного воспитания / публ. и коммент. А. А. Тахо-Годи // Вестник русского христианского движения. 1993. № 167. С. 63–87.

7. Матвиенко В. А. Основные направления молодежной политики Русской Православной Церкви в современной России // Макарьевские чтения: материалы седьмой международной конференции (21–23 ноября 2008 г.). Горно-Алтайск: ГАГУ, 2008. С. 325–333.
8. Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви. М.: Центр православных молодежных программ во имя святого Георгия Победоносца, 2014. 68 с.
9. Павлюткин И. В. Динамика религиозности молодых людей в России // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6. № 3. С. 153–183. [Электронный ресурс]. URL: <https://rrsociology.ru/journal/article/2170/> (дата обращения: 15.10.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
10. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. М.: Даниловский благовестник, 2009. 208 с.
11. Патриаршее приветствие организаторам и участникам Съезда православной молодежи Центрального федерального округа 20 октября 2009 г. // Патриархия.ru. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/918888.html> (дата обращения: 18.10.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
12. Смирнов В. А. Институционализация региональной молодежной политики в условиях трансформации российского общества. Автореф. дис. ... докт. соц. наук: 22.00.04. СПб., 2011. 47 с.
13. Страницы истории России в летописи одного рода: (Автобиографические записки четырех поколений русских священников), 1814–1937 / сост., подгот. комментарии Л. П. Соколова-Ковальчук. М.: Отчий дом, 2004. 774 с.
14. Федеральный закон от 30 декабря 2020 г. № 489-ФЗ «О молодежной политике в Российской Федерации» // Российская газета [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/documents/2021/01/11/molodez-dok.html> (дата обращения: 25.10.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
15. Филатов Д. Л. Молодежное служение РПЦ в XXI веке: идеологические и практические принципы // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2023. № 13 (3). С. 101–105. DOI: 10.26794/2226-7867-2023-13-3-101-105

*Статья поступила в редакцию 30.10.2023,
одобрена после рецензирования 21.05.2024,
принята к публикации 16.07.2024.*

Article

UDC [316.346.32-057.81:271.2-75](470+571)

For citation:

Shatalov S., priest. Religioznoye vospitaniye molodezhi: sotsial'nyye aspekty [Religious Upbringing of Youth: Social Aspects] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2024. No 2 (25). pp. 45–62.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_45

Priest Sergei Shatalov,

Student of Master's course,

Minsk Theological Academy

named after St. Cyril, Bishop of Turov,

27 Zybetskaya str., Minsk, 220030, Republic of Belarus

spp-5@mail.ru

Religious Upbringing of Youth: Social Aspects

Priest S. SHATALOV

Abstract: Addressing the topic of religious upbringing of youth today is very relevant, since religion is one of the social institutions that plays a significant role in the spiritual and moral education of the younger generation in our country. The specificity of the current situation among young people is the presence of a large number of baptized young people, but not churchgoers, so working with young people in the field of religious upbringing is more pressing than ever.

The article reveals the concept of religious upbringing, understood as the unity of content, forms and methods of transmitting the cultural religious experience of a person's conversion to God and communication with the Creator, and highlights the purpose of Orthodox religious upbringing and its structure. The implementation of religious upbringing should be carried out on two levels, since it is based on two types of laws. The first of them was received by people from God, the second one is determined in accordance with the social structure of human society. Therefore, one of these planes is of a spiritual and mystical nature, the second one is endowed with a rational essence.

The relationship between religious upbringing and the process of human socialization has been clarified. The views of modern youth on religious upbringing are revealed, the features of spiritual values that prevail among young people and have a negative impact on the development of personality are clarified. The author reveals the priority forms and directions of work with young people within the Russian Orthodox Church, focuses on the significant role in the religious upbringing of

young people played by Orthodox youth organizations and associations created on the initiative of both the Russian Orthodox Church and the youth themselves, and clarifies the features of work on religious upbringing in secondary vocational institutions. The problems that arise in the process of the religious upbringing of young people are also identified.

Keywords: youth, religious upbringing, Orthodox pedagogy, personality formation, religious life, Christian values.

REFERENCES

1. Belanovsky Yu. "O missii sredi molodezhi" [About the mission among youth]. Available at: [https://missia.me/2013-01-27-01-11-53/\(10/13/2023\)](https://missia.me/2013-01-27-01-11-53/(10/13/2023)). (In Russian).
2. Elishev S.O. (2013) "Molodezhnaya politika Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v Rossiyskoy Federatsii" [Youth policy of the Russian Orthodox Church in the Russian Federation]. In: "Prostranstvo i vremya" [Space and time]. No. 1(11). pp. 117–124. (In Russian).
3. Filatov D.L. (2023) "Molodezhnoye sluzheniye RPTS v XXI veke: ideologicheskiye i prakticheskiye printsipy" [Youth ministry of the Russian Orthodox Church in the 21st century: ideological and practical principles]. In: "Gumanitarnyye nauki. Vestnik Finansovogo universiteta" [Humanities. Bulletin of the Financial University]. No. 13 (3). pp. 101–105. (In Russian). DOI: 10.26794/2226-7867-2023-13-3-101-105
4. Losev A.F. "O metodakh religioznogo vospitaniya" [About methods of religious education]. In: "Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya" [Bulletin of the Russian Christian Movement]. 1993. No. 167. pp. 63–87. (In Russian).
5. Matvienko V.A. (2008) "Osnovnyye napravleniya molodezhnoy politiki Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v sovremennoy Rossii" [The main directions of the youth policy of the Russian Orthodox Church in modern Russia]. In: "Makar'yevskkiye chteniya: materialy sed'moy mezhdunarodnoy konferentsii (21–23 noyabrya 2008 g.)" [Makaryevsky readings: materials of the seventh international conference (November 21–23, 2008)]. Gorno-Altaysk. pp. 325–333. (In Russian).
6. Pavlyutkin I.V. (2020) "Dinamika religioznosti molodykh lyudey v Rossii" [Dynamics of religiosity of young people in Russia]. In: "Nauchnyy rezul'tat. Sotsiologiya i upravleniye" [Scientific result. Sociology and management]. Vol. 6. No. 3. pp. 153–183. Available

at: URL: <https://rrsociology.ru/journal/article/2170/> (10/15/2023). (In Russian).

7. Rogozyansky A. (comp.) (2001) "V dome ottsa moyego: Sbornik statey o roli khristianskoy sem'i v religioznom vospitanii rebenka" [In my father's house: Collection of articles on the role of the Christian family in the religious education of a child]. Moscow. (In Russian).
8. Zakharov S., Mitrofanova E. (2014) "Rossiyskaya molodezh' v brachno-semeynom inter'yere" [Russian youth in the marriage and family interior]. In: "Demoskop Weekly" [Demoscope Weekly]. No. 619–620. pp. 1–23. (In Russian).

*The article was submitted 30.10.2023,
approved after reviewing 21.05.2024,
accepted for publication 16.07.2024.*

Раздел II. ИСТОРИЯ

Научная статья

УДК 271.2(470+571)[18/19]

Для цитирования:

Соловьев П.К. Из раскола в единоверие: мотивация религиозного выбора старообрядцев во второй половине XIX — начале XX века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 63–78.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_63

Соловьев Павел Константинович,

соискатель ученой степени кандидата исторических наук
Саратовского национального исследовательского
государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410012, г. Саратов,
ул. Астраханская, 83
solovjev.pasha2014@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-2258-1331

Из раскола в единоверие: мотивация религиозного выбора старообрядцев во второй половине XIX — начале XX века

П.К. СОЛОВЬЕВ

Аннотация: В исследовании рассматриваются основные аспекты старообрядческой полемики с единоверием во второй половине XIX — начале XX века. Главным содержанием работы является анализ религиозной мотивации тех старообрядцев-раскольников, которые приняли решение присоединиться к Русской Православной Церкви на условиях правил московского митрополита Платона (Левшина). В число важнейших причин, определявших конфессиональный выбор единоверцев, входили возможность канонического единства и литургического общения с Церковью при сохранении своего традиционного религиозного уклада, ущербность их священнической иерархии или ее полное отсутствие, а также деформация дониконовской обрядности и отсутствие sacramentalного содержания богослужения в старообрядческих соглашениях. В качестве источников в статье были использованы архивные документы, материалы миссионерской литературы Русской Православной Церкви и церковных периодических изданий.

Ключевые слова: единоверие, правила митрополита Платона (Левшина), старообрядчество, раскол, история Русской Православной Церкви.

Внутриконфессиональная идентичность единоверцев как особой группы Русской Православной Церкви и религиозно-бытовое мировоззрение православного старообрядчества складывались в XIX — начале XX столетия в сложных условиях взаимодействия с раскольническим старообрядчеством с одной стороны и с общеправославным духовенством и простыми мирянами — с другой. Формирование самосознания единоверцев протекало в непростой психологической обстановке недоверия и подчас нескрываемой враждебности конфессионального окружения. Для части «новообрядного» духовенства единоверцы оставались потенциальными раскольниками, принявшими правила московского митрополита Платона (Левшина), чтобы сохранить свою приверженность старому обряду, а на самом деле — не оставшими «в душе своей от ухищрений раскольнических»¹.

Соответственно, и многие не присоединившиеся старообрядцы воспринимали правила митрополита Платона (Левшина) как «обман для простячков»², за которым следуют отречение от «старой веры» и переход на сторону «никониан». Альтернативой принудительному переходу в единоверие мог быть только религиозный ригоризм, подразумевающий принятие страданий и даже мученичества в случае неизбежности: «терпеть, чтобы пришлось, равнодушно и самые наказания за Христа и древнюю веру»³. Добровольное воссоединение с Церковью на условиях единоверия оценивалось в старообрядческой среде исключительно в негативном свете, как вероотступничество.

Между тем российское старообрядчество никогда на всем протяжении своего существования не представляло собой единое целое. Уже к концу XVII — началу XVIII века оно разделилось на два основных течения — поповщину и беспоповщину, которые вели между собой перманентную дискуссию по целому ряду экклезиологических, сакраментологических, богослужебных, церковно-уставных (обрядовых) и других вопросов, актуальных для «древлеправославного» богословия. В свою очередь, крупнейшие старообрядческие согласия дробились на толки, имевшие довольно серьезные различия

¹ Записи священником церкви с. Балаково А. Давыдовым в духовные росписи церкви православных прихожан // Центральный государственный архив Самарской области (далее — ЦГАСО). Ф. 356. Оп. 1. Д. 99. Л. 1–2.

² Шалкинский П., свящ. Автобиография, жизнь в расколе и православии и деятельность епархиального миссионера, священника Павла Шалкинского. Саратов, 1892. С. 15.

³ Рапорт священника Самарской единоверческой церкви Кустова, о совращении раскольниками монахами Темниковыми, единоверцев Самарской епархии, в раскол // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 782. Л. 2.

в религиозном мировоззрении и богослужебной практике; между ними шла постоянная полемика и имела место взаимная миссионерская деятельность⁴. Тем не менее каждая конфессиональная группа объявляла себя «истинной Церковью» и «хранительницей древнего православия». Внешняя рамка, которая придавала старообрядчеству вид монолитного феномена, была основана на следующих аспектах: абсолютное неприятие книжной и обрядовой «справы» московского Патриарха Никона (Минина), признание исключительной каноничности дониконовской богослужебной и религиозной литературы и обрядности, а также непримиримый антагонизм в отношении «господствующей» Церкви, которую они прямо называли «еретической», отпавшей от православия.

В связи с вышеизложенным воссоединение с «никонианством» даже на условиях единоверия, когда новообращенным разрешалось дониконовское богослужение, воспринималось в расколе крайне болезненно. Большое впечатление на всех старообрядцев Российской империи во второй половине 1860-х годов оказал переход в единоверие ряда видных старообрядческих архиереев Белокриницкой иерархии — епископа Браиловского Онуфрия (Парусова), епископа Коломенского Пафнутия (Овчинникова), епископа Тульчинского Иустина (Игнатьева) и многих других⁵. Единоверец из села Балаково Самарской губернии С.Е. Слезкин впоследствии так описывал свое эмоциональное состояние при получении этого известия (на момент события он еще был адептом Белокриницкого согласия): «Я злился, досадовал на них за их измену мн.<имому> старообрядчеству, так что, случись это присоединение их в Балакове, или где-нибудь неподалеку от него, я не преминул бы явиться к ним и наказать много колкостей и оскорбительных слов. Моя ревность о древнем благочестии, ревность слепая и безотчетная, делала меня каким-то фанатиком, неспособным к рассуждению, мысли»⁶.

Особо эмоциональные характеристики старообрядческие начетчики в своей полемике с Церковью применяли к единоверческим

⁴ См.: Крахмальников А.П. Сочинения староверов белокриницкого согласия (1846–62 гг.). М., 2012. С. 83–188.

⁵ См.: Субботин Н.С. Двадцатипятилетие присоединения к Церкви раскольниковских епископов и других членов Белокриницкой иерархии. М., 1890. С. 1–2.

⁶ Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина о его жизни в расколе, бегстве за границу и обращении в православную церковь // Истина. 1883. Кн. 85. С. 69.

миссионерам и священникам. Поморский наставник и миссионер Д. В. Батов в конце XIX — начале XX века на протяжении десятилетий полемизировал на страницах рукописных и печатных изданий с тульским единоверческим священником Дометием Холоповым (в прошлом членом Поморского согласия), называя его «вероизменником», «путеводителем старообрядческой унии» и отмечая его «злоростную энергию» в «лжесловных и клеветнических» обличениях старообрядческого раскола, «обезображенных хаосом... деспотического насилия»⁷. То же отношение демонстрировал Д. В. Батов к другому известному миссионеру-единоверцу В. Н. Колесову, «уклонившемуся в единоверие» из Поморского согласия, высокопарно именуя его «вероотступным святоротником»⁸.

Однако одним только негативным полемическим порицанием единоверия дело не ограничивалось. В 1850—1860-х годах, в период распространения единоверия на Иргизе, были отмечены неоднократные случаи нападения на единоверцев со стороны раскольников, особенно часто это происходило в селе Криволучье Николаевского уезда Самарской губернии. Старообрядцы таким образом, сами того не замечая, из позиции гонимых переходили в разряд гонителей. Криволучский священник Феодор Таганцев, говоря о массовых избиениях раскольниками своих прихожан, отмечал, что единоверцев часто бьют только за то, что они «обратились к Церкви»⁹. Один из лидеров местного раскола крестьянин И. Я. Севостьянов однажды заявил священнику, что прихожане единоверческой Ильинской церкви «все негодяи», а его самого «страмил непристойными словами»¹⁰.

Негативная позиция невольно проявлялась даже в тех случаях, когда старообрядцы пытались вновь соблазнить в раскол единоверцев, пользующихся авторитетом в своей среде. В 1885 году белокриницкий начетчик К. А. Перетрухин с миссионерской целью пригласил в Черемшанский старообрядческий монастырь в Хвалынском уезде Саратовской губернии видного единоверческого деятеля из Никола-

⁷ Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук. СПб., 2012. С. 189.

⁸ Там же. С. 40.

⁹ См.: Соловьев П. К. «Раскольники криволучские больше всех употребляют насилия...»: о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850—1860-е годы) // Известия Саратовского университета: Новая серия. Серия История. Международные отношения. 2022. № 22. С. 234—242.

¹⁰ Материалы по делу об удержании слободы Криволучской Николаевского уезда от причинения обид священнику той слободы Таганцеву и прихожанам, о перемещении священника Таганцева в село Красный Яр // ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 1531. Л. 2.

евского уезда Ф.Л. Волгина. Однако торжественное богослужение в местной молельне, которое совершали два старообрядческих архиерея — саратовский епископ Амвросий (Гераськов) и казанский архиепископ Пафнутий (Шикин), было «с диким бешенством» прервано настоятельницей монастыря игуменией Фелицатой (Феклой Толстиковой). Она опознала в Волгине давнего противника раскола (за несколько лет до этого тот сообщал полиции о противозаконной деятельности настоятельницы): «Ах ты, богоотступник! Ты зачем сюда пришел, или опять хочешь доносить полиции на нас! Нет, теперь мы никого не боимся, что хотим, то и делаем...». Волгин, обескураженный таким развитием событий, «осмотревшись кругом, сказал: “Будьте вы прокляты и с вашей самодельной австрийской иерархией!” Плюнул и пошел вон из молельни»¹¹. Когда миссионерские методы не имели своего действия, раскольники прибегали к простому подкупу: в 1866 году того же Ф.Л. Волгина, во время его служения причетником единоверческой церкви села Балаково, некий донской казак-старообрядец Иван Никулин пытался вновь переманить в раскол «за большие деньги»¹².

Уставщик белокрыницкой молельни в селе Балаково С.Е. Слезин в 1871 году открыто заявил перед общиной о своем решении перейти в единоверие. О реакции местных старообрядцев он пишет: «стали обо мне говорить, что я “объеретичился”, пропал душой и телом, иду прямо в ад к сатане и пр. и пр. На меня стали смотреть иначе, с недоверием, многие вместо того, чтобы узнать от меня причины, побудившие меня оставить мн.<нимое> старообрядчество, просто стали ругать меня, называя “изменником святоотеческой веры”, антихристом и т.д. Никто не хотел и не желал вступить со мною в беседе, а только одно — ругали, поносили и злословили меня всячески»¹³.

Переход в единоверие нередко сопровождался драматическими семейными коллизиями и весьма часто означал для бывшего раскольника разрыв дружеских и деловых отношений с членами своей старообрядческой общины. Священник Дометий Холопов вспоминал, что когда он в 1884 году стал единоверцем, его общинники тотчас по его присоединении забрали у него «все свои книги, иконы,

¹¹ В мире раскола // Истина. 1886. Кн. 107. С. 48–49.

¹² Соловьев П. К. История православных храмов г. Балаково (1762–1917). Саратов, 2020. С. 179.

¹³ Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина... С. 84–85.

лестовки и подручники», и он был вынужден переехать на родину к родственникам в город Новоузенск. Местные поморцы «восстали» на его брата за то, что он принял его и тем самым «осквернил» свой дом: «Восстановили против меня его жену, между нами пошла неприятность, ссоры из-за смешения чашек»¹⁴ (т.е. с точки зрения родственников-поморцев Холопов вместе с семьей стал ритуально нечистым, и ему с его домашними выделялась за столом отдельная посуда).

Учитывая такое отношение, весьма интересным представляется выяснить мотивацию обращения старообрядцев из раскола в единоверие. Религиозный выбор раскольника не всегда был прямым следствием деятельности православной миссии, являясь порой субъективным решением, принятым в результате длительного интеллектуального поиска. Как правило, такой путь в единоверие был свойственен старообрядческим книжникам, наставникам и начетчикам, хорошо разбиравшимся в дониконовской религиозной литературе и богослужебном уставе.

Примечательно, что у старообрядческих начетчиков отсутствовала критика единоверия по существу, и это неудивительно, поскольку по своим имманентным признакам оно являлось одним из «отделов» российского старообрядчества. Единственным «грехом» единоверия можно было назвать переход в стан «никонианства». Поэтому центр тяжести своей полемики с единоверием старообрядческие начетчики переносили на «господствующую» Церковь.

«Клятвы» (анафемы, «проклятия») Большого Московского Собора 1667 года стали общим местом в полемике старообрядцев с православными миссионерами. В споре с единоверцами эта тема приобретала особое звучание: по логике раскольников, единоверцы как приверженцы дониконовского церковного устава также находились под «клятвами»: «Российская Церковь старые обряды ненавидит и считает горше еретических; клянёт их разными клятвами <...> а вы держите старые обряды, в которых большая разница с нею»¹⁵. Опровержение этого аргумента содержится в первом правиле митрополита Платона, начинается оно со слов «от клятв, прежде на них

¹⁴ Холопов Д., священник. Моя жизнь в расколе, обращение в православную церковь и деятельность на пользу православия // Миссионерское обозрение. 1904. № 14. С. 534–535.

¹⁵ Письма о раздоре. Псков, 1874. С. 5.

возложенных, разрешить, ибо хотя церковь на них оныя возложила праведно, что они и сами признают, почитая ими себя связанных, и от оных просят разрешения... и не должна более теми клятвами их совесть быть отягощаема...»¹⁶. Причем над принимаемым в единоверие старообрядцем епископом или священником читалась особая разрешительная молитва¹⁷. Во избежание некорректных интерпретаций раскольниками этого правила митрополита Платона его официальная трактовка неоднократно публиковалась и в трудах авторитетных церковных иерархов, и в миссионерских изданиях Русской Православной Церкви¹⁸.

Одновременное использование разных обрядовых традиций уже имело место в истории Вселенской Православной Церкви и Русской Православной Церкви, на что единоверцы указывали своим оппонентам. В 1888 году священник Афанасий Давыдов обращал внимание на этот факт в одной из бесед со старообрядцами села Балаково, полагая, что «различные нравы, различные ради диалектов и свои природные привычки» в Поместных Церквях могут быть при условии веры «на основании Апостол и пророк <в> единого Христа», наличии семи церковных таинств, необходимых для спасения, и «хриstopреданного священства в соединении со всею Вселенской Церковью. <...> Во времена Св. Апостолов разнovidны по обрядам существовали 2 Церкви: иудейская с обрезанием, языческая без обрезания, имеющая распри между собою, распри об обрезании и прочих обычаях иудейских... Были различные обряды в 4-м столетии, назывались по именам трех святителей: василианами, григорианами и иоанианами имели между собою христиан распри о святительских обычаях. Примечательно тому времени, в киевской и московской церкви был неодинаковый обряд при первых пяти московских патриархах и в настоящее время существует в православии и единоверии, служат литургию на пяти просфорин и седми просфорин, ходят надесно и по солнцу, знаменуются триперстно и двуперстно, ибо из исторических церковных книг известно, что некоторые обычаи в различных местах и церквах были

¹⁶ Цит. по: Кауркин Р., Павлова О. Единоверие в России: от зарождения идеи до начала XX века. СПб., 2023. С. 82.

¹⁷ См.: Там же.

¹⁸ См.: Изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 г. синодального члена, Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского. М., 1855. С. 1–7; Александров Д., свящ. О клятвах Соборов 1656, 1666–1667 гг. и об единоверии. Самара, 1901. С. 3–142.

и бывают изменяемы, но единство веры и единомыслие в догматах остаются неизменными»¹⁹.

Другим серьезным аргументом для дискредитации «господствующей» Церкви в глазах единоверцев считалось ее сравнение с Католической: «Чем ваша православная церковь разнствует от римской?»²⁰. И в качестве доказательства «еретичества французского» Русской Православной Церкви приводились крещение обливанием, «непогрешительное брадобритие», иконы «по французской моде». Очевидно, что в такого рода старообрядческой аргументации второстепенным обрядовым и культурно-бытовым явлениям придавалось догматическое значение. Впрочем, более образованные начетчики пытались обосновать «еретичество» конкретными примерами. Будущий единоверческий священник и священномученик Иоанн Заседателев в период своих религиозных исканий — после того как пришел к выводу, что вероучение «господствующей» Церкви ничем не отличается от догматических истин дониконовской «Церкви пяти Патриархов», — обратился к известному белокрыницкому миссионеру Клименту Перетрухину с вопросом о «греко-российской ереси». Тот обвинял Церковь в том, что «она имеет ереси подобные арианским»²¹. «Я еще спросил: “Значит все мы, старообрядцы, отделились от Грекороссийской Церкви потому, что увидели в ней арианскую ересь?” Перетрухин ответил: “Да, поэтому и отделились!” Я еще спросил: “В какой же книге свидетельствуется, что Грекороссийская Церковь приняла арианскую ересь?” Перетрухин ответил: “В книге никонианского учителя Димитрия Ростовского”. Я сказал: “Нет, друг любезный! Когда мы, старообрядцы, отделились от Грекороссийской Церкви, в это время еще не было святителя Димитрия Ростовского, он жил спустя много времени после соборов 1666–1667 годов. Поэтому, если бы в его книге и была арианская ересь, что также не правда, не из-за нее мы отделились от Церкви. Итак, ваши доказательства против Грекороссийской Церкви одни только вымыслы и клевета”»²².

Как ни парадоксально, в формировании мотивации старообрядцев на пути обращения в единоверие решение обрядовых вопросов

¹⁹ [О присоединениях к единоверию] // Филиал Государственного архива Саратовской области в городе Пугачёве. Ф. 22. Оп. 1. Д. 208. Л. 6/н.

²⁰ Письма о раздоре. С. 4–5.

²¹ Заседателев И., свящ. Рассказ о моем пребывании в расколе и обращении из раскола. М., 1890. С. 9.

²² Там же.

отнюдь не всегда находилось на первом месте. Представляется, что главной проблемой богословия раскола был вопрос об истинной Церкви, на который интеллектуалы разных старообрядческих согласий не могли дать удовлетворительного ответа. Более чем полуторавековое отсутствие епископата у беглопоповства и сомнительное с точки зрения церковных канонов «восстановление» трехчинной священнической иерархии в Белокриницком согласии порождали серьезные сомнения раскольника в том, что в старообрядческом сообществе, независимо от толка, сохраняется присутствие истинной Церкви. «Наша мнимая старообрядческая церковь не имела у себя почти 200 лет епископа, без которого Церковь Христова не может ни одного дня. В течение этих 200 лет наша Церковь, управлявшаяся одними только беглыми попами, откуда брала себе св. миро, св. антиминсы, и кто все оное освящал без епископа?»²³. Это очень важный догматический аспект ортодоксального понимания апостольского свойства Церкви, которая посредством епископата «непрерывно и неизменно сохраняет от апостолов и учение, и преемство даров Святого Духа через священное рукоположение»²⁴.

Неспособность старообрядческой мысли решить экклезиологическую проблему ущербной неполноты священнической иерархии беглопоповства и исторической дискретности белокриницкого епископата стала причиной перехода в единоверие целого ряда авторитетных представителей старообрядчества Самарской губернии: Мины Корнеева, Семена Слезина, старообрядческих священников Дометия Холопова, Иоанна Заседателя, Никанора Арюткина и других. В Оренбургской губернии в 1867 году на том же основании обратились в единоверие 20 казаков во главе с урядником Яковом Кошечкиным: «Мы... для исправления духовных нужд принимали беглое священство от православной Церкви, которое ради вин своих и корыстолюбия отлучалось и бегало от своих законных епископов... Мы обрадовались было появлению австрийской буковинской иерархии со своими епископами, но, узнавши подробно, что оно от такого же корня произошло, как и православное беглое духовенство, отделяющее себя от единства веры, и суть

²³ Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина... С. 73–74.

²⁴ Там же.

телесна — Духа Святаго не имуща, мы с грустью в душе отвернулись от них»²⁵.

Белокриницкий священноиерей из села Озинки Николаевского уезда Самарской губернии Никанор Арюткин обратился в единоверие после встречи со своим знакомым из беспоповского согласия. Между ними, как обычно, началась дискуссия об истинной Церкви: представлена ли она в согласии «австрийцев» или же находится в обществе беспоповцев. Арюткину удалось доказать собеседнику, что истинная Церковь — в том религиозном сообществе, где сохраняется православная вера, совершаются семь таинств, существует трехчинная иерархия, имеющая апостольское преемство. Беспоповец, согласившись с аргументами оппонента, в то же время возразил, что Белокриницкое согласие в этом случае также не имеет права называться истинной Церковью, поскольку «австрийская» священническая иерархия не имеет апостольского преемства, беря свое начало от боснийского епископа Амвросия (Папагеоргопулоса). Критериям Церкви, перечисленным священнослужителем, соответствовала прежде всего «господствующая» Церковь. Последний же аргумент настолько поразил белокриницкого священника, что он обратился к миссионерской литературе, где доказывалась неканоничность «австрийской лже-иерархии». Затем, после неоднократных бесед с настоятелем единоверческого Спасо-Преображенского монастыря архимандритом Тихоном (Оболенским), пришел к выводу, что он не священноиерей, а «простец» — мирянин, поскольку Белокриницкая иерархия с точки зрения церковных канонов является ложной. Обратившись в единоверие, Арюткин публично, перед своей общиной, отказался от священнического сана и принес извинения за многолетний обман. В свою очередь, этот поступок произвел глубокое впечатление на всех поповцев Николаевского уезда, где он пользовался известностью и авторитетом. Следуя примеру своего пастыря, около пятидесяти «австрийцев» села Озинки перешли в единоверие, образовав вскоре православно-старообрядческий приход²⁶.

²⁵ Свет во тьме раскола. Замечательные случаи обращения раскольников в православие: в 2 ч. Ч. 1: Из поповщинской секты. Владимир, 1888. С. 111.

²⁶ См.: Матюшенский А., священ. Обращение в лоно Православной Церкви старообрядческого австрийского толка священника деревни Озинки Николаевского уезда Никанора Иванова Арюткина // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 4. [Часть неофициальная.] С. 166—173; Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским г. Николаевска, окрестных подгородных монастырей и деревни Озинок Хлебновской волости, с 5-го по 13-е мая 1895 г. // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 13—14. [Часть неофициальная.] С. 591—592.

Примечательно, что нередко причиной первого намерения присоединиться к Церкви становилось само участие в богослужении по «древнему чину». Так, старообрядец из Вольского уезда Саратовской губернии Павел Шалкинский, чтобы убедить свою супругу оставить раскол, уговорил ее постоять на всенощном бдении в единоверческом храме, и ей там понравилось: служба «совершалась по старопечатным книгам, древним напевом и без пропусков»²⁷. Поморка села Теликовки Николаевского уезда Самарской губернии Марина Багдулина, «хорошо грамотная и очень религиозная»²⁸, во время утрени, слушая антифоны, стала размышлять о смысле слов первого антифона «ненавидящи Сиона посрамитесь от Господа» и пришла к выводу, что речь шла о «господствующей» Церкви. За разрешением своих сомнений она поехала в Москву на встречу к знаменитому единоверческому миссионеру архимандриту Павлу (Ледневу), который и присоединил ее к единоверию²⁹. Другой раскольник, крестьянин Саврушской слободы Бугурусланского уезда Самарской губернии Григорий Ганчурин, рассказывал, что первоначально он усомнился в законности «австрийского» священства, когда за богослужением задумался над смыслом хвалитной стихиры на Святую Пятидесятницу: «Дух Свят бе убо присно, есть и будет, ниже начинается, ниже престаает» и стихиры на «Господи воззвах»: «Вся подает Дух Святой, точит пророчества, священники совершает... и весь собирает собор церковный». Г. Ганчурин пришел к выводу, что действие Божественной благодати в старообрядчестве отсутствует: «У нас, ведь, почти на 200 лет Дух Св. <ятой> “преставал”, священников не совершал, собора церковного не собирал, а начался только с Амвросия. <...> Дух Св. присутствовал и присутствует, не преставаая ни на час, только в Греко-Российской Церкви»³⁰.

Представителей беспоповских согласий, принимавших единоверие, больше волновала ущербность сакраментальной стороны религиозной жизни беспоповщины, что было вызвано в ней отсутствием священства как такового. На это обстоятельство обращал внимание поморцев священник Дометий Холопов, отмечая, что таинства

²⁷ Шалкинский П., свящ. Указ. соч. С. 44–45.

²⁸ Александров Д., свящ. Отчетные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии за 1898 год // Самарские епархиальные ведомости. 1898. № 9. [Часть неофициальная.] С. 420.

²⁹ См.: Там же.

³⁰ Там же. С. 420–421.

Миропомазания, Исповеди, Причащения, Елеопомазания (Соборования) в беспоповстве не совершаются, а крещение и венчание совершают миряне, «а положено священнику»: «Ради двух перстов вы лишились благодати св. Духа... “Благодатию есте спасени”, — учит св. апостол Павел, а не перстами, не аллилуйей, не буквою “и”, не 7-ю просфорами и хождением посолонь. Все это — обряды, состоят в распоряжении церкви, и не всегда одни и те же. Была бы только вера православная, законное священноначалие, а обряды могут быть различные»³¹.

Отсутствие священства и сакраментального содержания богослужения приводили к профанации духовной жизни у беспоповцев. Принадлежавший к нетовщине будущий единоверческий священник Савва Спиглазов из села Поим Чембарского уезда Пензенской губернии вспоминал, что «неимение нового завета, таинства тела и крови Христовой» приводило к тому, что нетовцы «в успокоение своей совести» пекли замешанные на богоявленской воде «пышки, которыми в великие праздники и причащались, вместо агнца Христова»³². Это и другие «уклонения» впоследствии привели его к мысли о ложности раскольнической практики. Нарушения обрядовой стороны богослужения, даже в незначительных мелочах, также могли служить для старообрядца поводом для сомнений относительно дальнейшего пребывания в расколе. Единовец Викул Кауров из Минусинского уезда Енисейской губернии свидетельствовал, что в бытность священником Белокриницкой иерархии он однажды служил Литургию не на красном церковном вине, а на мадере; в другой раз старообрядческий томский епископ Феодосий (Быков) за неимением вина велел служить обедню на изюме: «Владыка приказал вымыть его, очистить, истолочь и выжать. Вот, говорит, и вино!». «Это подействовало на меня крайне тяжело», — свидетельствовал В. Кауров³³.

Таким образом, во второй половине XIX — начале XX века решающее влияние на формирование религиозного выбора старообрядцев, воссоединявшихся с Церковью согласно правилам митропо-

³¹ Холопов Д., свящ. Указ. соч. С. 537—539.

³² Мое обращение из раскола в Православие: краткое жизнеописание обратившегося из раскола, ныне единоверческого священника, Саввы Спиглазова. Новочеркасск, 1886. С. 5.

³³ Кауров В. Моя жизнь в расколе и обращение к Православной Церкви // Енисейские епархиальные ведомости. 1904. № 20. [Часть официальная.] С. 564—565.

лита Платона (Левшина), оказывали следующие факторы: отсутствие духовенства в беспоповских согласиях, неполнота священнической иерархии в беглопоповстве и неканонический епископат Белокриницкой иерархии; искажение обрядовой стороны богослужений и ущербность сакраментального содержания религиозной жизни в расколе. Единоверие предоставляло старообрядцам возможность обрести каноническое единство с Русской Православной Церковью при сохранении богослужебных форм «древлего благочестия».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Александров Д., свящ. О клятвах Соборов 1656, 1666—1667 гг. и об единоверии. Самара, 1901. 141 с.
2. Александров Д., свящ. Отчетные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии за 1898 год // Самарские епархиальные ведомости. 1899. № 9. [Часть неофициальная.] С. 415—423.
3. В мире раскола // Истина. 1886. Кн. 107. С. 48—49.
4. Записи священником церкви с. Балаково А. Давыдовым в духовные росписи церкви православных прихожан // Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 356. Оп. 1. Д. 99.
5. Заседателев И., свящ. Рассказ о моем пребывании в расколе и обращении из раскола. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1890. 11 с.
6. Изъяснение о проклятии, положенном от Собора 1667 г. синодального члена, Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского. М.: Типография В. Готье, 1855. 7 с.
7. Кауркин Р., Павлова О. Единоверие в России: от зарождения идеи до начала XX века. СПб.: Алетейя, 2023. 198 с.
8. Кауров В. Моя жизнь в расколе и обращение к Православной Церкви // Енисейские епархиальные ведомости. 1904. № 20. [Часть официальная.] С. 557—567.
9. Крахмальников А. П. Сочинения староверов Белокриницкого согласия (1846—62 гг.). М.: Индрик, 2012. 293 с.
10. Материалы по делу об удержании слободы Криволуцкой Николаевского уезда от причинения обид священнику той слободы Таганцеву и прихожанам, о перемещении священника Таганцева в село Красный Яр // Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 32. Оп. 7. Д. 1531.
11. Матюшенский А., свящ. Обращение в лоно Православной Церкви старообрядческого австрийского толка священника деревни Озинки

- Николаевского уезда Никанора Иванова Арюткина // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 4. [Часть неофициальная.] С. 166—173.
12. Мое обращение из раскола в Православие: краткое жизнеописание обратившегося из раскола, ныне единоверческого священника, Саввы Спиглазова. Новочеркасск: Типография Н. И. Редичкина, 1886. 17 с.
 13. [О присоединениях к единоверию] // Филиал Государственного архива Саратовской области в городе Пугачёве. Ф. 22. Оп. 1. Д. 208.
 14. Письма о раздоре. Псков: Славянская типография, 1874. 60 с.
 15. Посещение Преосвященным Гурием, Епископом Самарским и Ставропольским, г. Николаевска, окрестных подгородных монастырей и деревни Озинок Хлебновской волости, с 5-го по 13-е мая 1895 г. // Самарские епархиальные ведомости. 1895. № 13—14. [Часть неофициальная.] С. 587—609.
 16. Рапорт священника Самарской единоверческой церкви Кустова, о совращении раскольниками монахинями Темниковыми, единоверцев Самарской епархии, в раскол // Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 32. Оп. 1. Д. 782.
 17. Рассказ бывшего старообрядца поповской секты Семена Ермилова Слезина о его жизни в расколе, бегстве за границу и обращении в православную церковь // Истина. 1883. Кн. 85. С. 1—96.
 18. Свет во тьме раскола. Замечательные случаи обращения раскольников в православие: в 2 ч. Ч. 1: Из поповщинской секты / сост. П. Ф. Новгородцев. Владимир: Лито-Типография П. Ф. Новгородского, 1888. 300 с.
 19. Соловьев П. К. История православных храмов г. Балаково (1762—1917). Саратов: ИП Кирсанова М. В., 2020. 300 с.
 20. Соловьев П. К. «Раскольники криволицкие больше всех употребляют насилия...»: о становлении единоверия в Николаевском уезде Самарской губернии (1850—1860-е годы) // Известия Саратовского университета: Новая серия. Серия История. Международные отношения. 2022. № 22. С. 234—242.
 21. Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук / авт.-сост. Н. Ю. Бубнов. СПб.: БАН, 2012. 458 с.
 22. Субботин Н. С. Двадцатипятилетие присоединения к Церкви раскольнических епископов и других членов Белокрыницкой иерархии. М.: Типография Э. Лиснера и Ю. Романа, 1890. 109 с.

23. Холопов Д., свящ. Моя жизнь в расколе, обращение в православную церковь и деятельность на пользу православия // Миссионерское обозрение. 1904. № 14. С. 531—539.
24. Шалкинский П., свящ. Автобиография, жизнь в расколе и православии и деятельность епархиального миссионера, священника Павла Шалкинского. Саратов: Типография Губ. земства, 1892. 76 с.
*Статья поступила в редакцию 26.02.2024,
 одобрена после рецензирования 07.05.2024,
 принята к публикации 16.05.2024.*

UDC 271.2(470+571)|18/19|

For citation:

Solovev P. Iz raskola v edinoveriye: motivatsiya religioznogo vybora staroobryadtsev vo vtoroy polovine XIX — nachale XX veka [From Schism to Edinoveriye: The Motivation of the Religious Choice of the Old Believers in the Second Half of the XIX — Early XX Century] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2024. No 1 (25). pp. 63–78.
 DOI: 10.56621/27825884_2024_25_63

Pavel Solovev,

applicant for the degree of Candidate
 of Sciences in History,
 Saratov State University,
 83, Astrakhanskaya str., Saratov, 410012,
 Russian Federation
 solovjev.pasha2014@yandex.ru
 ORCID: 0000-0002-2258-1331

From Schism to Edinoverie: The Motivation of the Religious Choice of the Old Believers in the Second Half of the XIX — Early XX Century

P. SOLOVEV

Abstract: The study examines the main aspects of the Old Believers' polemic with the Edinoverie in the second half of the XIX — early XX century. The main content of the work is the analysis of the religious motivation of those Old Believers-schismatics who decided to join the Russian Orthodox Church on the terms of the rules of Metropolitan Platon (Levshin) of Moscow. Among the most important reasons that largely determined the confessional choice of edinovertsy were the possibility of canonical unity and liturgical communion with the Church while preserving the traditional religious way of life, the inferiority of the priestly hierarchy or its complete absence, as well as the deformation of pre-Canonical rites and the lack of sacramental content of worship in Old Believers' concordances. Archival documents, materials of the

missionary literature of the Russian Orthodox Church and church periodicals were used as sources in the article.

Key words: Orthodox Old Believers (the edinoverie), the rules of Metropolitan Platon (Levshin), Old Believers, schism, the history of the Russian Orthodox Church.

REFERENCES

1. Bubnov N.Yu. (comp.) (2012) "Staroobryadcheskiye gektoografirovannyye izdaniya Biblioteki RAN" [Old Believers' Hectographed editions of the Library of the Russian Academy of Sciences]. S.-Peterburg. (In Russian).
2. Kaurkin R., Pavlova O. (2023) "Edinoveriye v Rossii (ot zarozhdeniya idei do nachala XX veka)" [Co-religionism in Russia (from the origin of the idea to the beginning of the twentieth century)]. S.-Peterburg. (In Russian).
3. Krakhmal'nikov A.P. (2012) "Sochineniya staroverov belokrinitского soglasiya (1846–62 gg.)" [The writings of the Old Believers of the Belokrinitzsky accord (1846–62)]. Moscow. (In Russian).
4. Solovyev P.K. (2020) "Istoriya pravoslavnykh khramov g. Balakovo (1762–1917)" [History of Orthodox churches in Balakovo (1762–1917)]. Saratov. (In Russian).
5. Solovyev P.K. (2022) "«Raskol'niki krivolutskie bol'she vsekh upotrebyayut nasiliya...»: o stanovlenii yedinoveriya v Nikolayevskom uyezde Samarskoy gubernii (1850–1860-ye gody)" ["The Krivolutsky schismatics use violence the most...": on the formation of the same faith in the Nikolaevsky district of the Samara province (1850–1860-ies)]. In: "Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya Istoriya. Mezhdunarodniye otnosheniya" [News Saratov University. Series History. International relations]. Vol. 22. Issue. 2. pp. 234–242. (In Russian).

*The article was submitted 26.02.2024,
approved after reviewing 07.05.2024,
accepted for publication 16.05.2024.*

Научная статья

УДК [94+271.2](470.43-22)[1905]+929

Для цитирования:

Вдовин Е.В., свящ. Ангажированная позиция советских и современных историков по вопросу об участии священства в черносотенном движении (на примере Обшаровских событий 27–29 октября 1905 года) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 79–94.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_79

Священник Евгений Викторович Вдовин,

настоятель храма Владимирской иконы Божией Матери
пгт Алексеевка, Кинельской епархии Самарской
митрополии,

Российская Федерация, 446441, Самарская область,
г.о. Кинель, пгт Алексеевка, ул. Ульяновская, 1а;
магистрант

Минской духовной академии
имени святителя Кирилла, епископа Туровского,
Республика Беларусь, 220030, г. Минск,
ул. Зыбицкая, 27
vdovin.72@internet.ru

Ангажированная позиция советских и современных историков по вопросу об участии священства в черносотенном движении (на примере Обшаровских событий 27–29 октября 1905 года)

Священник Е.В. ВДОВИН

Аннотация: В настоящей статье речь пойдет о событиях, произошедших в селе Обшаровка Самарского уезда Самарской губернии в октябре 1905 года. Интересны они тем, что, во-первых, в свое время эти события вызвали широкий общественный резонанс. Во-вторых, они вошли в ряд трудов историков советского периода как яркий пример участия священства в черносотенном движении, под эгидой которого был совершен погром мирной революционной демонстрации. Данные события, несмотря на обширные архивные материалы, были освещены советскими историками, на наш взгляд, совершенно необъективно, при этом современные историки опираются на эти исследования как на достоверные историографические данные. В настоящей статье использованы хорошо сохранившиеся архивные материалы расследования этих событий губернской комиссией, которые самым подробным образом восстанавливают

картину произошедшего; с их помощью автор осуществляет критический анализ позиции советских историков и предпринимает попытку сформировать объективное представление о данном событии.

Ключевые слова: село Обшаровка, Новые Костычи, Обшаровские события, 27–29 октября 1905 года, церковно-учительская школа, И.А. Дьяков, священник Благомыслов, урядник Дербенёв¹, врач А.Г. Кряжковский, учитель А. Словохотов, П. Лебедев, «Самарская газета», «Обшаровские ужасы», «Самарский курьер».

В настоящей статье речь пойдет о событиях, произошедших в селе Обшаровка Самарского уезда Самарской губернии и, в частности, в Обшаровской церковно-учительской школе — единственном учебном заведении подобного рода в Самарской епархии.

В свое время эти события вызвали широкий резонанс в обществе. Они использовались в ряде трудов историков советского периода как яркая иллюстрация участия духовенства в черносотенном движении, под эгидой которого был осуществлен погром мирной революционной демонстрации. В госархиве Самарской области сохранился обширный материал, посвященный этим событиям, и у нас есть уникальная возможность исследовать и оценить их. Данные события, которые, несмотря на обширные архивные материалы, были освещены советскими историками, на наш взгляд, совершенно необъективно, при этом современные историки опираются на эти исследования как на достоверные историографические сведения.

Село Обшаровка, или Новые Костычи, было в начале XX века крупным населенным пунктом Самарского уезда. Оно отличалось повышенной активностью революционных пропагандистов и было одним из самых проблемных для власти сел в уезде². По воспоминаниям одного из участников революционного движения, «нелегальная литература возилась возами, жандармы и по-

¹ Имена священника и урядника установить не удалось. — *Прим. ред.*

² См.: Переписка о фельдшерских ученицах В. Горзьялковской и В. Пушистовой, обвиняемых в преступлениях по статьям 129 и 130 уголовного уложения // Центральный государственный архив Самарской области (далее — ЦГАСО). Ф. 468. Оп. 1. Д. 325. Л. 36

лиция считали Обшаровку самым беспокойным местом в уезде, а поэты воспевали ее строною революции»³.

В отчетах Обшаровской церковно-учительской школы за 1905 год отмечалось, что ученики стали вести себя грубо, заносчиво по отношению к учителям. Впоследствии учащиеся начали проявлять политическую активность. Так, ученик И. А. Дьяков был задержан за то, что раздавал листовки самарского комитета РСДРП крестьянам села Черемшанская Крепость⁴.

События, произошедшие 27 октября 1905 года в селе Обшаровка, запечатлены в советской исторической литературе следующим образом: «27 октября 1905 г. в селе Обшаровке Самарского уезда Самарской губернии произошло столкновение между участниками революционной демонстрации и черносотенцами. Пьяные кулаки под руководством священника Благомыслова, урядника Дербенёва, управляющего удельным имением А. Пушкина стали избивать участников демонстрации»⁵. Проводивший исследование этих событий протоиерей Максим Кокарев отмечает: «Одностороннее освещение революционных событий в советской историографии — это не удивительно. Интересно другое, что эта информация некритично воспроизводится и современными исследователями»⁶. Так, в одной современной работе читаем: «27 октября 1905 г. в с. Обшаровка Самарского уезда Самарской губернии монархисты во главе со священником Благомысловым и урядником Дербеневым, управляющим удельным имением Пушкина, затеяли драку с участниками революционной демонстрации»⁷. Ту же самую цитату мы находим и в исследовании другого современного самарского историка⁸.

Таким образом, миф о черносотенцах во главе с местным попом, которые (обязательно пьяные) разгромили мирную демонстрацию

³ Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского, учителя А. Словохотова и Ф.К. Белова // ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 233. Д. 1990. Л. 33об.

⁴ См.: О крестьянине Иване Алексееве Дьякове, обвиняемом в преступлении, предусмотренном 130 статьей уголовного уложения // ЦГАСО. Ф. 468. Оп. 1. Д. 488. Л. 26.

⁵ Емелях Л.И. Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции. М.—Л., 1965. С. 80.

⁶ Кокарев М.С., прот. Система управления Самарской епархии в предсоборный период (1894—1917). М., 2016. С. 349.

⁷ Мендюков А.В. Русская Православная Церковь в Среднем Поволжье на рубеже XIX—XX веков. М., 2016. С. 87.

⁸ См.: Якунин В.Н. История Самарской епархии. Тольятти, 2011. С. 245.

учащихся (некоторых из них покалечили), посеянный советским историком, живет до сих пор, переключивая из одной монографии в другую, и требует объективной оценки.

В госархиве Самарской области в фонде № 3 — «Канцелярия Самарского гражданского губернатора» — сохранилась документация расследования этих событий, проведенного земской комиссией⁹. Дело, на наш взгляд, велось достаточно профессионально, тщательно и объективно.

6 ноября 1905 года земская комиссия в составе председателя Н. А. Самойлова, представителя Союза врачей доктора П. П. Крылова, учителя А. А. Бострома (к слову, родственник отчима писателя Алексея Толстого), члена Управы Кириллова провела опрос участников событий 27 октября 1905 года, на основании которого сложилась следующая картина. Врач приемного покоя А. Кряжимский, являясь председателем кредитного товарищества, объявил о его очередном заседании. Около часа дня на площади около церкви собрались жители Обшаровки, 300–400 человек. Еще раз отметим, что поводом к собранию было объявленное А. Кряжимским заседание кредитного общества. Далее А. Кряжимский устроил митинг в связи с изданием манифеста от 17 октября и обратился к священнику Благомыслову с просьбой отслужить молебен. После молебна А. Кряжимский и директор училища А. Словоохотов просили священника отслужить еще и панихиду по убиенным в борьбе за свободу. Тот отказал, сославшись на то, что после благодарственного молебна панихиды не служатся по Уставу Церкви, но обещал совершить панихиду на следующий день. После этого священник удалился — как оказалось, уехал в Самару.

Толпа численностью около тысячи человек двинулась в Народный дом, якобы для заседания кредитного общества. Около церковно-учительской школы к толпе присоединились учащиеся с красными знаменами и пением «Марсельезы», «Дубинушки», «Смело, товарищи, в ногу». Далее в Народном доме председательствующий А. Кряжимский стал зачитывать собравшимся «Высочайший Манифест об усовершенствовании государственного

⁹ См.: ЦГАСО. Ф. 3. Оп. 233. Д. 1990.

порядка» (Октябрьский манифест) от 17 (30) октября 1905 года и комментировать его. Напомним, что официальное обнародование манифеста возлагалось на местного священника. Священник Благомыслов пояснил, что текст манифеста он не получал, поэтому и не обнародовал его. Следовательно, А. Кряжимский огласил манифест по своей инициативе, при этом поводом для собрания жителей, еще раз напомним, было не обнародование манифеста, а заседание кредитного общества. В каком контексте доктор Кряжимский объяснял содержание манифеста обшаровцам, нам остается только догадываться.

Также следует пояснить, что учащиеся с красными знаменами и пением революционных песен появились вовсе не случайно. Так, опрошенный в качестве свидетеля волостной писарь Иванов показал, что слышал накануне, как в течение нескольких дней А. Словоохотов разучивал с учащимися революционные песни, а во время демонстрации сам руководил их пением (регентовал)¹⁰. Далее события развивались следующим образом: пока Кряжимский со Словоохотовым и часть крестьян заседали в Народном доме, обсуждая манифест, учащиеся и другая часть крестьян двинулись по селу в сторону Тростянки, неся красные флаги и разбрасывая прокламации. Около дома Шухрина демонстранты встретились с толпой новобранцев, и между ними произошла стычка. Новобранцы, вооруженные кольями, стали избивать демонстрантов.

Опрошенные с той и с другой стороны лица, естественно, дают противоречивые показания, однако можно все же, с некоторыми условностями, представить картину следующим образом: группа новобранцев, пригласив гармониста, распивала спиртное. Проходившие мимо демонстранты из числа студентов в насмешку над ними спросили, кому они присягали. Когда новобранцы ответили, что присягали царю, учащиеся продолжили насмехаться над ними, оскорбляя и царя. Это вызвало ответное негодование. Сначала в ход шли камни и колья земли, затем новобранцы, вооружившись кольями в одном из домов, перешли в наступление.

¹⁰ См.: Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского... Л. 26об.

Узнав об избиении учащихся, Кряжимский отправился на место с целью успокоить толпу. «В это время один из рекрутов — Соколов ударил Кряжимского по затылку, другие из толпы так тряхнули его за пальто, что у него оторвались все пуговицы»¹¹. На вопрос доктора о том, зачем с ним так поступили, толпа ответила, что он обманул народ, пригласив его на заседание кредитного товарищества, но на самом деле зачитав манифест, вместо того чтобы передать его священнику. А может быть, продолжали люди, манифест подложный, и он, Кряжимский, является зачинщиком антиправительственных выступлений и распространения прокламаций. «Кряжимский крестился и божился, что он тут ни при чем, что и прокламации и красные флаги появились помимо его желания и без его ведома»¹².

10 ноября вышеозначенная земская комиссия организовала сельский сход, на котором был представлен обществу следующий вопрос: «Почему беспорядки возобновились 28 октября?». Сход ответил: не знаем. В целом ораторы на сходе отмечали, что Кряжимского уважали, поэтому и не допустили его избиения толпой. И если бы не эта манифестация с флагами и прокламациями, они бы с ним никогда не расстались.

В целом решение схода было таким: 1) крестьяне не желают иметь учителями в церковно-учительской школе никого из учителей, являвшихся таковыми на момент событий 27 октября, так как они развращают их детей; 2) крестьяне желают продолжения работы церковно-учительской школы при замене учителей на новых; 3) крестьяне не желают иметь А. Кряжимского врачом земской больницы и просят заменить его другим. Решение было принято большинством голосов собравшихся¹³.

Кроме этого, комиссия провела отдельный опрос некоторых лиц, что позволяет относительно объективно представить картину обшаровских событий. Так, Павел Лебедев показал, что 27 октября он оклеивал обоями стены в доме священника Богомыслова. Он видел, как по улице мирно шла толпа учащихся, что-то пела и кричала: «Самодержавие!». Потом на учеников

¹¹ Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского... Л. 27.

¹² Там же.

¹³ См.: Там же. Л. 28.

набросилась толпа, в которой было много рекрутов. Они стали бить учащихся кольями. Руководил толпой Афанасий Иванович Пушкин. У него был револьвер. Потом рекруты, один из них имел фамилию Никитаев, стали бить окна в доме священника и в семинарии, ломать ограду. Когда Лебедев стал уговаривать рекрутов не громить здания, один из них ударом кола сломал ему руку. С. С. Митрофанов, крестьянин шестидесяти лет, показал, что население относилось к доктору Кряжимскому и учителям в целом хорошо и сожалеет об их уходе, но «на сходке верх взяла небольшая партия, которая грозит принять в кулаки всякого, кто скажет в их защиту. Эта партия крайне враждебно относится к доктору и к учителям»¹⁴.

Интересны показания владельца разгромленной пивной лавки Ф. К. Белова, который говорил, что толпу против него настроил священник Благомыслов, который таким образом отомстил за то, что на сходе Белов настоял на отказе в выплате священнику ежегодного жалования в 2500 рублей. Также Ф. Белов считал, что урядник Дербенёв тоже «науськивал» рекрутов на разгром его лавки, в отместку за то, что на сходе 16 октября Белов настаивал на подаче ходатайства в полицейское управление об увольнении Дербенёва с должности.

Удивительно в этом деле и то, что хотя оно и называется «Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского, учителя А. Словохотова и Ф. К. Белова», то есть Белов фигурирует в деле как зачинщик беспорядков, однако он в результате этих беспорядков и пострадал больше всех. Кроме разгромленной пивной лавки Ф. К. Белов лишился шестидесяти ведер пива.

Роль урядника Дербенёва в данном происшествии сводится к тому, что он как мог пытался предотвратить беспорядки. По показаниям самого А. Кряжимского, Дербенёв препятствовал расправе толпы над ним, за что сам и пострадал¹⁵.

По показаниям нескольких свидетелей, активное участие принимал в беспорядках местный кузнец Алексей Соловов. Он ударил в набат и руководил новобранцами. По показаниям

¹⁴ Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского... Л. 30.

¹⁵ См.: Там же. Л. 76.

доктора Кряжимского, А. Соловов в доверительной беседе якобы признавался священнику Благомыслову: «Мы ведь батюшка черные, черная сотня. Мне стоит ударить в ладоши, как вся Михеевка (часть села) сбежится»¹⁶.

События в Обшаровке тут же были подхвачены изданиями «Самарская газета»¹⁷ и «Самарский курьер»¹⁸. Оценка событий в них, на наш взгляд, крайне необъективна в отношении властей. Очень точно, по нашему мнению, охарактеризовал отношение прессы к данным событиям старшина Ново-Костычевской волости М. М. Завьялов. Он сказал: «Как в данное время жить и служить в полиции. В последнее время вся повременная печать с каким-то не понятным тупым озлоблением накидывается на всю администрацию вообще и на чинов полиции в особенности, как бы они не старались держать себя корректно»¹⁹.

Считаем нужным привести здесь и слова самарского уездного исправника Егорова: «Современные в России события создали две непримиримых партии. Одна, количественно меньшая, но более интеллигентная и культурная стремится к созданию нового строя, нового порядка, но, к сожалению, имеющая один недостаток — это довольно не скрытое оскорбление личности, чести и достоинства Царя, другая — количественно большая, менее культурная, представляющая собою "крестьянскую массу" может быть и пошла бы на встречу первой, если бы первая не задевала бы в народе чувств любви и преданности Царю. По доказательству автора статьи "Обшаровские ужасы" урядник и нижние чины полиции должны быть все пьяны, а выше их рангом исправник должен говорить только гнусные речи»²⁰.

Итак, изученные архивные материалы по событиям 27–29 октября 1905 года в Обшаровке представляют следующую картину.

Жил в Обшаровке врач земской больницы А. Г. Кряжимский — убежденный революционер, член РСДРП, с 1902 года

¹⁶ Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского... Л. 94.

¹⁷ См.: Обшаровские ужасы // Самарская газета. 1905. № 400.

¹⁸ См.: Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского... Л. 36об.

¹⁹ Там же. Л. 56.

²⁰ Там же. Л. 57об.

получал подпольную газету «Искра»²¹. Собрав около себя единомышленников — управляющего Обшаровской церковно-учительской школы А. Словохотова и владельца пивной лавки крестьянина Ф. Белова, он вел активную революционную пропаганду среди учителей и учащихся школы и среди крестьян. Тем не менее его деятельность не вызывала активного противления населения, и в обществе он пользовался большим авторитетом, значительно большим, чем местный священник и урядник. 27 октября 1905 года А. Кряжковский созвал собрание членов кредитного общества, председателем которого являлся. Собрав на площади у церкви около тысячи человек, он организовал митинг, приуроченный к выходу манифеста от 17 октября 1905 года. На митинге доктор Кряжковский попросил местного священника Благомыслова отслужить благодарственный молебен о даровании народу прав и свобод. Священник молебен отслужил, после чего удалился. На просьбу доктора отслужить еще и панихиду по погибшим в борьбе за свободу священник ответил отказом, пообещав сделать это на следующий день. После молебна толпа собравшихся двинулась в Народный дом, где А. Кряжковский и А. Словохотов стали обсуждать с крестьянами манифест. При движении к Народному дому к шествию присоединились учителя и ученики церковно-учительской школы с красными флагами и революционными песнями. Далее доктор Кряжковский и часть демонстрантов остались в Народном доме обсуждать манифест, другая же часть демонстрантов, состоящая в большинстве своем из учителей и учеников школы, продолжила манифестацию с революционными песнями и красными флагами.

Во время демонстрации учащиеся Алексей и Николай Мигуновы разбрасывали революционные прокламации.

По пути шествия демонстранты встретились с группой новобранцев из семи человек, которые, отмечая свой призыв, распивали спиртное. Между демонстрантами и новобранцами произошел конфликт — возможно, по причине принесенной им присяги на верность царю, которую учащиеся высмеяли. Возможно также, что это был только оправдательный повод для новобранцев.

²¹ См.: Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжковского... Л. 86об.

Далее рекруты, вооруженные кольями, и примкнувшие к ним крестьяне стали избивать учеников и учителей. Активное участие в избиении демонстрантов принимал местный кузнец А. Соловов, который ударил в набат и призывал к избиению учащихся и преподавателей. Другой активный участник — лесной сторож 11-го Обшаровского уездного имения А. Пушкин — руководил действиями новобранцев и стрелял из револьвера в воздух.

Услышав об избиении демонстрантов, А. Кряжимский покинул собрание в Народном доме и отправился умирять беспорядки. Приехав к разбушевавшейся толпе, доктор получил несколько ударов по голове, на нем порвали одежду. От разъяренной толпы его защитил местный извозчик и урядник Дербенёв. Опасаясь за свою жизнь, А. Кряжимский уехал в Самару. Беспорядки продолжались еще два дня, в течение которых новобранцы и крестьяне избили несколько учащихся и двух учительниц, побили стекла в домах учителей и в церковно-учительской школе, а также в доме священника Благомыслова. Делавшему в доме священнослужителя ремонт крестьянину П. Лебедкову сломали руку. Была разгромлена пивная лавка крестьянина Ф. Белова, в которой до бычей погромишников стали помимо денег 60 ведер пива.

Весьма сомнительной выглядит версия опрошенных новобранцев о том, что они устроили погром в ответ на агрессию демонстрантов и оскорбления в свой адрес и в адрес царя. А вот то, что они были накануне демонстрации кем-то организованы и подогреты спиртным, очень даже похоже на правду. Таким образом, вполне можно допустить, что наряду с активной ячейкой РСДРП в Обшаровке действовала не менее активная ячейка черносотенцев. Протоиерей Максим Кокарев отмечает, что в Самарской губернии черносотенное движение, этот «плебейский консерватизм», активно поддерживалось вице-губернатором В. Г. Кондоиди²².

Нас в этих событиях интересует позиция официальной власти и Церкви.

Урядник Дербенёв, хотя и не имел большого авторитета среди местного населения и даже иногда «бывал побит», будучи не в си-

²² См.: Кокарев М. С., прот. Указ. соч. С. 325.

лах прекратить антиправительственную демонстрацию, не отступил от исполнения своих служебных обязанностей; он собирал разбрасываемые демонстрантами прокламации и уговорами пытался прекратить беспорядки. Также он вступился за революционера А. Кряжимского, защищая его от толпы, и при этом сам пострадал. После массовых расправ над демонстрантами Дербенёв телеграфировал в Самару просьбу ввести войска. Таким образом, мы видим, что урядник Дербенёв в меру своих возможностей добросовестно исполнял свои служебные обязанности, пресекая противоправные действия как одной, так и другой стороны конфликта. То, что советские и даже современные авторы увидели в его действиях подстрекательство к погромам, вызывает крайнее удивление.

А уж поддержки погромщиков со стороны священника Благомыслова не усматривается абсолютно никакой. Этот пастырь пошел навстречу доктору Кряжимскому и отслужил запрашиваемый им молебен. Панихиду служить не стал, сославшись на церковный устав. Видимо, чувствуя, что напряженность в селе нарастает, он под предлогом того, что собирает сына в училище в Самару, сам уехал в город. Понимая, что не может повлиять на бастующих, он покинул село. Таким образом, священнослужитель не поддержал никого из конфликтующих, предпочел остаться в стороне. Наверное, священник лучше нас знал настроения обеих сторон, и его позиция, на наш взгляд, вполне заслуживает понимания. Более того, тот факт, что его дом подвергся погрому так же, как дома революционно настроенных учителей, показывает, что руководители погромов сочли его сторонником антиправительственных выступлений, и он подвергался опасности физической расправы наравне с участниками антиправительственной демонстрации. Забегая вперед, следует сказать, что именно этот пастырь спустя год после вышеописанных событий написал рапорт самарскому епископу с просьбой «быть печальником» перед губернатором и ходатайствовать об освобождении из-под ареста того самого Кряжимского²³. Каким образом данный священник оказался записан в ряды черносотенного движения, остается непонятным.

²³ См.: Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжимского... Л. 96об.

Таким образом, можно сделать вывод, что, во-первых, данные события относятся к числу наиболее ярких примеров противостояния политических сил в самарском губернском обществе на фоне революционных событий 1905 года.

Во-вторых, события в Обшаровке в миниатюре отражают революционную ситуацию в целом по стране. Выглядела она так: основная масса населения Обшаровки была нейтральной, но в ней находились люди политически активные и опытные — такие, как земский врач А. Кряжимский. Нужно особо отметить, что антиправительственная деятельность доктора Кряжимского щедро подпитывалась нелегальной агитационной литературой в виде листовок и газет РСДРП. Также Кряжимский имел абсолютную поддержку либеральной прессы. В определенный момент, в условиях совершенного попустительства властей, революционная деятельность земского врача достигает своего результата, он имеет поддержку абсолютного большинства учителей и учащихся, а также части крестьянского населения. Набрав «критическую массу», доктор решается на открытое выступление против действующей власти. Ловко используя как повод обнародование манифеста 17 октября, он фактически заменяет собой действующую власть. Нетрудно предположить, что следующим шагом, если бы не стычки с новобранцами и не бегство, было бы объявление в Обшаровке о создании исполнительного комитета и упразднении государственной власти, как в селе Царевщина, другом революционном центре Самарской губернии. И большинство населения его поддержало бы. Здесь необходимо отметить, что все революционные выступления, организованные А. Кряжимским, проходили в сугубо мирной форме.

А что же действующая власть? Не использовав до конца административный ресурс или просто проявив халатность (это видно из того, что рапорты об антиправительственной деятельности А. Кряжимского, А. Словохотова и Ф. Белова поступали в жандармское управление и в епархиальное управление аж с 1902 года)²⁴, она — в частности, в случае Обшаровских собы-

²⁴ См.: Кокарев М.С., прот. Указ. соч. С. 346.

тий — не нашла ничего лучшего, как противопоставить революционерам реакционное народное (весьма условно) движение, оказывая его организаторам свое покровительство.

Такой вывод можно сделать из того, что, несмотря на причиненный материальный ущерб и избиения людей, в Самарском госархиве не нашлось сведений о привлечении кого-либо из участников погромов к какой-то бы то ни было ответственности, ни организаторов, ни новобранцев. Однако же результат данной акции получился совершенно обратный: симпатии большинства населения к доктору Кряжимскому только усилились, и он получил еще большую поддержку односельчан. В 1906 году он был освобожден из-под ареста и снова приступил к обязанностям земского врача.

Сами же погромы и избиения, в том числе двух молодых учительниц и совершенно постороннего человека, вряд ли способствовали стабильности в обществе, а вот авторитету действующей власти был нанесен явный ущерб.

В этом местном водовороте революционных событий можно со всей очевидностью увидеть, что подведомственная епархиальному управлению церковно-учительская школа полностью — от учителей до учащихся — подверглась влиянию революционной пропаганды. Усматривается в этой ситуации и другое: местный священник Благомыслов не занял никакой политической позиции, хотя, отдавая ему должное, следует заметить, что он как духовное лицо на протяжении ряда лет регулярно уведомлял епархиальные власти о нездоровой политической ситуации в церковно-учительской школе.

Злые языки того времени упрекали местного батюшку в том, что он не исполнил своего пастырского долга и не обратился к народу с воззванием о недопустимости беспорядков. Однако, судя по вышеописанным событиям, те люди, которые устроили манифестацию, требовали от пастыря встать на их сторону, провоцируя священника служить панихиду под революционными флагами, и получили от него вежливый отказ. Реакционно же настроенная часть населения обвинила священника в лояльности к манифестантам и устроила погром в его доме. Стала бы какая-то из сторон слушать пастырское наставление? Таким образом,

священник, не имея никакого влияния ни на манифестантов, ни на погромщиков, удалился из села, при этом ему угрожала реальная опасность со стороны погромщиков.

В завершение хотелось бы еще раз отметить: вызывает крайнее сожаление, что до настоящего времени в местной краеведческой литературе, посвященной церковной жизни в губернии, присутствует совершенно недостоверная информация о священнике Благомыслове, якобы возглавлявшем погром мирной революционной демонстрации.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Емелья Л. И. Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции. М.—Л.: Наука, 1965. 199 с.
2. Кокарев М. С., прот. Система управления Самарской епархии в предсоборный период (1894—1917). М.: Спасское дело, 2016. 456 с.
3. Мендюков А. В. Русская Православная Церковь в Среднем Поволжье на рубеже XIX—XX веков. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2016. 176 с.
4. О крестьянине Иване Алексееве Дьякове, обвиняемом в преступлении, предусмотренном 130 статьей уголовного уложения // Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 468. Оп. 1. Д. 488.
5. Об антиправительственной деятельности врача обшаровского приемного покоя Кряжмского, учителя А. Словохотова и Ф. К. Белова // Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 3. Оп. 233. Д. 1990.
6. Обшаровские ужасы // Самарская газета. 1905. № 400.
7. Переписка о фельдшерских ученицах В. Горзляковской и В. Пушистовой, обвиняемых в преступлениях по статьям 129 и 130 уголовного уложения // Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 468. Оп. 1. Д. 325.
8. Якунин В. Н. История Самарской епархии. Тольятти: Издательско-полиграфический центр Поволжского государственного университета сервиса, 2011. 625 с.

*Статья поступила в редакцию 12.01.2024,
одобрена после рецензирования 11.03.2024,
принята к публикации 16.05.2024.*

Article

UDC [94+271.2](470.43-22)[1905]+929

For citation:

Vdovin E., priest. Angazhirovannaya pozitsiya sovetskikh i sovremennykh istorikov ob uchastii svyashchenstva v chernosoten-nom dvizhenii na primere Obsharovskikh sobytiy 27–29 oktyabrya 1905 goda [The Biased Position of Soviet and Modern Historians on the Priests' Participation in the Black Hundred Movement Using the Example of the Obsharovka Events of October 27–29, 1905] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2024. No 1 (25). pp. 79–94. DOI: 10.56621/27825884_2024_25_79

Priest Evgeny Vdovin,

Rector of the Church of the Vladimir Icon of the Mother of God of the village of Alekseevka of the Kinel Diocese of the Samara Metropolis,
1a, Ulyanovskaya str., Alekseevka village,
Kinel, Samara region, 446441, Russian Federation;
Student of Master's course,
Minsk Theological Academy
named after St. Cyril, Bishop of Turov,
27 Zybitskaya str., Minsk, 220030, Republic of Belarus
vdovin.72@internet.ru

The Biased Position of Soviet and Modern Historians on the Priests' Participation in the Black Hundred Movement Using the Example of the Obsharovka Events of October 27–29, 1905

Priest E. VDOVIN

Abstract: This article focuses on the events that took place in the village of Obsharovka of Samara county, Samara province in October 1905. These events are of interest to us because, firstly, at that time they caused a wide public response. Secondly, they were included in a number of works by historians of the Soviet period as a vivid example of the priests' participation in the Black Hundred movement which led the suppression of a peaceful revolutionary demonstration. In our opinion, these events despite the extensive archival materials have been highlighted by Soviet historians in a completely biased way. Nevertheless, modern historians rest on these corrupted interpretations as reliable historiographical materials. This article uses well-preserved archival materials of the investigation of these events by the provincial commission to restore the picture of what happened in the most detailed way.

Key words: the village of Obsharovka, New Kostychi, Obsharovka events, October 27–29, 1905, church and teachers' school,

I.A. Dyakov, Priest Blagomyslov, police officer Derbenev, doctor A.G. Kryazhimsky, teacher A. Slovokhotov, Pavel Lebedkov, “Samarskaya Gazeta”, “Obsharovsky horrors”, “Samara Courier”.

REFERENCES

1. Emelyakh L.I. (1965) "Antiklerikal'noye dvizheniye krest'yan v period pervoy russkoy revolyutsii" [Anti-clerical movement of peasants during the first Russian revolution]. Moscow—Leningrad. (In Russian).
2. Kokarev M.S. (2016) "Sistema upravleniya Samarskoy yeparkhii v predsobornyy period (1894—1917)" [The management system of the Samara diocese in the pre-conciliar period (1894—1917)]. Moscow. (In Russian).
3. Mendyukov A.V. (2016) "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v Srednem Povolzh'ye na rubezhe XIX—XX vekov" [Russian Orthodox Church in the Middle Volga region at the turn of the 19th—20th centuries]. Moscow. (In Russian).
4. Yakunin V.N. (2011) "Istoriya Samarskoy yeparkhii" [History of the Samara diocese]. Tolyatti. (In Russian).

*The article was submitted 12.01.2024,
approved after reviewing 11.03.2024,
accepted for publication 16.05.2024.*

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 141.45(47+57)

Для цитирования:

Краснощёков К.Е., прот. «Требник атеиста»: теория и практика гражданской обрядности в СССР // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 95–110.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_95

Протоиерей Кирилл Евгеньевич Краснощёков,

кандидат богословия, доцент,
заведующий кафедрой церковной истории
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92;
доцент кафедры философии и методологии науки
Саратовского национального исследовательского
государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Вольская, 10 А
o.kirill@list.ru
ORCID: 0000-0002-7046-7592

«Требник атеиста»: теория и практика гражданской обрядности в СССР

Протоиерей К.Е. КРАСНОЩЁКОВ

Аннотация: Статья посвящена анализу книги «Социалистическая обрядность» (Киев, 1985), в которой излагаются теория и практика гражданской обрядности в позднем СССР. Настоящее пособие вполне может быть названо «атеистическим требником», призванным заменить требник церковный. В работе показаны искусственность и безжизненность советской гражданской обрядности, рассматриваемой ее создателями в первую очередь как элемент гонений на Русскую Православную Церковь. Доказана неспособность советской гражданской обрядности удовлетворить духовные потребности человека. Главной и вместе с тем нерешенной задачей создателей безрелигиозной гражданской обрядности было найти средства убеждения, доказать ее действенность. В статье показано, как для придания гражданским обрядам определенной «духовности» авторами пособия сознательно или бессознательно применяется метод

психических ассоциаций. Разобраны новые советские ритуалы — «обряды календарного цикла», «торжественные регистрации брака», «торжественные регистрации новорожденного», «гражданские панихиды».

Ключевые слова: советская гражданская обрядность, преодоление религиозных праздников и обрядов, атеистическая пропаганда, метод психических ассоциаций, «торжественные регистрации брака», «торжественные регистрации новорожденного», «гражданские панихиды».

Diabolus (est) simia Dei.

Православный священник, богослов, философ и мученик отец Павел Флоренский писал, что культура, как свидетельствует и этимология этого слова, есть производное от культа. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура¹. Генетическая взаимосвязь веры, культа и культуры, наверное, ярче всего проявляется в области обрядности, сохраняющей и передающей религиозную, культурную и историческую память народа. Таким образом, борьба с верой, уничтожение культа неминуемо приводят и к кризису культуры в ее высшем, религиозном понимании. Именно поэтому любые попытки ввести новую обрядность в жизнь человека должны восприниматься настороженно. А попытки эти осуществлялись весь советский период истории нашей страны.

Настоящая статья является продолжением исследования советской гражданской обрядности, рассматриваемой ее создателями в первую очередь как элемент гонений на Русскую Православную Церковь². В распоряжении автора оказалась книга «Социалистическая обрядность», рекомендованная комиссией по советским традициям, праздникам и обрядам при Совете министров Украинской ССР в качестве учебно-методического и справочно-информационного пособия для исполнителей, организаторов обрядности, работников обрядовых служб, изданная в 1985 году. Настоящее пособие вполне может быть названо «атеистическим требником», призванным заменить

¹ См.: Флоренский П., свящ. [Автореферат] // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 37–44.

² См. об этом: Краснощёков К.Е., прот. Советская гражданская обрядность как элемент гонений на Русскую Православную Церковь: исторический обзор // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 3 (18). С. 82–105.

требник церковный. «Развитие Социалистической обрядности прямо связано с вытеснением обрядности религиозной»³, — вот лейтмотив всей книги и ее главная задача.

Первая глава книги повествует о роли социалистической обрядности в коммунистическом воспитании советских людей. Как и следовало ожидать, отдельный параграф главы посвящен атеистической направленности социалистической обрядности. «Советские традиции, праздники, обряды, — утверждают авторы книги, — способствуют формированию у советских людей научного, материалистического мировоззрения и, следовательно, являются эффективным средством преодоления религиозных праздников и обрядов, вытеснения религиозных наслоений из семейно-бытовой сферы»⁴.

Авторы определяют обряд как «стереотипное, то есть устойчивое, повторяющееся, привычное действие. Преодоление ненужного стереотипа быстрее, безболезненнее для человека происходит не путем прямой ломки существующего, а путем формирования у него нужного нам стереотипа, который постепенно вытеснит стереотип ненужный»⁵. Термин «вытеснение» является здесь ключевым. Не знаю, были ли знакомы авторы пособия с трудами Зигмунда Фрейда или действовали «бессознательно», но методика их вполне фрейдистская: религиозный обряд необходимо вытеснить из сознания советского человека, заменив его обрядом безрелигиозным, но на подсознательном уровне вызывающим необходимые психические ассоциации через воспроизведение определенных архетипических деталей прежнего обряда и, таким образом, обретающим необходимую «святость», псевдорелигиозную легитимность. Во всяком случае, справочник для партийного актива и организаторов атеистической работы предписывал учитывать при создании новых обрядов исторические традиции и национальную специфику народа, закономерности эмоционального воздействия различных форм и видов искусства, *механизм психологического заражения и внушения*⁶ (выделено мною. — *Авт.*).

³ Социалистическая обрядность. Киев, 1985. С. 164. Здесь и далее цитаты приводятся с сохранением орфографии и пунктуации первоисточника.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Там же. С. 164.

⁶ См. подробнее: О научном атеизме и атеистическом воспитании: справочник для партийного актива и организаторов атеистической работы. М., 1974. С. 128—135.

Как и их предшественники 1920—30-х годов, творцы «атеистического требника» точно чувствовали, что богословская эрудиция и глубокая религиозность являются уделом немногих, а в Советском Союзе, где катехизаторская деятельность Церкви находилась под полным запретом, о глубоких богословских знаниях вообще не могла идти речь. Тем не менее, религия в СССР была жива, и жила она, прежде всего, в области обряда. Вытеснение религии из сферы человеческих чувств и переживаний напрямую связано с преодолением ее обрядового элемента. Таким образом, чтобы добиться успеха в этом сложном деле, нужна была не только научная критика религиозных праздников и обрядов, которой, конечно, массы не интересуются, — необходимо было активное внедрение в быт советских людей высокоидейной по содержанию, эмоциональной и красочной по форме социалистической обрядности.

«Храмовое действо как синтез искусств»⁷ — так назывался доклад священника Павла Флоренского, прочитанный им 24 октября 1918 года на заседании Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Под «храмовым действом» отец Павел, конечно, подразумевал богослужение, но вынужден был замаскировать это слово, так как упомянутая комиссия была организована при Сергиево-Посадском военно-революционном комитете. Режиссеры новых гражданских обрядов, вряд ли читавшие Флоренского, интуитивно пошли тем же путем. Их работа называется авторами ни много ни мало «процессом обрядотворчества»⁸. В этом процессе особое внимание уделяется драматургии и режиссуре советских обрядов, составлению их сценариев, композиции действий обряда, функции слова в обряде, технике речи, значению и роли музыки, пластической культуре, технике движений при обращении с обрядовыми атрибутами, обрядовым символам, эмблемам, реликвиям, одежде и отличительным знакам участников обряда, особенностям художественного и декоративного оформления обрядовых сооружений. Обряд должен воздействовать на его участников. Главная задача создателей безрелигиозной гражданской обрядности — найти средства убеждения, доказать ее действенность. Для этого, сознательно или

⁷ См.: Флоренский П., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П., свящ. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил; Русская книга, 1993. С. 283—307.

⁸ Социалистическая обрядность. С. 63.

бессознательно, ими применялся психологический метод ассоциаций⁹. Когда человек оказывается в слегка знакомой, что-то напоминающей ситуации, ему очень хочется найти что-нибудь похожее на то, что он видел или слышал прежде, или хотя бы распознать все эти данные. В безрелигиозном, выхолащенном гражданском обряде для этого расставлялись акценты (раздражители), действовавшие на многовековые православные архетипы, всё еще определявшие мышление и поведение советского человека.

Большой атеистический заряд, по мнению авторов книги, заложен в общественно-политических и трудовых, профессиональных праздниках и обрядах, которые, возвеличивая человека и его жизнедеятельность как наивысшую ценность, показывают, что только он является подлинным творцом истории и своей судьбы.

«Утверждая реальный гуманизм в отношениях между людьми эти праздники и обряды противостоят религиозной идеологии, способствуют развитию массового атеизма помогают человеку понять, что его судьба зависит прежде всего от него самого и определяется его творческим трудом, дают ему возможность ощутить себя неотъемлемой частью коллектива и общества»¹⁰.

Важное значение для вытеснения религиозных «пережитков» из быта советских людей имели и обновленные праздники и обряды календарного цикла. Они способствовали распространению научных взглядов на явления природы. Кроме того, умелая организация досуга, массовые гуляния, выступление коллективов художественной самодеятельности, спортивные соревнования, демонстрация кинофильмов во время проводов зимы (читай Масленицы. — *Авт.*), праздника весны (читай Пасхи. — *Авт.*) и других народных праздников отвлекали верующих от участия в культовых действиях. «Посещение церквей в такие дни, как показывают наблюдения, снижается»¹¹. Задача

⁹ Ассоциация (лат. *associatio* — соединение, взаимосвязь) — в психологии и философии — закономерно возникающая связь между отдельными событиями, фактами, предметами или явлениями, отраженными в сознании индивида и закрепленными в его памяти. При наличии ассоциативной связи между психическими явлениями А и В возникновение в сознании явления А закономерным образом влечет появление в сознании явления В.

¹⁰ Социалистическая обрядность. С. 19.

¹¹ Там же.

творцов новой гражданской обрядности состояла в том, чтобы придать календарным праздникам, очищенным от религиозных и мистических наслоений, новое идейное содержание.

В качестве примера приводится главный праздник страны — Новый год. Авторы говорят о традиции украшать новогоднюю елку, поздравлять родных, близких и друзей, дарить детям подарки и так далее. Конечно же, это не что иное, как вытеснение празднования Рождества Христова, и надо сказать, что в этом создатели социалистической обрядности действительно достигли многого. В массовом сознании советских и постсоветских людей все радостные ожидания, связанные с рождением Спасителя, были перенесены на Новый год. Обращает на себя внимание то, что в ряде областей пользовались популярностью новогодние «щедривки», которыми участники художественной самодеятельности прославляли достижения людей, высокие нравственные качества советского человека, выражали добрые пожелания на будущее¹². Это вытеснение святочных колядок, прославляющих пришествие в мир Спасителя. Архетипическая форма заполнялась новым содержанием.

Авторы книги с сожалением отмечали: «Бывают еще случаи, когда в результате недостаточной подготовки и проведения обрядов они не достигают своей цели. В домашней части обрядов, например, нередко нейтрализуется эффект его официальной части. Воскресают старые мещанские стереотипы. Не везде организована культура застолья...»¹³. Проще говоря, культурно выпить и закусить у советского народа еще не получалось. Поэтому творцы новой гражданской обрядности стремились проникнуть и в дома советских граждан. От них нигде не скроешься. «Очень нужны для домашней части обряда квалифицированные организаторы, как для радостных, так и для горестных событий»¹⁴. Среди населения, по мнению авторов, необходимо было создавать «группы содействия комиссиям». Они, в частности, должны были обобщать материалы о том, как вести себя и о чем говорить на поминках после похорон!

Одиннадцатая глава книги посвящена практическим рекомендациям по вопросам организации и внедрения советских праздников

¹² См.: Социалистическая обрядность. С. 51.

¹³ Там же. С. 166.

¹⁴ Там же. С. 167.

и обрядов. Авторы пособия понимали, что в жизни человека существуют три важнейших вехи, которые прежде всего требуют обрядового оформления — рождение, свадьба и смерть. Обратимся к сценариям главных гражданских обрядов, своеобразным «чинопоследованиям атеистического требника».

Сценарий обряда торжественной регистрации брака. Авторы книги отмечают, что лица, которые проводят обряды, должны быть одеты в специальные обрядовые современные костюмы, основным элементам кроя которых свойственны черты народной одежды. В качестве основы женского костюма было избрано длинное платье с накидкой типа укороченного плаща, мужского — пиджак прямого кроя (рис. 1). Особенно обращает на себя внимание нагрудный знак исполнителя обряда на красивой массивной цепи (рис. 2). Что это, как не попытка создать психическую ассоциацию со священническим наперсным крестом? И вот перед новобрачными не просто совслужащий, а человек, наделенный каким-то «высшим даром».

Эта мысль раскрывается в любопытном документе. В 1975 году на расширенном заседании республиканской комиссии по социалистической обрядности заведующая отделом ЗАГС города Харькова жаловалась на неукomплектованность штатов ЗАГСов уборщицами:

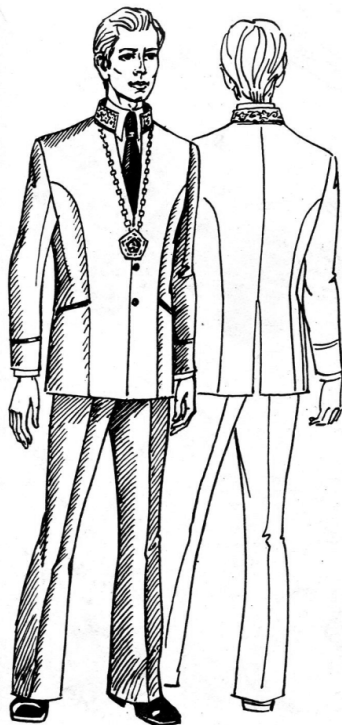


Рис. 1. Костюм исполнителя обряда

«Заведующая отд. ЗАГСа проводит регистрацию брака. На это торжество приходят много гостей, приносят много цветов. Упадет по лепестку с букета каждого, а в помещении отд. ЗАГСа уже грязно. Что же делать? Ведь сейчас придет новая пара для рег. брака. И тогда заведующая ЗАГСа на свой ритуальный костюм одевает халат, берет метлу и подметает пол в помещении. А потом принимает новую пару. А потом поступают жалобы от молодоженов, что их брак регистрировала уборщица, что заведующая где то отсутствовала. Пришлось пригласить председателя исполкома и этих молодоженов. Он пытался убедить их в том, что брак их регистрировала не уборщица, а заведующая. Они не хотели верить, утверждали, что в их присутствии этот же человек убрал помещение»¹⁵.



Рис. 2. Нагрудный знак исполнителя обряда

То есть халат и метла привели к десакрализации образа заведующей в сознании молодоженов.

Проведение одного обряда бракосочетания длилось 20–30 минут. В гостиной дворца торжественных событий устанавливалась чаша-факел, в которой горел Вечный огонь¹⁶. Молодоженам вручались свадебные факелы. Помощник исполнителя обряда обращался к молодым:

«Уважаемый жених и невеста!
В преддверии обрядового зала
прошу пройти к этой чаше.
В ней пламя зажженное от огня

¹⁵ Смолкин-Ротрок В. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 453–454.

¹⁶ Присутствие почти во всех советских ритуалах Вечного огня сложно для анализа. Первым официально зажженным Вечным огнем в СССР считается огонь, зажженный 6 ноября 1957 года на Марсовом поле в Ленинграде, у памятника «Борцам революции». Возможно, символика Вечного огня — это психологическая ассоциация со светом свечи или лампады в православном храме, символизирующим «свет Христов, просвещающий всех» (см. чинопоследование Литургии Преждеосвященных Даров).

вечной славы. Это огонь сердец героев которые отдали свою жизнь за свободу и независимость Социалистической Родины, за чистое небо над нами, за наше счастье и счастье наших детей. Возьмите с собой частицу этого пламени как символ неугасимой жизни, чистоты и верности Советской родине»¹⁷.

Молодые подходили к чаше, зажигали от нее факелы (рис. 3), отступали на шаг. Распорядитель распахивал двери. Жених с невестой медленно входили в зал и останавливались на коврике в нескольких метрах от входной двери. Вход молодых и гостей в зал должен был сопровождаться хоровым пением или музыкой.

Свадебные факелы сохранялись в семье как памятная реликвия. Перед нами еще одна психическая ассоциация — свадебные факелы использовались вместо венчальных свечей, воспетых во многих романсах, окруженных преданиями и бережно хранимых в домашнем иконостасе.

Сам обряд регистрации брака, за исключением факельного шествия, был довольно стандартен и включал в себя вопросы о свободном волеизъявлении при вступлении в брак, обмен кольцами, своеобразную клятву-заклинание, произносимую регистратором и повторяемую молодоженами, подписи жениха, невесты и их свидетелей. В «чино-последовании» регистрации брака имеется и своеобразный «отпуст»: «Отныне вы муж и жена, основатели новой семьи и продолжатели рода своего во имя блага государства, личного счастья, бессмертия советского народа»¹⁸.

Исполнитель обряда вручал молодой семье на вечное хранение священные реликвии их родителей. Это могли быть ордена и другие награды, почетные грамоты, трудовые книжки, личные вещи ушедших из жизни старших представителей семей жениха

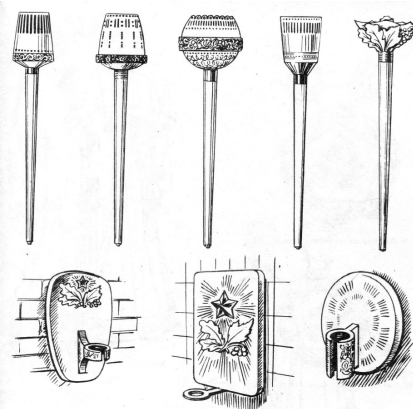


Рис. 3. Свадебные факелы и настенные держатели к ним

¹⁷ Социалистическая обрядность. С. 301.

¹⁸ Там же.

и невесты. Могли быть также и особо чтимые семьями предметы — печатные труды, книги, инструменты и так далее. Нетрудно заметить, что это психическая ассоциация с семейными иконами, которыми родители благословляют жениха и невесту.

Сценарий обряда торжественной регистрации новорожденного. В основе обряда торжественной регистрации новорожденного лежит «величание новорожденного как гражданина страны советов, присвоение ему имени, общественное признание названных родителей и поздравление семьи по случаю рождения ребенка»¹⁹. В обряде снова присутствует чаша-факел, стоя рядом с ней, распорядитель обращается к родителям:

« — Уважаемые родители! Перед совершением государственного акта признания вашего сына (вашей дочери) гражданином Союза Советских Социалистических Республик подойдите с ним к этой чаше. В ней пламя зажжённое от огня вечной славы. Это огонь сердец героев который отдали свою жизнь за свободу и независимость Советской родины, за Чистое небо над нами, за наше счастье и счастье наших детей. <...>

— Пусть сияние этого священного огня всегда напоминает вам о родительском долге — воспитать сына (дочь) верным гражданином страны советов. <...>

В зал входит исполнитель обряда и, остановившись на возвышении перед столом, говорит:

— Рады приветствовать Вас в этом светлом зале!

Уважаемые родители, бабушки и дедушки, названные родители!

Ваш сын (ваша дочь) родился в прекрасное время, когда вековые мечты человечества притворяются в действительность самоотверженным трудом советских людей. Нашим детям продолжать великое дело советского народа, дело Ленина, имя которому коммунизм. <...>

— Уважаемые родители! Вы пришли на торжественный обряд вместе со своими друзьями которые отныне по своей и по вашей доброй воле станут названными родителями вашего сына (вашей дочери). Назовите их, пожалуйста.

¹⁹ Социалистическая обрядность. С. 305.

Отец называет фамилию, имя, отчество названного отца.
 Мать называет фамилию, имя, отчество названной матери.
 В это время отец передаёт ребёнка названной матери.

<...>

Исполнитель обряда обращается к названным родителям:

— Уважаемые (называет их имена и отчества)! По доброду народному обычаю отныне Вы становитесь избранными родственниками семьи (называет фамилию). Не жалейте родительской любви и ласки для вашего названного сына (дочери), помогайте отцу и матери воспитывать его (её). Прошу Вас засвидетельствуйте акт о рождении вашего названного сына (вашей названной дочери)»²⁰.

Обращает на себя внимание присутствие в обряде «названных родителей». Что же это за «добрый народный обычай»? Это не что иное, как психическая ассоциация с крестными в таинстве Крещения.

Творцы новой обрядности, видимо, вспомнили и «звездины» 1920-х годов. Во всяком случае, для проведения обряда торжественной регистрации новорожденного был рекомендован новый символ — именная звездочка или пятиугольный памятный знак (рис. 4). «Поскольку их прообраз — пятиконечная звезда, именная звездочка или памятный знак будут напоминать гражданину о его принадлежности к первому в мире государству рабочих и крестьян, об утверждении интернациональной братской дружбы трудящихся всех пяти континентов Земли»²¹. Звездочку носят на шее — на цепочке или на ленточке. Исполнитель обращается к младенцу: «Пусть именная звездочка озарит маленькому (имя в уменьшительной форме) жизненный путь. Как светит всем людям на земле



**Рис. 4. Именные звездочки
для новорожденных**

²⁰ Социалистическая обрядность. С. 304—306.

²¹ Там же. С. 298.

Красная звезда — символ нашей Родины олицетворяющие братство, правду, свободу, мир и счастье»²².

Всякому ясно, что звездочка — это подмена, психическая ассоциация с нательным крестиком, призванным напоминать христианину слова Господа Иисуса Христа: *если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Лк. 9:23).

Важным элементом обоих вышеописанных обрядов являлось музыкальное сопровождение. Поэтому при дворцах торжественных событий и во всех других местах проведения обрядов рекомендовано иметь профессиональные или постоянные самодеятельные музыкально-хоровые коллективы, которые должны изучать и иметь в своем репертуаре обрядовые музыкально-хоровые произведения²³.

Гражданская панихида. Авторы книги понимали, что с обрядом похорон в гражданской обрядности больше всего проблем. Смерть противоестественна для человека, носителя образа Божия, и перед ее лицом даже атеисты задумываются о вечности. «И ныне религиозный обряд похорон преодолевается медленнее, чем другая религиозная семейно-бытовая обрядность. Поэтому внедрению гражданского обряда “похороны” требуется особое внимание»²⁴.

Как и остальная гражданская обрядность, обряд советских похорон должен был гарантировать высокое идейное, психологическое и эмоциональное воздействие на его участников. Организатор руководил проведением обряда, помогал советами при оформлении места гражданской панихиды, выяснял, кто из друзей покойного сможет выступить с прощальным словом, и, в случае необходимости, тоже произносил сочувственную речь. Выполнять эту работу могли лица из числа работников культуры, лекторов, пропагандистов, учителей, то есть людей, способных образными средствами влиять на мысли и чувства тех, кто пришел отдать последний долг покойному. На похоронах женщины, имевшей детей, организатор похорон должен был говорить о материнских повседневных заботах, о повседневном подвиге матерей, вырастивших поколение советского народа. На похоронах труженика он говорил, что покойный всю свою сознательную жизнь

²² Социалистическая обрядность. С. 307.

²³ См.: Там же. С. 298.

²⁴ Там же. С. 168.

работал на благо Родины и советского народа, рассказывал о трудовой деятельности, достижениях в работе, жизненном пути покойного и о том, что он оставил после себя людям на земле. Затем наступала минута молчания.

На траурной площадке для проведения гражданской панихиды мы снова встречаем чашу-факел. Родные, близкие и каждый присутствующий, отдавая последний долг покойному, по народной традиции бросали в могилу по горсти земли. Земля — вот ключевая психическая ассоциация гражданских панихид. При совершении чина погребения священник перед закрытием гроба и положением его в могилу посылает крестообразно землю на тело умершего со словами: *Господня земля, и исполнение ея, вселенная и вси живущии на ней* (Пс. 23:1). За «земелькой» люди до сих пор приходят в храмы, выражая таким образом свое понимание заупокойного богослужения. Ее же включили в свою обрядность и творцы «атеистического требника».

Авторы не обошли вниманием и Радоницу. Исходя из местных условий, они считали целесообразным проводить в каждом населенном пункте «День памяти»²⁵. Местные Советы народных депутатов заранее определяли, где, на каком кладбище, какого числа будет проводиться поминание. По традиции этот день приходился на середину календарной весны. «День памяти» обычно начинался траурный митинг, который открывал председатель исполкома местного Совета народных депутатов. В своем выступлении он говорил о славных делах рабочих, хлеборобов, воинов, людей других профессий, патриотов Советской Родины, похороненных на этом кладбище. С кратким словом выступали еще два-три человека. После каждого выступления оркестр исполнял траурную мелодию.

Для нас остается открытым вопрос: сознательно ли использовался творцами новой гражданской обрядности метод психических ассоциаций, чтобы сыграть на нужных струнах архетипической православной памяти советского человека и убедить его в действенности новых обрядов, или это происходило бессознательно? В последнем случае факелы, нательные звездочки, нагрудные знаки и тому подобное являются порождением архетипической памяти самих творцов гражданской обрядности, их бессознательной мимикрией

²⁵ См.: Социалистическая обрядность. С. 321.

под православный обряд. В любом случае, несмотря на все усилия советских безрелигиозных «обрядотворцев», советская гражданская обрядность оказалась мертворожденной, потому что не имела в себе высшего, мистического содержания. И никакие попытки замаскировать это с помощью метода психических ассоциаций не помогали. Прав С.Л. Фирсов, называвший марксизм-ленинизм «перевернутой религией» со своими догмами, «священными писаниями» и обрядами. «Сама партия со своими культовыми зданиями, святынями и символами постепенно превращалась в пародию на Церковь»²⁶. Последствия этого псевдорелигиозного эксперимента проявились уже на постсоветском пространстве. Множество наших современников просто не регистрируют свои браки, сожительствуют друг с другом. «А что дает печать в паспорте?» — говорят они. И действительно, что? Пусты и неутешительны современные похороны, где главными распорядителями являются сотрудники похоронных служб и царят нелепейшие суеверия. Не следствием ли этого являются заброшенные могилы и тяжелейшая демографическая ситуация в современной России? Возможно ли это преодолеть? *Да не смущается сердце ваше; Веруйте в Бога и в Меня веруйте* (Ин. 14:1), — говорит нам Спаситель мира. Воцерковление наших современников, приобщение их к настоящей, животворной, благодатной церковной обрядности — наверное, единственно возможный путь преодоления этих проблем.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М.: Эксмо, 2018. 1296 с.
2. Краснощеков К.Е., прот. Советская гражданская обрядность как элемент гонений на Русскую Православную Церковь: исторический обзор // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 3 (18). С. 82—105.
3. О научном атеизме и атеистическом воспитании: справочник для партийного актива и организаторов атеистической работы. М.: Политиздат, 1974. 286 с.

²⁶ Фирсов С.Л. На весах веры. От коммунистической религии к новым «святым» посткоммунистической России. СПб., 2011. С. 41, 55.

4. Смолкин-Ротрок В. Проблема «обыкновенной» советской смерти: материальное и духовное в атеистической космологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 453–454.
5. Социалистическая обрядность / редколл. М.А. Орлик и др.; сост. М.Д. Довбуш, Н.М. Закович, П.И. Косуха, В.А. Перунов; под. ред. В.В. Власовой. Киев: Вища школа, 1985. 344 с.
6. Фирсов С.Л. На весах веры. От коммунистической религии к новым «святым» посткоммунистической России. СПб.: Вита-Нова, 2011. 665 с.
7. Флоренский П., свящ. [Автореферат] // Флоренский П.А. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1994. 797 с.
8. Флоренский П.А., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П., свящ. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил; Русская книга, 1993. С. 283–307.

*Поступила в редакцию 26.01.2024,
принята к публикации 16.05.2024.*

UDC 141.45(47+57)

For citation:

Krasnoshchekov K., archpriest. «Trebnik ateista»: teoriya i praktika grazhdanskoj obryadnosti v SSSR [“An Atheist’s Breviary”: Theory and Practice of Civil Ritual in the USSR] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2024. No 2 (25). pp. 95–110.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_95

Archpriest Kirill Krasnoshchekov,

Candidate of Theology, Associate Professor,
Head of the Department of Church History,
Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation;
Associate Professor of the Department of Philosophy

and Methodology of Science,

Saratov State University,

10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation

o.kirill@list.ru

ORCID: 0000-0002-7046-7592

“An Atheist’s Breviary”: Theory and Practice of Civil Ritual in the USSR

Archpriest K. KRASNOSHCHKOV

Abstract: The article is devoted to the analysis of the book “Socialist Rituals”. Kyiv. 1985, which outlines the theory and practice of civil rituals in the late USSR. This manual may well be called an “An atheistic breviary”, designed to replace the church breviary. The work shows the artificiality and lifelessness of Soviet civil rituals, considered by its creators primarily as an element of persecution of the Russian

Orthodox Church. The inability of Soviet civil rituals to satisfy human spiritual needs has been proven. The main, unsolved task of the creators of non-religious civil rituals was to find means of persuasion and evidence of its effectiveness. The article shows how, in order to impart a certain “spirituality” to civil rites, the authors of the manual consciously or unconsciously use the method of mental associations. New Soviet rituals are analyzed — “rites of the calendar cycle”, “solemn registration of marriage”, “solemn registration of a newborn”, “civil funeral services”.

Keywords: Soviet civil rituals, overcoming religious holidays and rituals, atheistic propaganda, method of mental associations “solemn registration of marriage”, “solemn registration of a newborn”, “civil funeral services”.

REFERENCES

1. Firsov S.L. (2011) "Na vesakh very. Ot kommunisticheskoy religii k novym «svyatym» postkommunisticheskoy Rossii" [On the scales of faith. From communist religion to the new “saints” of post-communist Russia]. Saint Petersburg. (In Russian).
2. Krasnoshchekov K.E. (2022). "Sovetskaya grazhdanskaya obryadnost' kak element goneniy na Russkuyu Pravoslavnuyu Tserkov': istoricheskiy obzor" [Soviet civil ritual as an element of persecution of the Russian Orthodox Church: a historical review]. In: "Trudy Saratovskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii" [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. No. 3 (18). pp. 82–105. (In Russian).
3. Smolkin-Rothrock V. (2012) "Trudy Saratovskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii" [The problem of “ordinary” Soviet death: material and spiritual in atheistic cosmology]. In: "Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom" [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 3–4 (30). pp. 453–454. (In Russian).

*Was submitted 26.01.2024,
accepted for publication 16.05.2024.*

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия

УДК 27-248.3-275(049.32)

Для цитирования:

Ковшов М.В. Взаимосвязи и влияния Посланий к Колоссянам и Филимону (о новом комментарии Тиндейла). Рец. на кн.: Alan J. Thompson. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Downers Grove (Ill): IVP Academic, 2022. 280 pp. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (25). С. 111–117.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_111

Ковшов Михаил Всеволодович,

кандидат богословия, доцент,

доцент кафедры библеистики

Московской духовной академии,

Российская Федерация, 141300, Московская область,

г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева лавра;

научный сотрудник

Перервинской духовной семинарии,

Российская Федерация, 109383, г. Москва,

ул. Шоссейная, 82

paul.quest@nextmail.ru

ORCID: 0000-0003-0656-1135

Взаимосвязи и влияния Посланий к Колоссянам и Филимону (о новом комментарии Тиндейла)

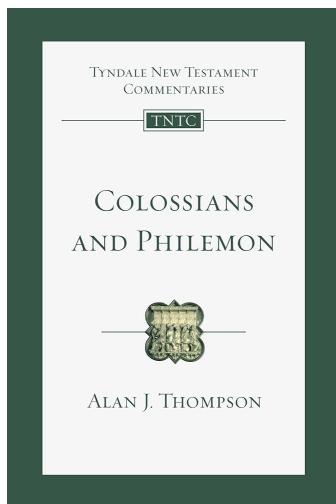
**Рецензия на книгу: Alan J. Thompson.
Colossians and Philemon: An Introduction
and Commentary. Downers Grove (Ill):
IVP Academic, 2022. 280 pp.**

Комментарии Тиндейла призваны помочь читателю Библии понять, о чем говорится в тексте и что он означает. Во введении к каждой книге Священного Писания кратко, но достаточно обстоятельно рассказывается о ее авторстве, дате и цели. Следуя структурному анализу, автор комментария рассматривает книгу раздел за разделом, выделяя ее основные темы, а также толкует отдельные стихи и раскрывает экзегетические проблемы. В дополнительных примечаниях дается более подробное обсуждение отдельных трудных мест. В современных томах по Новому Завету комментарии к каждому разделу текста построены по трем рубрикам: «Контекст», «Комментарий» и «Богословие». Цель — объяснить истинный смысл Библии и сделать ее послание понятным.

Новый комментарий Алана Томпсона на Послания к Колоссянам и Филимону серии Tyndale New Testament Commentary (TNTC) заменяет толкование Николааса Томаса Райта, первоначально вышедшее в 1986 году¹. Комментарий Райта многими западными исследователями считается образцовым по проницательности и краткости. Томпсон не ставит перед собой задачу исправить работу Райта, но и не ограничивает себя его взглядами. При этом основной вклад Томпсона заключается в обновлении комментария путем взаимодействия в первую очередь — а иногда, похоже, и исключительно — с научными работами, опубликованными после выхода книги Райта в 1986 году. Таким образом, читателю предлагается современный комментарий, который является новым вкладом в эту область изучения наследия святого Павла. Как и предшествующие работы Райта, труд Томпсона следует рассматривать как своего рода «первый комментарий» для изучающих Послания к Колоссянам и Филимону.

Вступление к письму колоссянам занимает 25 страниц, а к Филимону — 6. Хотя это и весьма небольшой объем для современных научных комментариев, самое главное, что рассуждения автора основательны, а выводы консервативны и достаточно проработаны. Здесь можно найти практически все необходимые вводные рассуждения, а последний раздел введения — о том, почему именно святой Павел написал колоссянам, — является лучшим. Сам комментарий соответствует стандартам этой серии и находится на хорошем научном уровне.

В отношении обоих писем, что не может не радовать, Томпсон считает святого Павла подлинным автором, а Рим — местом их написания. В Послании к Колоссянам он выделяет ответ на ереси лжеучителей как цель написания письма. Томпсон «предварительно» приходит к выводу, что это лжеучение, в отечественной библейской науке обычно именуемое Колосской ересью, было «локализованной формой» законничества, основанной на неверном толковании Ветхого Завета, включавшей элементы



¹ И затем переизданное, см.: Wright N. T. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries. Vol. 12. Downers Grove (Ill), 2008. 199 p.

неправильно понимаемого аскетизма и распространявшейся учителями, которые хвастались своим превосходящим других «духовным статусом» (с. 20). Хотя эти лжеучители присутствуют в Колоссах, Томпсон предполагает, что они еще не успели проникнуть в местную Церковь. Таким образом, святой Павел пишет скорее предупреждающе, чем исправляюще (с. 1), дабы колоссяне не были обмануты, а не потому, что они уже обмануты. Автор комментария подробно разбирает многие высказывания апостола язычников в Послании к Колоссянам, направленные против этого лжеучения (например, с. 41, 42, 76, 77, 96, 109, 131, 161, 185).

Что касается письма к Филимону, Томпсон придерживается традиционной точки зрения о том, что Онисим был беглым рабом, который по счастливой случайности встретил святого Павла и был обращен им в христианство. Теперь же апостол язычников отправляет Онисима обратно к его бывшему хозяину Филимону. В своей комментарии к тексту писем колоссянам и Филимону данный автор представляет несколько точек зрения на ключевые вопросы, поднятые в них, и предлагает свои собственные выводы с неплохо обоснованной аргументацией. В целом он следует устоявшимся в современной библеистике линиям толкования, а не приступает к созданию новых теорий. Это, безусловно, правильный подход для комментария, предназначенного в первую очередь служить введением для студентов-библеистов, впервые изучающих текст данных посланий.

Возможно, наиболее интересной частью комментария является размышление о том, как Послание к Колоссянам помогает в толковании письма к Филимону (с. 210). В большинстве комментариев лишь вскользь упоминается — если упоминается вообще — свидетельство о том, что эти два письма были написаны святым Павлом одновременно, а затем доставлены в Колоссы и прочитаны вслух церковному собранию в доме Филимона. Например, Райт называет письмо к Филимону «спутником» Послания к Колоссянам, поскольку оба были доставлены сотрудником святого Павла Тихиком в одно и то же путешествие, вместе с Онисимом². Однако Райт, как и большинство других комментаторов, не размышляет по существу о взаимоотношениях между этими двумя письмами. Даже когда он называет Послание к Филимону высшей точкой богословия святого Павла и предполагает, что это письмо выражает богословскую подструктуру

² Об этом Райт рассуждает в первом издании своего комментария, см.: Wright N. T. *Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries. Vol. 12. Downers Grove (Ill), 1986. P. 39, 165–166.

и мировоззрение этого апостола, Райт ищет их во всем корпусе писаний апостола язычников, не учитывая, что последний мог представить их более кратко в своем сопутствующем письме к колоссянам³.

Томпсон полагает, что если эти два письма действительно были написаны вместе, то «стоит задуматься о том, как Послание к Колоссянам может помочь в толковании письма к Филимону» (с. 210). Затем данный автор предлагает различные темы в Послании к Колоссянам, которые имеют широкое отношение к письму Филимону, такие как примирение, прощение, любовь и рабство. Он также отмечает в своем комментарии к письму Филимону различные случаи, когда богословие Послания к Колоссянам непосредственно подкрепляет содержание вышеуказанного письма. Например, Томпсон замечает (с. 244—245), что когда святой Павел предлагает вернуть долг Онисима, чтобы тот был прощен (см.: Флм. 18), апостол язычников, по мнению автора комментария, вспоминает свои богословские принципы из письма к колоссянам. В последнем святой Павел говорит не только о том, что верующие имеют прощение во Христе (см.: Кол. 1:14; 2:13) и должны прощать друг друга (Кол. 3:13), но и о том, что все обиды в конечном итоге будут возмещены на Суде (Кол. 3:25). Как отмечает Томпсон, предложение апостола язычников в письме к Филимону, похоже, является практическим применением его богословия, изложенного в Послании к Колоссянам.

Таким образом, Томпсон подтверждает свое предположение о том, что Послание к Колоссянам помогает толковать письмо к Филимону, и приводит несколько интересных примеров того, как это может работать. Очевидно, что данный исследователь только лишь начал эту работу, поскольку еще многое предстоит исследовать, если исходить из того, что письмо святого Павла к Филимону действительно является вершиной и практическим применением теологической подструктуры его Послания к Колоссянам. Поставленный автором комментария вопрос можно сформулировать так: если мы будем читать письмо к Филимону через призму Послания к Колоссянам — где еще мы можем найти богословие последнего, запечатленное в словах апостола язычников к Филимону? Ответы на этот вопрос могут привести исследователей к новым прочтениям письма к Филимону, следствием чего станут современные концепции экзегезы данного послания апостола язычников.

³ Wright N. T. Paul and the Faithfulness of God. Minneapolis, 2013. P. 16—74.

Более того, что если мы попробуем прочитать не только письмо к Филимону в свете Послания к Колоссянам, как это делает Томпсон, но и наоборот: попытаемся рассмотреть Послание к Колоссянам в свете письма к Филимону? Другими словами, что если святой Павел писал к христианам Колосс, уже имея в виду и держа в уме ситуацию с Филимоном и Онисимом? Может ли рассмотрение Послания к Колоссянам сквозь призму письма к Филимону дать современным исследователям новое понимание того, что и почему апостол язычников говорит колосской общине? Иначе говоря, можем ли мы провести своего рода «обратный инжиниринг» Послания к Колоссянам, предположив, что святой Павел хотел, дабы это послание стало богословской подконструкцией для надстройки, которую, как уже знал апостол язычников во время его написания, он затем воздвигнет на ее основе в письме к Филимону? Очевидно, что эти и подобные им вопросы могут стать прекрасным началом не только для специальных научных статей, но даже диссертаций и монографий, итогом которых должно стать появление новых концепций в интерпретации рассматриваемых писем апостола язычников и существенное приращение научного знания по связанным с ними вопросам.

При этом стоит отметить консервативное направление, в котором в целом выдержан рецензируемый комментарий. Пожалуй, это наилучший ответ всем критикам, которые тщетно пытаются доказать, что в рамках традиционной библеистики якобы невозможно появление новых концепций и научных открытий. Комментарий Томпсона наглядно показывает, что это не так — в случае если автор осуществляет экзегезу, руководствуясь духом традиции, а при изысканиях в православной библеистике — Священного Предания Церкви. Хотя данный комментарий написан инославным автором, в данном отношении он может послужить неплохим примером подобного взвешенного научно-богословского подхода и по этой причине рекомендуется к прочтению исследователями, занимающимися изучением мысли и богословия апостола язычников.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Thompson A. J. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Downers Grove (Ill): IVP Academic, 2022. 280 p.

2. Wright N.T. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries. Volume 12. Downers Grove (Ill): IVP Academic, 2008. 199 p.
3. Wright N.T. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries. Volume 12. Downers Grove (Ill): IVP Academic, 1986. 192 p.
4. Wright N.T. Paul and the Faithfulness of God. Minneapolis: Fortress, 2013. 1696 p.

*Поступила в редакцию 5.02.2024,
принята к публикации 16.05.2024.*

Book review

UDC 27-248.3-275(049.32)

For citation:

Kovshov M. Vzaimosvyazi i vliyaniya Poslaniy k Kolossyanam i Filimonu (o novom kommentarii Tindeyla) [Relationships and Influences of the Epistles to the Colossians and Philemon (on Tyndale's New Commentary)]. Book review: Alan J. Thompson. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Downers Grove (Ill): IVP Academic, 2022. 280 pp. // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2024. No 2 (25). pp. 111–117.

DOI: 10.56621/27825884_2024_25_111

Mikhail Kovshov,

Candidate of Theology, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Biblical Studies,
Moscow Theological Academy,
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300,
Russian Federation;
Researcher,
Perervinskaya Orthodox Theological Seminary,
82 Highway str., Moscow, 109383, Russian Federation
paul.quest@nextmail.ru
ORCID: 0000-0003-0656-1135

Relationships and Influences of the Epistles to the Colossians and Philemon (on Tyndale's New Commentary)

Book review:

Alan J. Thompson. Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary.

Downers Grove (Ill): IVP Academic, 2022. 280 pp.

REFERENCES

1. Thompson A.J. (2022) Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Downers Grove (Ill). (In English).
2. Wright N.T. (1986) Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries. Volume 12. Downers Grove (Ill). (In English).

3. Wright N.T. (2008) Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary. Tyndale New Testament Commentaries. Volume 12. Downers Grove (Ill). (In English).
4. Wright N.T. (2013) Paul and the Faithfulness of God. Minneapolis. (In English).

*Was submitted 5.02.2024,
accepted for publication 16.05.2024.*

Периодическое издание
Журнал «Труды СПДС»
2024 г. № 2 (25)

Зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Запись о регистрации СМИ:

СМИ: ПИ № ФС77-82711 от 27 января 2022 г.

Подписку на печатное издание можно оформить в Интернет-каталоге «Почта России».

(<https://podpiska.pochta.ru/>)

Подписной индекс издания — ПС332.

Цена свободная.

Главный редактор

прот. Сергей Штурбабин (Штурбабин С. А.)

Научный редактор

прот. Дмитрий Полохов (Полохов Д. Н.)

Выпускающий редактор, корректор

Новакова Марина

Ответственный секретарь

инокиня Лонгина (Петрова К.Ю.)

Оформление обложки

Кузнецова Лариса

Верстка

Ежова Елена

Дата выхода в свет: 09.08.2024. Формат 60х90/16. Печать офсетная.

Объем: 6 у.п.л. Тираж 300 экз.

Адрес учредителя, издателя и редакции:

410028, Россия, Саратов, ул. им. Мичурина И. В., д. 92. Тел.: (8452) 49–17–95, (8452) 49–18–44

Email: trudi-spds@yandex.ru

<http://српдс.пф/>

Отпечатано:

Типография «Амирит», 410004, Россия, Саратов, ул. Чернышевского, д. 88, литер У.

Тел.: 8 (8452) 24-86-33, 8-800-700-86-33