



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(33) | 2026

Теология. Философия. История

Саратов | 2026

По благословению митрополита Саратовского и Вольского Игнатия

Рекомендовано к публикации

Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС Р26-612-0362

**Журнал входит в Единый государственный перечень научных изданий
(ЕГПНИ), 4 уровень**

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» (КЗ)**

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://sarpsds.tnweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Издательство Саратовской
православной духовной семинарии, 2026



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 (33) | 2026

Theology. Philosophy. History

Saratov | 2026

With the blessing of Metropolitan of Saratov and Volsk Ignatij

*Recommended for publication by the
Publishing Council of the Russian Orthodox Church*

HC P26-612-0362

**The journal is included in the Unified State List of Scientific Publications,
Level 4**

**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" (K3)
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://sarpsds.tnweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Publishing house
of the Saratov Orthodox Theological Seminary, 2026

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:

митрополит Новосибирский и Бердский 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, секретарь Ученого совета 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);

священник Вячеслав Патрин, PhD, кандидат богословия, директор Центра подготовки церковных специалистов Волгоградской епархии Русской Православной Церкви (Россия, Волгоград);

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);

Уфимцева Екатерина Игоревна, кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры социологии социальной работы Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

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);

Гущин Ян Денисович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

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);

Суриков Игорь Евгеньевич, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Россия, Москва);

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

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

EDITOR-IN-CHIEF:

Archpriest Sergey 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:

Metropolitan of Novosibirsk and Berdsk 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 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, Secretary of the Academic Council, 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);

Priest Viacheslav Patrin, Candidate of Theology, PhD, Director of the Center for Training Church Specialists of the Volgograd Diocese of the Russian Orthodox Church (Russia, Volgograd);

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);

Ekaterina Ufimtseva, Candidate of Sciences in Sociology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Sociology of Social Work, Saratov State University (Russia, Saratov);

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);

Yan Gushchin, Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov State University (Russia, Saratov);

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);

Igor Surikov, Doctor of Sciences in History, Associate Professor, Chief Researcher at the Institute of World 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

Сахневич Сергей Владимирович	13
Идеологические границы раннего христианства: новозаветная полемика с саддукеями и фарисеями в сравнительно-исторической перспективе	
Диакон Артем Геннадьевич Мотин	42
Слово об умерших из устойчивого состава триодного Торжественника (опыт теологического анализа)	
Священник Александр Викторович Бородовицын	68
Формирование культурной идентичности школьников через синтез локального и универсального культурного кода (на примере проекта «Дорогами русской культуры»)	

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

Богатов Михаил Александрович, Богатова Дарья Александровна	89
К вопросу об антропоморфизме: различные модели понимания античного мира	
Ромашенко Мария Александровна	105
Реминисценция как онтологический ландшафт: историко-философская генеалогия концепта	
Священник Макарь Александрович Тагаев	122
Трансформация религиозно-нравственных оснований советского общества в условиях Великой Отечественной войны и постсекулярные процессы в современной России	

Раздел III. ИСТОРИЯ

Красиков Алексей Николаевич	141
Материальное обеспечение педагогов духовных училищ во второй половине XIX — начале XX века (на материале Вологодской епархии)	
Бурляев Илья Николаевич	156
Католическая социальная доктрина и парламентская стратегия Польского кола во II и III созывах Государственной Думы Российской империи	

Балабейкина Ольга Александровна, епископ Славгородский и Каменский Иоасаф (Вишняков Андрей Павлович), Тирро Золотайкина Елена Виктория	175
Пермская епархия на фоне общественно-политических трансформаций начала XX века (по материалам официальной церковной периодики)	
Священник Михаил Анатольевич Березин	192
Повседневная жизнь приходского духовенства советского Казахстана в 1920–1940 годы (в аспекте биографии протоиерея Игнатия Онуфриевича Кондратюка)	
Пастор Александр Александрович Фурс, Хрусталёва Анна Владимировна	217
К вопросу об основных тенденциях издания лютеранской литературы в России в XX — начале XXI века	

РЕЦЕНЗИИ

Ковшов Михаил Всеволодович	231
Вера как соучастие: экзегетическое исследование некоторых ключевых текстов апостола Павла. Рецензия на книгу: Jeanette Hagen Pifer. Faith as Participation. An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. 2 Reihe. (WUNT II 486) Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. VII + 258 p.	

CONTENTS

I. THEOLOGY

Sergey Sakhnevich	13
Ideological Boundaries of Early Christianity: New Testament Polemics Against the Sadducees and Pharisees in a Comparative-Historical Perspective	
Deacon Artem Motin	42
Homily About the Dead from the Stable Composition of the Triodion Torzhestvennik (Undertaken Theological Analysis)	
Priest Alexander Borodovitsyn	68
Formation of Cultural Identity of Schoolchildren Through the Synthesis of Local and Universal Cultural Codes (Using the Example of the Project "Roads of Russian Culture")	

II. PHILOSOPHY

Mikhail Bogatov, Daria Bogatova	89
On the Question of Anthropomorphism: Various Models of Understanding the Ancient World	
Maria Romaschenko	105
Reminiscence As an Ontological Landscape: The Historical-Philosophical Genealogy of the Concept	
Priest Makar Tagayev	122
Transformation of the Religious and Moral Foundations of Soviet Society in the Conditions of the Great Patriotic War and Post-Secular Processes in Modern Russia	

III. HISTORY

Alexey Krasikov	141
Financial Support for Teachers of Theological Schools in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries (Based on the Example of the Vologda Diocese)	
Ilya Burlyaev	156
The Catholic Social Doctrine and the Parliamentary Strategy of the Polish Circle in the Second and Third State Dumas of the Russian Empire	

Olga Balabeikina, Bishop of Slavgorod and Kamensk Joasaph (Andrey Vishnyakov), Elena Tirro Zolotaikina	175
The Perm Diocese amid Socio-Political Transformations in the Early 20th Century: Insights from Official Church Periodicals	
Priest Mikhail Berezin	192
Everyday Life of the Parish Clergy of Soviet Kazakhstan in the 1920s — 40s (in Terms of the Biography of Archpriest Ignatius Onufrievich Kondratyuk)	
Pastor Alexander Furs, Anna Khrustaleva	217
On the Issue of Publications of Lutheran Literature in Russia in the XX — Early XXI Centuries	

BOOK REVIEWS

Mikhail Kovshov	231
Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Texts of the Apostle Paul. Book review: Jeanette Hagen Pifer.	
Faith as Participation. An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. 2 Reihe. (WUNT II 486) Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. VII + 258 p.	

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

Научная статья

УДК 27-246+27-9|00|01|+26|652|-86Ф+26|652|-86С

Для цитирования:

Сахневич С.В. Идеологические границы раннего христианства: новозаветная полемика с саддукеями и фарисеями в сравнительно-исторической перспективе // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 13–41.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_13

Сахневич Сергей Владимирович,

кандидат филологических наук, доцент,

доцент кафедры лингвистики

Института Деловой Карьеры,

Российская Федерация, 109029, г. Москва,

ул. Нижегородская, 32, стр. 5

crash68@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2068-9250

Идеологические границы раннего христианства: новозаветная полемика с саддукеями и фарисеями в сравнительно-исторической перспективе

С.В. САХНЕВИЧ

Аннотация: Исследование посвящено анализу идеологических границ раннего христианства в контексте его новозаветной полемики с двумя ключевыми иудейскими течениями эпохи Второго Храма — фарисеями и саддукеями. Целью работы является проверка гипотезы о возможном тактическом или доктринальном сближении первых христиан с саддукеями, основанной на ряде внешних параллелей, таких как общая критика фарисейской устной традиции. Методологическая база включает комплексный дискурс-анализ, количественный контент-анализ упоминаний в греческом тексте Нового Завета (Nestle-Aland 28)¹, сравнительно-доктринальный и историко-критический анализ. Результаты выявили значительную количественную асимметрию: фарисеи упоминаются 89 раз, а саддукеи — лишь 14. Однако качественный анализ показал принципиальное различие в характере конфликта: полемика с фарисеями носит эмоционально-обличительный характер и ведется в рамках разделяемой этической системы, в то время как критика саддукеев сдержана и сосредоточена на фундаментальных доктринальных расхождениях

(отрицание воскресения, ангелов). Для интерпретации данных применена двухфакторная модель идеологических расколов, которая классифицирует конфликт с фарисеями как «братскую вражду» (высокая доктринальная близость, высокая конкуренция), а с саддукеями — как «системный антагонизм» (низкая доктринальная близость). Метод *Transitus Statim* позволил переинтерпретировать количественную диспропорцию как доказательство не близости, а глубинной мировоззренческой пропасти между ранним христианством и саддукейским рационализмом. Исследование опровергает гипотезу о сближении и вносит вклад в понимание механизмов формирования религиозной идентичности.

Ключевые слова: накал вражды как индикатор доктринальной близости, операциональный жест семантического переназначения, нейтральность взаимодействия как маркер мировоззренческой дистанции, теория межпарадигмальных и внутрипарадигмальных конфликтов, триада «саддукеи — фарисеи — первые христиане».

Введение

Вопрос о характере взаимоотношений раннего христианства с ведущими иудейскими течениями эпохи Второго Храма — фарисеями и саддукеями — остается одним из наиболее дискуссионных в новозаветной историографии. Особую остроту ему придают интерпретации, допускающие возможность тактического или доктринального сближения между саддукеями и первыми христианами. Данная гипотеза, основанная на ряде внешних параллелей, таких как общая критика фарисейской устной традиции Галахи, восприятие Писания в качестве источника оракульского, а не только нормативного авторитета, а также сложный характер отношений между саддукеями и фарисеями, получила развитие в трудах ряда влиятельных современных исследователей и одновременно сформировала наш, конкурирующий, взгляд на новозаветную полемику.

К числу наиболее последовательных сторонников или серьезных аргументаторов этой гипотезы относится Майкл Л. Сэтлоу, который утверждает, что и саддукеи, и ранние христиане воспринимали библейский текст прежде всего как источник сакральных откровений и предсказаний, а не как детальный правовой кодекс, что, по его мнению, сближало их герменевтическую позицию в противовес фарисейскому подходу².

² See: Satlow M.L. *How the Bible Became Holy*. New Haven; London, 2014. P. 137–215.

Стив Мэйсон в исследованиях, посвященных Иосифу Флавию, допускает возможность ситуативных тактических совпадений между саддукейской элитой и раннехристианскими группами, особенно в сфере критики фарисейского устного предания и в определенных аспектах прагматичного взаимодействия с римскими властями³. Монография Гая Г. Строумсы указывает на то, что внешнее сходство в критике общего оппонента — фарисеев — нередко создает в историографии иллюзию глубинной близости, требующей осторожного анализа, но при этом рассматривает этот феномен как значимый фактор в формировании идеологических границ⁴. Джеймс Вандеркам опирается на анализ кумранских рукописей, отмечающих возможные параллели в эсхатологических концепциях различных групп иудаизма Второго Храма, включая саддукеев и христиан, рассматривая их как часть общего спектра религиозной мысли той эпохи⁵. Х. Ньюмэн в работе исследует динамику отношений различных иудейских сект с политической властью, что позволяет предположить потенциальные точки тактического соприкосновения между саддукейской аристократией и ранними христианскими общинами в конкретных исторических контекстах⁶. Энтони Дж. Салдарини в своем социологическом исследовании рассматривает все три группы как элементы единой социальной системы, отмечая, что в определенных ситуациях противостояния фарисейскому влиянию позиции саддукеев и христиан могли объективно сближаться⁷. Понтер Штембергер в своей сбалансированной реконструкции подчеркивает, что отсутствие собственной литературы саддукеев требует критического подхода ко всем свидетельствам, включая те, что могут указывать на отдельные точки соприкосновения с другими движениями, что косвенно легитимизирует саму постановку вопроса об их потенциальной близости с ранним христианством⁸.

³ See: Mason S. *Josephus and the New Testament*. Peabody (MA), 1992. P. 145–150.

⁴ See: Stroumsa G.G. *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford, 2015. P. 67–73.

⁵ See: VanderKam J.C. *The Dead Sea Scrolls and the Bible*. Grand Rapids (MI), 2012. P. 89–95.

⁶ See: Newman H. *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*. Leiden; Boston, 2006. P. 215–230.

⁷ See: Saldarini A.J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*. Grand Rapids (MI); Livonia (MI); Cambridge, 2001. P. 45–60.

⁸ See: Stemberger G. *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*. Minneapolis, 1995. P. 89–94.

Марта Химмельфарб в исследовании саддукейского священнического богословия воссоздает интеллектуальный контекст, в котором могли существовать определенные пересечения между храмовой идеологией и раннехристианскими представлениями, особенно до окончательного разрыва с Иерусалимским храмом⁹. Кроме того, данная гипотеза находит в активном академическом обороте в специальных выпусках авторитетных периодических изданий¹⁰.

При этом важно отметить, что в современной научной дискуссии развивается и противоположный подход, опирающийся на социологический и антропологический анализ раннехристианских общин. Исследования таких авторов, как Джон Барклай и Кэтлин Э. Корли, предоставляют мощный аналитический инструментарий для демонстрации глубинных социальных антагонизмов. Анализ Барклая социальной динамики благодати и патронажа¹¹ и исследование Корли гендерных и социальных практик в раннехристианских общинах¹² показывают принципиальное отличие горизонтальных харизматически ориентированных структур первых христиан от иерархической храмово-аристократической системы саддукеев, что ставит под сомнение возможность их действительного сближения на социально-практическом уровне.

Дискурс-анализ новозаветной полемики

Для верификации или фальсификации гипотез исследования была разработана и применена серия исследовательских процедур, интегрирующих количественный и качественный анализ новозаветных текстов. Материал исследования включал следующие текстовые корпусы. Во-первых, в качестве основного источника использовался текст Нового Завета на греческом языке в критическом издании *Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece* (28-е издание)¹³, для ана-

⁹ See: Himmelfarb M. *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. Philadelphia, 2006. P. 112–130.

¹⁰ See: *Novum Testamentum*. 2014. Vol. 56. No. 2. Early Christianity and Jewish Groups: Revisiting the Boundaries. pp. 123–145; *Journal for the Study of Judaism*. 2014. Vol. 45. No. 3. Special Issue: Sects and Society in the Second Temple Period. pp. 301–320.

¹¹ See: Barclay J.M.G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids (MI), 2015. P. 215–220.

¹² See: Corley K.E. *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Peabody (MA), 1993. P. 72–78.

¹³ See: Nestle E., Aland K. *Novum Testamentum Graece*. 28 Auflage. Stuttgart, 2012. Здесь и далее цитаты из Священного Писания на греческом языке даны по этому изданию.

лиза также привлекался его авторизованный русский перевод (Российское Библийское Общество, 2015)¹⁴. Во-вторых, привлекался комплекс исторических источников: *Иудейские древности* и *Иудейская война* Иосифа Флавия¹⁵, трактаты Филона Александрийского, касающиеся иудейских сект (*Против Флакка. О посольстве к Гаю*, перевод О.Л. Левинской)¹⁶, а также талмудическая литература — *Мишна* и *Тосефта* (перевод Н.А. Переферковича)¹⁷ и релевантные пассажи из Вавилонского и Иерусалимского Талмудов в академических переводах¹⁸.

Методологическая основа исследования была комплексной и включала текстологический и контент-анализ Нового Завета, сравнительно-доктринальный анализ вероучений, историко-критический метод работы с источниками, социологический и политэкономический анализ, лингвистический и риторический анализ греческого текста, двухфакторную модель идеологических расколов и метод *Transitus Statim* (авторский метод переозначивания смыслов).

Для проверки гипотез были разработаны и применены конкретные исследовательские процедуры. В рамках количественного контент-анализа упоминаний источником данных послужил электронный текст *Greek New Testament (Nestle-Aland 28)*¹⁹ в программном комплексе *Logos Bible Software*. Учитывались все лексемы, прямо обозначающие группы: для фарисеев — греч. Φαρισαῖος (ед. ч.), Φαρισαῖοι (мн. ч.), а также контекстные указания на «книжников», прямо ассоциированных с фарисеями в конкретных отрывках (см., напр.: Мк. 2:16, Лк. 5:30); для саддукеев — греч. Σαδδουκαῖος (ед. ч.), Σαδδουκαῖοι (мн. ч.).

Центральным элементом критики фарисеев выступила лексика, направленная на разоблачение внутреннего несоответствия внешнему

¹⁴ См.: Новый Завет. Синодальный перевод. М., 2015. Здесь и далее цитаты из Священного Писания на русском языке даны по этому изданию.

¹⁵ См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. СПб., 1900; Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 2. СПб., 1900; Иосиф Флавий. Иудейская война. М., 2008.

¹⁶ См.: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М.; Иерусалим, 1994.

¹⁷ См.: Талмуд. Мишна и Тосефта. Томъ Первый. СПб., 1902.

¹⁸ См.: Там же.

¹⁹ *Greek New Testament (Nestle-Aland 28)*. [Электронный ресурс]. Logos Bible Software. Version 9.0. Bellingham (WA), 2017.

благочестию. Термин ὑποκριταί («лицемеры»), этимологически восходящий к значению «актер», «исполнитель роли», стал ключевым инвективным ярлыком. В Мф. 23 он употреблялся 6 раз (ст. 13, 14, 15, 23, 25, 27, 29), создавая риторический рефрен, который не просто констатировал факт, но разоблачал сам принцип их религиозности как *симуляции*. Критика носила перформативный характер: называя их ὑποκριταί, речь не описывала, а *разыгрывала* акт разоблачения. Формула проклятия/предостережения οὐαὶ ὑμῖν («горе вам»)²⁰, открывающая семь риторических ударов в Мф. 23:13–29, структурно предваряла каждое конкретное обвинение («закрываете Царство Небесное», «обходите море и сушу» и т.д.), создавая нарастающий, литургически-судебный ритм обличения. Эта формула маркировала речь не как диспут, а как пророческий приговор. Метафоры «окрашенных гробов» (τάφοι κεκοιανμένοι) и «порождения ехиднины» (γεννήματα ἐχιδνῶν) работали на контрасте: первая (см.: Мф. 23:27) — между внешней чистотой (белизна извести) и внутренней нечистотой (костная гниль), визуализируя идею лицемерия; вторая (см.: Мф. 3:7; 23:33) использовала зооморфную образность, дегуманизируя оппонентов и ассоциируя их со змеиным, коварным и ядовитым началом.

В противоположность этому критика саддукеев оперировала лексикой рационально-доктринального опровержения. Ключевым глаголом в ответе саддукеям в Мф. 22:29 был πλανᾶσθε («заблуждаетесь»): πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς — «заблуждаетесь, не зная Писаний». Здесь не было эмоциональной инвективы, но констатировалась интеллектуально-эпистемологическая ошибка. Критика была направлена не на моральный облик, а на когнитивную несостоятельность. Акцент в том же отрывке делался на οὐκ οἶδατε («не знаете»), а не на нежелании знать, что смещало конфликт из этической в герменевтическую плоскость.

Итак, к фарисеям доминировала морально-оценочная и обличительная лексика: ключевые термины ὑποκριταί («лицемеры») и οὐαὶ ὑμῖν («горе вам») были направлены на разоблачение внутреннего несоответствия внешнему благочестию, осуждение ἀνομία («беззакония») и формализма (см.: Мф. 23:28). Эта лексика апеллировала

²⁰ Для перевода греческих терминов использовался словарь И.Х. Дворецкого: Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958.

к этическим нормам и предполагала общее понимание того, что есть праведность, но обвиняла оппонента в ее симуляции. К саддукеям же использовалась эпистемологическая и доктринальная лексика: центральным был глагол *πλανᾶσθε* («заблуждаетесь») и конструкция *μὴ εἰδότες* («не зная») (см.: Мф. 22:29). Критика фокусировалась на когнитивной ошибке, незнании Писаний и, как следствие, на ошибочности базовых доктринальных положений (*ἀνάστασιν μὴ εἶναι* — «что нет воскресения» (Деян. 23:8))²¹. Это различие указывало на то, что с фарисеями спор велся в рамках *разделяемой этической и нормативной системы* (критика за ее неверное исполнение), а с саддукеями — *о фундаментальной несовместимости эпистемологических и доктринальных оснований*.

Содержательно конфликты с фарисеями разворачивались преимущественно в сфере *религиозной практики и ее интерпретации*: споры о соблюдении субботы (см.: Мк. 2:23–28), ритуальных омовениях (см.: Мк. 7:1–8), посте (см.: Мф. 9:14), вопросах чистоты (см.: Мф. 15:1–20). Эти темы предполагали общее признание значимости Закона, но различное понимание его применения и приоритетов («милости, а не жертвы» (Мф. 9:13)). Конфликты с саддукеями сосредотачивались исключительно на *доктринальных* вопросах, не связанных с повседневной галахой: проблема воскресения мертвых (см.: Мф. 22:23–33), существования ангелов и духов (см.: Деян. 23:8). Эти темы затрагивали не интерпретацию общего наследия, а его сами основы, которые одна сторона принимала, а другая — отвергала. Особый интерес представлял и анализ термина «закваска фарисейская и саддукейская» (Мф. 16:6), который интерпретировался как предупреждение против негативного влияния *обоих* направлений.

Для качественного измерения эмоциональной и оценочной окраски высказываний была разработана и применена следующая шкала кодирования: от –3 (резко негативный) до +3 (резко позитивный), где 0 — нейтральное упоминание. Конкретные критерии для каждого уровня включали: –3 (резко негативный) — прямые обличения, проклятия, уничижительные эпитеты (например, «Горе вам, лицемеры!» в Мф. 23:13); –2 (негативный) — критика, обвинения в заблуждении без эмоциональной агрессии (например, «Заблуждаетесь, не зная

²¹ Satlow M.L. Op. cit. P. 208.

Писаний» в Мф. 22:29); –1 (слабо негативный) — неодобрение, ирония, косвенная критика; 0 (нейтральный) — констатация факта без оценки. Позитивные уровни (+1, +2, +3) в контексте новозаветной критики к фарисеям и саддукеям как группам практически не применялись, поэтому в анализе использовались преимущественно отрицательные и нейтральные коды.

Для проверки межкодерной надежности (inter-coder reliability) случайная выборка в 20% от общего числа упоминаний (21 случай) была направлена на независимую оценку второму кодировщику — коллеге-филологу Фуксу П. П. Коэффициент согласия Кóппа (Krippendorff's Alpha) составил 0.87, что свидетельствовало о высокой степени надежности примененной методики. Для систематизации и первичного анализа данных использовалась программа Lotus 1–2–3²², где были созданы таблицы с перечнем всех упоминаний, их координатами (книга, глава, стих), контекстом, присвоенным кодом тональности и примечаниями. Эмпирический анализ частотности выявил значительный перевес: фарисеи упоминались 89 раз против 14 упоминаний саддукеев (соотношение 6,4:1).

Структура взаимодействия с обеими группами оказалась принципиально различной, что отражало глубину конфликта. Для саддукеев была характерна лаконичная схема доктринального опровержения:

Вопрос (провокация) → Ответ (логико-библейская аргументация) → Молчание/Констатация поражения оппонентов.

Например, в Мф. 22:23–33 саддукеи излагали гипотетический казус о жене семи братьев, дабы высмеять веру в воскресение. Ответ Иисуса делился на две логические части: а) Констатацию ошибки: «Заблуждаетесь, не зная Писаний»; б) Позитивную аргументацию от Писания (цитата Исх. 3:6) и логическое умозаключение о природе Бога и воскресения. Реакция описывалась как: «И, услышав, народ дивился учению Его. А фарисеи, услышав <...> замолчали» (ст. 33–34). Диалог был исчерпан, дальнейшего взаимодействия не происходило.

Для фарисеев же была характерна разветвленная и циклическая структура затяжного конфликта:

²² Lotus 1–2–3. [Электронный ресурс]. Version 2.0. Cambridge (MA), 1985.

Провокация/Вопрос → Ответ/Обличение → Новая провокация → Эскалация обличений.

Эта структура часто принимала форму *нарастающей полемической спирали*, где каждый раунд не разрешал конфликт, а углублял его. Например, в Лк. 11:37–54 поводом служило то, что фарисей пригласил Иисуса на обед и удивился, что Тот не совершил омовения. В ответ-обличение Иисус произносил развернутую речь, содержащую три «горе вам» (см.: Лк. 11:42–44), обличая формализм, тщеславие и скрытую нечистоту. Реакция и эскалация следовали незамедлительно: «Один из законников говорит Ему: Учитель! говоря это, Ты и нас обижаешь» (Лк. 11:45). Это было не признанием поражения, а переходом к новому раунду, на что следовало новое обличение: Иисус обращался непосредственно к законникам с еще тремя «горе вам» (Лк. 11:46–52). Финальная реакция описывалась так: «Когда Он <...> говорил им это, книжники и фарисеи начали сильно приступать к Нему, вынуждать у Него ответы на многое, подыскивая под Него <...> что-нибудь <...>, чтобы обвинить Его» (Лк. 11:53–54). Диалог не завершился, он перерастал в состояние перманентной враждебности и поиска новых поводов для атаки (см. Табл. 1).

Табл. 1. Количественный анализ упоминаний фарисеев и саддукеев в Новом Завете

Критерий анализа	Фарисеи	Саддукеи	Комментарий / Анализ
Общая частотность (абс.)	89	14	Соотношение 6.4:1. Фарисеи — основной полемический адресат новозаветных авторов.
Распределение по книгам (кол-во упоминаний)			

Продолжение таблицы на стр. 22

Таблица 1. Продолжение

Критерий анализа	Фарисеи	Саддукеи	Комментарий / Анализ
Евангелие от Матфея	29 (32.6%)	7 (50%)	Высокая концентрация полемики у Матфея, ориентированного на иудео-христианскую аудиторию.
Евангелие от Марка	12 (13.5%)	3 (21.4%)	Второе по частоте упоминание фарисеев.
Евангелие от Луки	27 (30.3%)	1 (7.1%)	Высокая доля упоминаний фарисеев при минимальном внимании к саддукеям.
Евангелие от Иоанна	19 (21.3%)	0 (0%)	Иоанн полемизирует с обобщенным понятием «иудеи», но не упоминает саддукеев как группу.
Деяния Апостолов	2 (2.2%)	3 (21.4%)	В Деяниях саддукеи выступают как прямые институциональные гонители Церкви (см.: Деян. 4:1; 5:17), что объясняет их относительную частоту.
Ключевые греческие лексемы (примеры)	Φαρισαῖος (ед.ч.), Φαρισαῖοι (мн.ч.)	Σαδδουκαῖος (ед.ч.), Σαδδουκαῖοι (мн.ч.)	Терминология является прямой и единственной для обозначения данных групп в новозаветном корпусе.

Таблица 1. Окончание

Критерий анализа	Фарисеи	Саддукеи	Комментарий / Анализ
Примеры на греческом языке (ключевые фразы)	οὐαὶ ὑμῖν <...> ὑποκριταί (Мф. 23:13) γεννήματα ἐχιδνῶν (Мф. 3:7) τάφοι κεκονιαμένοι (Мф. 23:27)	πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς (Мф. 22:29) οἱ λέγοντες ἀνάστασιν μὴ εἶναι (Деян. 23:8)	Фарисеи: эмоциональные, моральные инвективы и обличения. Саддукеи: сдержанные, доктринальные опровержения и констатации расхождений.
Средняя тональность (по шкале от -3 до 0)	-2.1 (резко негативная)	-1.4 (умеренно негативная/доктринальная)	Рассчитана на основе присвоенных кодов для каждого упоминания. Конфликт с фарисеями эмоционально острее и личностно окрашен.
Основные темы критики	Лицемерие, формализм, «предания старцев», закрытие Царства Небесного людям	Отрицание воскресения мертвых, ангелов, духовной реальности, ригористический буквализм	Темы указывают на внутрипарадигмальный (фарисеи) vs межпарадигмальный (саддукеи) характер конфликта.
Наличие диалога	Присутствует — Никодим (см.: Ин. 3), Гамалиил (см.: Деян. 5:34–39)	Отсутствует — только полемические столкновения (см.: Деян. 4–5, 23)	Диалог с фарисеями возможен в рамках общей религиозно-теологической парадигмы. С саддукеями взаимодействие сводится к публичным доктринальным диспутам или прямым гонениям.

Для систематического выявления и сопоставления базовых вероучительных различий между саддукеями, фарисеями и ранним христианством (см. Табл. 2) были выделены четыре основополагающих параметра, по которым расхождения между группами носят наиболее принципиальный характер и хорошо документированы источниками:

1) эсхатология и воскресение мертвых: отношение к личному посмертному воздаянию и телесному воскресению;

2) ангелология и духовный мир: вера в существование ангелов, духов и нематериальной реальности;

3) источник религиозного авторитета: критерий истины и нормы (исключительно письменная Тора, Тора+устное предание, христологический принцип);

4) природа мессианских ожиданий и эсхатологической надежды: политико-национальная vs. универсально-спасительная парадигма.

Позиция каждой группы по указанным параметрам реконструируется на основе следующих источников:

— для саддукеев: свидетельств Иосифа Флавия (Иудейские древности, XIII. 10. 6; XVIII. 1. 4; Иудейская война, II. 8. 14)²³ и полемических отрывков Нового Завета (см., напр., Мф. 22:23–33; Деян. 23:6–8).

— для фарисеев: данных Иосифа Флавия²⁴, талмудической литературы (в первую очередь Мишны²⁵, с учетом более поздней фиксации традиции) и новозаветных описаний их верований (напр., Деян. 23:8; Флп. 3:5).

— для раннего христианства: канонических текстов Нового Завета, рассматриваемых как репрезентативные для вероучения общины I века.

²³ См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1–2; Иосиф Флавий. Иудейская война.

²⁴ См.: Там же.

²⁵ См.: Талмудъ. Мишна и Тосефта.

Табл. 2. Сравнительно-догматический анализ ключевых позиций

Доктринальный параметр	Саддукеи	Фарисеи	Ранние христиане	Характер расхождения
Эсхатология и воскресение мертвых	Отрицали (Иос. Фл., <i>Иуд. древ.</i> XVIII.1.4; см.: Мф. 22:23).	Исповедовали (Иос. Фл., <i>Иуд. древ.</i> XVIII.1; см.: Деян. 23:8).	Краеугольный догмат (см.: 1 Кор. 15: 12–20; Мф. 22:31–32).	Абсолютное, межпарадигмальное. Столкновение разных картин мира.
Ангелология и духовный мир	Отрицали или скептически относились (см.: Деян. 23:8).	Признавали (см.: Деян. 23:8).	Центральный элемент веры (напр., Лк. 1–2; Деян. 12:7).	Абсолютное, межпарадигмальное. Отрицание vs. утверждение нематериальной реальности.
Источник религиозного авторитета	Письменная Тора (Пятикнижие). Отвергали устное предание (Иос. Фл., <i>Иуд. древ.</i> XIII.10.6).	Тора + устное предание («предания старцев») (см.: Мк. 7:1–13).	Писание, исленное и переинтерпретированное во Христе («Но Я говорю вам», Мф. 5:22). Христологический принцип.	Фарисеи vs. христиане: спор об интерпретации в рамках признания священных текстов. Саддукеи vs. христиане: разный источник высшего авторитета.

Окончание таблицы на стр. 26

Таблица 2. Окончание

Доктринальный параметр	Саддукеи	Фарисеи	Ранние христиане	Характер расхождения
Мессианские ожидания	Политико-национальные, связанные с восстановлением земной власти и храмового культа.	Политико-религиозные, с акцентом на соблюдение Закона.	Универсально-спасительные, христоцентричные. Мессия — искупительная жертва (см.: Ин. 1:29).	Фарисеи vs. христиане: разное понимание приходы и миссии Мессии в рамках общей эсхатологии. Саддукеи vs. христиане: разные парадигмы (национальная vs. универсальная).
Социально-политическая база	Священническая аристократия, проримская, храмовая.	Народное движение, учителя Закона.	Народное, межэтническое движение, оппозиционное к саддукейскому ряду.	Саддукеи vs. (фарисеи / христиане): антагонизм аристократии и народных движений.

Выделенные четыре параметра — эсхатология, ангелология, источник авторитета и природа мессианских ожиданий — показывают, что отношения между группами носят принципиально разный характер. Противоречия между саддукеями и ранними христианами по первым двум пунктам носят абсолютный, межпарадигмальный характер. То, что саддукеи отрицали (воскресение и духовный мир), христиане, напротив, утверждали как главные основы своей веры. Это не просто спор, а столкновение двух несовместимых картин мира. Это не спор об интерпретации в рамках общей системы, а столкновение несовместимых картин мира, что логически предопределяет невозможность содержательного диалога и объясняет «холодную», сдержанную риторику новозаветной критики в их адрес.

Напротив, конфликт между фарисеями и ранними христианами разворачивается внутри единой парадигмы иудаизма Второго Храма. Обе группы разделяли веру в воскресение, ангелов и авторитет Священного Писания. Поэтому их полемика сосредоточена не на отрицании основ, а на спорных вопросах интерпретации: соотношении Писания и устного предания, природе мессианской миссии, приоритетах религиозной практики. Именно эта глубинная общность, сочетающаяся с острой конкуренцией за право быть истинным наследником традиции, порождает исключительную эмоциональную напряженность и частоту столкновений, зафиксированных в текстах.

Итак, сравнительно-догматический анализ выполняет ключевую роль в рамках методологии исследования. Он предоставляет содержательное наполнение для последующего применения двухфакторной модели идеологических расколов, объективно обосновывая отнесение конфликта с фарисеями к типу «братской вражды» (высокая доктринальная близость), а с саддукеями — к типу «системного антагонизма» (низкая доктринальная близость). Одновременно он снабжает метод *Transitus Statim*, о котором речь пойдет позже, конкретным материалом для «переназначения»: количественная диспропорция в упоминаниях (89 против 14) переосмысливается не как признак меньшей значимости саддукеев или тактической близости к ним, а как прямое следствие той самой межпарадигмальной пропасти, которая делает содержательный спор бессмысленным. Полемика с фарисеями многочисленна и яростна именно потому, что она ведется на общей почве — за ее окончательное смысловое наполнение.

Двухфакторная модель идеологических расколов

На первый взгляд, количественная асимметрия в новозаветной полемике могла быть истолкована в пользу гипотезы о тактической близости между саддукеями и ранними христианами. Если фарисеи удостоились 89 резких, эмоционально заряженных упоминаний, а саддукеи — лишь 14, и если конфликт с последними носил сдержанный, почти академический характер, то возникал соблазн заключить, что Иисус и апостолы видели в саддукеях не столь принципиальных оппонентов, как в фарисеях. Этот поверхностный симулякр «близости через отсутствие яростной полемики» формировал ядро нашей конкурирующей интерпретации. В исследовании применялся операциональный жест радикального переозначивания: мы не отрицали эмпирических данных (89 против 14), а переназначали их в совершенно иную смысловую систему координат, а именно в двухфакторную модель идеологических расколов.

Модель исходила из того, что интенсивность и характер идеологического конфликта определялись не одним, а двумя независимыми факторами. Первым фактором выступала доктринальная (идеологическая) близость — то, насколько группы разделяли общее ядро верований, ценностей, символов и принадлежали к одной «парадигме» или традиции. Вторым фактором была социальная конкуренция — то, насколько группы боролись за одни и те же ресурсы: власть, авторитет, последователей, материальные блага, политическое влияние. Комбинация этих двух факторов (высокая/низкая) давала четыре типа идеологической конфронтации (см. Табл. 3).

Первый тип, тип А, обозначался как «братская вражда». Для него была характерна высокая доктринальная близость (одна парадигма, разные интерпретации) и высокая социальная конкуренция. Конфликт в этом случае был самым острым, эмоциональным и личным. Группы сражались за право быть единственно верными наследниками общего наследия. Они говорили на одном языке, но обвиняли друг друга в измене, искажении, лицемерии. Классическим примером такого типа выступало противостояние ранних христиан и фарисеев. Обе группы верили в Писание, воскресение, ангелов, мессианские ожидания, но яростно спорили о том, кто правильно все это понимает и интерпретирует, что порождало эмоциональные инвективы («лицемеры!», «горе вам!»). К другим историческим примерам относились

ариане против никейцев (IV век) в споре о природе Христа внутри христианства, сунниты против шиитов в споре о преемнике пророка внутри ислама, католики против протестантов в эпоху Реформации, а также противостояние Сталина и Троцкого в бурные дни Советской Республики²⁶. Яростная борьба объяснялась тем, что победа оппонента в рамках *твоей же* парадигмы воспринималась как худшее: он «обкрадывал» твоё наследие и дискредитировал его изнутри.

Второй тип, тип Б, определялся как «системный антагонизм». Для него была характерна низкая доктринальная близость (разные парадигмы, разные картины мира) и низкая (или опосредованная) социальная конкуренция. Характер конфликта был принципиальным, но «холодным». Группы говорили на разных языках и имели разные базовые аксиомы. Конфликт носил доктринально-мировоззренческий характер. Здесь не было «братской» злобы, потому что отсутствовало ощущение общего родства. Это была скорее констатация несовместимости. В контексте исследования таким типом являлись отношения христиан и саддукеев. Христиане верили в воскресение и ангелов, саддукеи — нет. Это был не спор об интерпретации, а отрицание самих основ мировоззрения оппонента. Полемика велась сдержанно, логично («вы заблуждаетесь, не зная Писаний»). К другим примерам можно было отнести противостояние материалистического ученого и религиозного мистика, либерала-глобалиста и традиционалиста-изоляциониста в политике, монархиста и коммуниста. Парадокс заключался в том, что конфликт мог быть глубже и непримиримее (затрагивал основы), но менее эмоционален, так как стороны не чувствовали себя частью одного целого²⁷.

Третий тип, тип В, описывался как «идеологический спор». Для него была характерна высокая доктринальная близость, но низкая социальная конкуренция. Конфликт носил академический, интеллектуальный характер. Это был спор внутри одной школы или традиции без борьбы за власть, ресурсы или паству. В качестве примера можно было привести дискуссии между разными философскими школами внутри неоплатонизма или споры богословов в университетах, не ведущие к расколу Церкви.

²⁶ См.: Дойчер И. Троцкий. Изгнанный пророк. 1929—1940 гг. М., 2006; Логотова М.Г. и др. Религиозные войны во Франции XVI в. Новые источники, новые исследования, новая периодизация. СПб.: М., 2015; Исаев Б.А. Теория партий и партийных систем. М., 2008.

²⁷ See: Stemberger G. Op. cit. P. 89—94; VanderKam J.C. Op. cit. P. 89—95.

Четвертый тип, тип Г, определялся как «политическое противостояние». Для него была характерна низкая доктринальная близость, но высокая социальная конкуренция. Конфликт двигался не идеологией, а политическими, экономическими интересами и борьбой за власть. Идеологические различия служили лишь оболочкой или оправданием. Примером в статье выступало противостояние ранних христиан и Римской империи с бесчинствами Нерона. Идеологии были кардинально разные (политеизм против монотеизма, культ императора против культа Христа), но конфликт разгорался, когда христианство воспринималось как угроза политической лояльности и социальному порядку. К другим примерам относился конфликт светских националистов и религиозных фундаменталистов в борьбе за власть в таких постколониальных государствах, как Алжир и Пакистан²⁸.

Научная и эвристическая ценность этой модели заключалась в нескольких аспектах. Во-первых, она снимала иллюзии поверхностной схожести. Именно эту задачу решала статья. Модель объясняла, почему критика фарисейской устной традиции со стороны саддукеев и христиан не была признаком близости. Для саддукеев это был вопрос сохранения монополии священства (Тип Б/Г), для христиан — часть спора об авторитете внутри общей парадигмы (Тип А)²⁹. Во-вторых, модель объясняла «парадокс интенсивности». Почему с фарисеями, с которыми было больше общего, конфликт был эмоционально острее (89 раз «лицемеры!»), чем с саддукеями, чьи взгляды были принципиально враждебны (только 14 упоминаний)? Модель давала четкий ответ: Тип А («Братская вражда») всегда эмоциональнее Типа Б («Системный антагонизм»). В-третьих, модель предлагала универсальный инструмент для анализа. Она была применима не только к религии, но и к политике (расколы внутри партий против борьбы между идеологиями), науке (споры внутри парадигмы против научных революций), культуре. В-четвертых, модель позволяла прогнозировать динамику конфликта. Конфликт Типа А был чреват расколами, взаимными анафемами, но также и возможностью диалога и примирения (поскольку существовала общая основа). Конфликт Типа Б часто вел к взаимному игнорированию или перманентному размежеванию. Сближение было почти невозможно без смены одной из па-

²⁸ See: Mason S. Op. cit. P. 145—150; Saldarini A.J. Op. cit. P. 45—60.

²⁹ See: Saldarini A.J. Op. cit. P. 45—60; Satlow M.L. Op. cit. P. 137—215.

радикал. Конфликт Типа Г мог быть временно урегулирован политическим компромиссом, даже при сохранении идеологических разногласий.

**Табл. 3. Матрица типов
конфронтации в парадигмах**

	Высокая социальная конкуренция	Низкая социальная конкуренция
Высокая доктринальная близость (одна парадигма, разные интерпретации)	Тип А: «Братская вражда» (пример: Фарисеи vs. Ранние Христиане) Характер: острый, эмоциональный конфликт между группами, претендующими на интерпретацию одного и того же наследия. Фокус: борьба за ортодоксальность, праведность, истинность толкований. Проявления: личные выпады, обвинения в отступничестве, высокая степень взаимного раздражения. Основа: глубокое осознание общих корней и целей, что делает спор более личным и ожесточенным.	Тип В «Идеологический спор» (пример: различные школы внутри одной философской традиции) Характер: интенсивные, но преимущественно академические или интеллектуальные дебаты. Фокус: доктринальные нюансы, методологические подходы, интерпретация текстов. Проявления: аргументация, контраргументация, академическая полемика. Основа: разделяемая парадигма, но меньшая социальная угроза или необходимость прямой борьбы за массы.

Окончание таблицы на стр. 32

Таблица 3. Окончание

	Высокая социальная конкуренция	Низкая социальная конкуренция
Низкая доктринальная близость (разные парадигмы, разные ресурсы)	Тип Г: «Политическое противостояние» (пример: Римская империя vs. Раннее Христианство) Характер: конфликт, обусловленный политическими, социальными или экономическими интересами, а не чисто доктринальными различиями. Фокус: контроль над ресурсами, властью, общественным порядком. Проявления: преследования, репрессии, политическое давление. Основа: разные системы ценностей и цели, но социальная конкуренция может быть высокой из-за угрозы установленным порядкам.	Тип Б: «Системный антагонизм» (пример: Христиане vs. Саддукеи) Характер: фундаментальное, непримиримое противоречие на уровне базовых доктрин. Фокус: отрицание основополагающих истин оппонента (например, воскресения, духов, личной ответственности перед Богом). Проявления: «холодная» полемика, констатация фундаментальных расхождений, отсутствие эмоциональной вовлеченности (поскольку нет общего поля для «братской» борьбы). Основа: группы находятся вне общего доктринального поля, их системы принципиально несовместимы.

Акт переназначения: *Transitus Statim*

Акт переназначения в совершенно иную смысловую систему координат носит название *Transitus Statim* и представляет собой авторский неологизм, сознательно сконструированный на основе конкретных и значимых латинских корней, что делает его не случайным сочетанием слов, а термином, емко инкорпорирующим суть концепции. Прямой перевод раскрывает его смысл: *Transitus* означает переход, прохождение или прехождение, то есть движение из одного состояния в другое, а *Statim* — немедленно, тотчас, без промедления. Буквально это можно передать как «немедленный переход» или «переход тотчас же». Авторское решение использовать такой неологизм обусловлено несколькими целями. Во-первых, это придание веса и серьезности концепции, ее вписывание в традицию философских и богословских терминов, таких как *creatio ex nihilo*, *actus purus* или *cogito ergo sum*. Во-вторых, это дистанцирование от затасканных современных аналогов вроде «хакинга» или «переназначения», чтобы подчеркнуть радикальную новизну и метафизический масштаб жеста. И в-третьих, создание емкого и звучного ярлыка для сложного явления, превращение *Transitus Statim* в имя собственное для данного парадоксального операционального акта, который переподчиняет симулякр, лишая его фиксированного онтологического статуса и делая его функцией зависимой от внешнего жеста субъекта³⁰.

Transitus Statim позволяет деконструировать исходный симулякр и показать, что наблюдаемая диспропорция свидетельствует не о близости, а о качественно разной природе конфликта.

Во-первых, это переназначение количественного дисбаланса: обилие упоминаний фарисеев (Тип А: «Братская вражда») есть признак высокой доктринальной близости и острой социальной конкуренции за право быть истинным наследником общей традиции. Это спор внутри семьи, отсюда его эмоциональный накал и частота. Напротив, скудость упоминаний саддукеев (Тип Б: «Системный антагонизм») отражает низкую доктринальную близость. С ними не спорят столь жаростно, потому что спор невозможен в принципе — отсутствует общее поле базовых аксиом (воскресение, ангелы, духовный мир). Их

³⁰ См.: Сахневич С.В. От теории к праксису: верификация метода *Transitus Statim* через анализ симулякров и разработку тактик // Цифровой учёный: лаборатория философа. 2025. Т. 8. № 4. С. 72–74.

не опровергают снова и снова, их констатируют как носителей иной, несовместимой парадигмы.

Во-вторых, это переназначение качества полемики: сдержанная, логическая риторика в адрес саддукеев («заблуждаетесь, не зная Писаний») — это не признак уважения или солидарности, а симптом глубокого, межпарадигмального разрыва. Это холодная констатация несовместимости картин мира. Яростная же критика фарисеев («лицемеры!», «горе вам!») — это, как ни парадоксально, знак родства и общей почвы. Так спорят с теми, кто искажает твое же наследие, кто опасен именно своей близостью.

Transitus Statim осуществляет переворот в интерпретации: эмпирические данные, казалось бы, работающие на гипотезу о сближении с саддукеями, через акт методологического переназначения становятся главным доказательством обратного. Незначительность и холодность полемики с саддукеями оказываются не признаком солидарности, а маркером той непреодолимой мировоззренческой пропасти, которая отделяла раннее христианство от саддукейского священнического рационализма. Напротив, интенсивность и страстность конфликта с фарисеями подтверждают, что битва велась внутри единого теологического пространства иудаизма Второго Храма за его конечный смысл и направление.

Этот аналитический жест перекликается с историческими примерами фундаментальной реорганизации, упомянутыми ранее: как Сократ совершил переход от мифоса к логосу, а апостол Павел — от Закона к Благодати, так и предлагаемый метод позволяет совершить переход от поверхностного прочтения полемики к пониманию ее глубинной логики. *Transitus Statim* служит, таким образом, не просто инструментом анализа, а актом разрешения исследовательского метаконфликта³¹, переводя спор о «близости-антагонизме» в плоскость системной типологии идеологического противостояния.

Заключение

Проведенное исследование позволило реконструировать идеологические границы раннего христианства через призму новозаветной полемики с ведущими иудейскими группами эпохи Второго Храма —

³¹ См.: Сахневич С.В. *Transitus statim: преодоление метаконфликта через операциональный жест переназначения симулякра* // Вестник МИРБИС. 2025. № 4 (44). С. 204.

фарисеями и саддукеями. На основе комплексного дискурсивного анализа, количественных и качественных методов было установлено, что характер и интенсивность конфликта с каждой из этих групп принципиально различались, что опровергает гипотезу о возможном тактическом или доктринальном сближении ранних христиан с саддукеями.

Эмпирические данные выявили значительную асимметрию в новозаветных упоминаниях: фарисеи фигурируют 89 раз, тогда как саддукеи — лишь 14. Однако эта количественная диспропорция была интерпретирована не как признак меньшей конфликтности с саддукеями, а как следствие качественно разных типов идеологического противостояния. Критика в адрес фарисеев носила более эмоциональный, морально-обличительный характер, оперируя такими инвективами, как «лицемеры» (ὕποκριται) и «горе вам» (οὐαὶ ὑμῖν). Это свидетельствовало о ведении спора в рамках *разделяемой этической и нормативной системы*, где обвинения касались неверного исполнения общих религиозных принципов. Конфликты с фарисеями разворачивались преимущественно в сфере религиозной практики и ее интерпретации (суббота, ритуальная чистота, пост), что указывало на общее признание значимости Закона при различном понимании его приоритетов.

В противоположность этому, полемика с саддукеями была сдержанной, рационально-доктринальной, сфокусированной на фундаментальных мировоззренческих расхождениях: отрицании воскресения мертвых, существования ангелов и духов. Ключевые формулировки, такие как «заблуждаетесь, не зная Писаний» (πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφάς), маркировали не моральную оценку, а *эпистемологическую и доктринальную несовместимость*. Структура взаимодействия также различалась: диалог с саддукеями сводился к лаконичному логическому опровержению, тогда как с фарисеями он выстраивался в виде нарастающей полемической спирали, переходящей в состояние перманентной конфронтации.

Для объяснения этой дихотомии была применена двухфакторная модель идеологических расколов, рассматривающая интенсивность конфликта через призму доктринальной близости и социальной конкуренции. Согласно модели, противостояние с фарисеями

относится к Типу А — «Братская вражда», для которого характерны высокая доктринальная близость (общая парадигма иудаизма Второго Храма) и высокая социальная конкуренция (борьба за право быть истинным наследником традиции). Именно это объясняет эмоциональную остроту и частоту полемики. Взаимодействие же с саддукеями соответствует Типу Б — «Системный антагонизм», где низкая доктринальная близость (разные парадигмы) сочетается с низкой или опосредованной социальной конкуренцией. Конфликт здесь носит не эмоциональный, а мировоззренческий характер, представляя собой констатацию фундаментальной несовместимости картин мира.

Методологическим ключом, позволившим осуществить переинтерпретацию эмпирических данных, выступил *Transitus Statim* — операциональный жест радикального переназначения смыслов. Этот метод позволил деконструировать поверхностный симулякр «близости через отсутствие яростной полемики» и продемонстрировать, что скудость и холодность критики в адрес саддукеев являются не признаком солидарности, а маркером непреодолимой идеологической пропасти между раннехристианским движением и саддукейским священническим рационализмом. Напротив, интенсивность конфликта с фарисеями подтверждает их глубинную включенность в общее теологическое пространство, внутри которого и происходила битва за конечный смысл и направление развития иудейской традиции.

Исследование не только опровергает гипотезу о тактическом сближении ранних христиан с саддукеями, но и вносит вклад в более широкую дискуссию о природе религиозных расколов и формирования идеологических границ. Показано, что наиболее острые и эмоционально насыщенные конфликты возникают не между принципиально чуждыми системами, а внутри единой парадигмы — между группами, претендующими на право ее аутентичной интерпретации. Раннее христианство, утверждая себя как исполнение мессианских ожиданий, остро полемизировало с фарисейской традицией именно потому, что видело в ней самого близкого и, следовательно, самого опасного конкурента в борьбе за наследие Израиля. С саддукеями же, чье мировоззрение отрицало саму возможность такого исполнения, диалог был невозможен в прин-

ципе — здесь имел место не спор, а констатация взаимного идеологического исключения.

Полученные результаты обладают значительным эвристическим потенциалом и открывают перспективы для дальнейших исследований механизмов формирования религиозной идентичности, динамики внутриконфессиональных конфликтов и методологии анализа историко-религиозных текстов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дойчер И. Троцкий. Изгнанный пророк. 1929—1940 гг. / пер. с англ. А.С. Цыпленкова. М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. 527 с.
2. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 1. А—Л / сост. И.Х. Дворецкий. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1043 с.
3. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 2. М—Ω / сост. И.Х. Дворецкий. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 1044—1904.
4. Иосиф Флавий. Иудейская война. М.: Мосты культуры, 2008. 522 с.
5. Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. Т. 1. СПб.: Типо-Лит. А.Е. Ландау, 1900. IX + 717 с.
6. Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. Т. 2. СПб.: Типо-Лит. А.Е. Ландау, 1900. 420 + XXXII + XXI с.
7. Исаев Б.А. Теория партий и партийных систем. М.: Аспект Пресс, 2008. 367 с.
8. Логотова М.Г. и др. Религиозные войны во Франции XVI в. Новые источники, новые исследования, новая периодизация / сост. Ю. Досси, В.В. Шишкин; пер. с фр. М.В. Аникиева и др. СПб.; М.: Евразия; Клио, 2015. 352 с.
9. Новый Завет. Синодальный перевод. М.: Российское Библейское Общество, 2015. 1408 с.
10. Сахневич С.В. *Transitus statim*: преодоление метаконфликта через операциональный жест переназначения симулякра // Вестник МИРБИС. 2025. № 4 (44). С. 194—208.
11. Сахневич С.В. От теории к практике: верификация метода *Transitus Statim* через анализ симулякров и разработку тактик // Цифровой учёный: лаборатория философа. 2025. Т. 8. № 4. С. 62—82.
12. Талмудъ. Мишна и Тосефта. Томъ Первый / Критический переводъ Н. Переферковича. Изд. второе. СПб.: Издание П.П. Сойкина, 1902. 414 с.

13. Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона / пер. и прим. Филона Александрийского — О.Л. Левинской; пер. и прим. Иосифа Флавия — А.В. Вдовиченко. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 1994. 222 + 168 с.
14. Barclay J. M. G. Paul and the Gift. Grand Rapids (MI): Wm. B. Eerdmans, 2015. 656 p.
15. Corley K. E. Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 1993. 217 p.
16. Greek New Testament (Nestle-Aland 28). [Электронный ресурс]. Logos Bible Software. Version 9.0. Bellingham (WA): Faithlife, 2017.
17. Himmelfarb M. A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006. 287 p.
18. Journal for the Study of Judaism. 2014. Vol. 45. No. 3. Special Issue: Sects and Society in the Second Temple Period. pp. 301–320.
19. Lotus 1–2–3. [Электронный ресурс]. Version 2.0. Cambridge (MA): Lotus Development Corporation, 1985.
20. Mason S. Josephus and the New Testament. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 1992. 254 p.
21. Nestle E., Aland K. Novum Testamentum Graece. 28 Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. 1016 p.
22. Newman H. Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran. Leiden; Boston: Brill, 2006. 332 p.
23. Novum Testamentum. 2014. Vol. 56. No. 2. Early Christianity and Jewish Groups: Revisiting the Boundaries. pp. 123–145.
24. Saldarini A. J. Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach. Grand Rapids (MI); Livonia (MI); Cambridge: William B. Eerdmans; Dove Booksellers, 2001. 352 p.
25. Satlow M. L. How the Bible Became Holy. New Haven; London: Yale University Press, 2014. 350 p.
26. Stemberger G. Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes. Minneapolis: Fortress Press, 1995. 161 p.
27. Stroumsa G. G. The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2015. 210 p.
28. VanderKam J. C. The Dead Sea Scrolls and the Bible. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans, 2012. 188 p.

*Статья поступила в редакцию 20.10.2025,
одобрена после рецензирования 24.03.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 27-246+27-9|00/01|+26|652|-86Ф+26|652|-86С*For citation:*

Sakhnevich S. Ideologicheskiye granitsy rannego khris-tianstva: novozavetnaya polemika s saddukeyami i fariseyami v sravnitel'no-istoricheskoy perspektive [Ideological boundaries of early Christianity: Tew Eestament polemics against the sad-ducees and pharisees in a comparative-historical perspective] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 13–41.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_13

Sergey Sakhnevich,

Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Linguistics,
Institute of Business Career,
32 Nizhegorodskaya str., bl. 5,
Moscow, 109029, Russian Federation
crash68@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-2068-9250

Ideological Boundaries of Early Christianity: New Testament Polemics Against the Sadducees and Pharisees in a Comparative- Historical Perspective

S. SAKHNEVICH

Abstract: The study is devoted to analyzing the ideological boundaries of early Christianity within the context of its New Testament polemics against two key Jewish movements of the Second Temple period: the Pharisees and the Sadducees. The aim of the work is to test the hypothesis of a possible tactical or doctrinal rapprochement between the first Christians and the Sadducees, based on a number of external parallels, such as shared criticism of the Pharisaic oral tradition. The methodological framework includes comprehensive discourse analysis, quantitative content analysis of references in the Greek New Testament text (Nestle-Aland 28), as well as comparative-doctrinal and historical-critical analysis. The results revealed a significant quantitative asymmetry: the Pharisees are mentioned 89 times, while the Sadducees are mentioned only 14 times. However, qualitative analysis demonstrated a fundamental difference in the nature of the conflict: the polemic against the Pharisees is emotionally accusatory and conducted within a shared ethical framework, whereas criticism of the Sadducees is restrained and focused on fundamental doctrinal differences (denial of resurrection, angels). To interpret the data, a two-factor model of ideological schisms was applied, which classifies the conflict with the Pharisees as "fraternal enmity" (high doctrinal affinity, high competition) and with the Sadducees as "systemic antagonism" (low doctrinal affinity). The Transitus Statim method

enabled the reinterpretation of the quantitative disparity as evidence not of proximity, but of a profound worldview chasm between early Christianity and Sadducean rationalism. The research refutes the hypothesis of rapprochement and contributes to the understanding of the mechanisms of religious identity formation.

Keywords: intensity of enmity as an indicator of doctrinal affinity, operational gesture of semantic reassignment, neutrality of interaction as a marker of worldview distance, theory of interparadigmatic and intraparadigmatic conflicts, triad "Sadducees — Pharisees — early Christians".

REFERENCES

1. Barclay J.M.G. (2015) *Paul and the Gift*. Grand Rapids (MI). (In English).
2. Corley K.E. (1993) *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Peabody (MA). (In English).
3. Deutscher I. (2006) "Trotskiy. Izgnannyy prorok. 1929–1940 gg" [Trotsky. Exiled Prophet. 1929–1940]. Moscow. (In Russian. Transl. from English).
4. Himmelfarb M. (2006) *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. Philadelphia. (In English).
5. Isaev B.A. (2008) "Teoriya partiy i partiŭnykh sistem" [Theory of parties and party systems]. Moscow. (In Russian).
6. Logutova M.G. et al. (2015) "Religioznyye voŭny vo Frantsii XVI v. Novyye istochniki, novyye issledovaniya, novaya periodizatsiya" [Religious Wars in France in the 16th Century. New Sources, New Research, New Periodization]. St. Petersburg; Moscow. (In Russian).
7. Mason S. (1992) *Josephus and the New Testament*. Peabody (MA). (In English).
8. Nestle E., Aland K. (2012) *Novum Testamentum Graece*. 28 Auflage. [The New Testament in Greek. 28 Edition]. Stuttgart. (In Greek, German and English).
9. Newman H. (2006) *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*. Leiden; Boston. (In English).
10. Sakhnevich S.V. (2025) "Ot teorii k praksisu: verifikatsiya metoda Transitus Statim cherez analiz simulyakrov i razrabotku taktik" [From Theory to Praxis: Verification of the Transitus Statim Method through Simulacrum Analysis and Tactical Development]. In: "Tsifrovoiŭ

- uchënyĭ: laboratoriya filosofa" [Digital Scientist: A Philosopher's Laboratory]. Vol. 8. No. 4. pp. 62–82. (In Russian).
11. Sakhnevich S.V. (2025) "Transitus statim: preodoleniye metakonflikta cherez operatsional'nyĭ zhest perenaznacheniya simulyakra" [Transitus statim: Overcoming meta-conflict through the operational gesture of repurposing the simulacrum]. In: "Vestnik MIRBIS" [MIRBIS Bulletin]. No. 4 (44). pp. 194–208. (In Russian).
 12. Saldarini A.J. (2001) Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach. Grand Rapids (MI); Livonia (MI); Cambridge. (In English).
 13. Satlow M.L. (2014) How the Bible Became Holy. New Haven; London. (In English).
 14. Stemberger G. (1995) Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes. Minneapolis. (In English).
 15. Stroumsa G.G. (2015) The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford. (In English).
 16. VanderKam J.C. (2012) The Dead Sea Scrolls and the Bible. Grand Rapids (MI). (In English).

*The article was submitted 20.10.2025,
approved after reviewing 24.03.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Слово об умерших из устойчивого состава триодного Торжественника (опыт теологического анализа)

Диакон А.Г. МОТИН

Аннотация: Настоящая статья посвящена одному из чтений, вошедших в устойчивый состав триодного Торжественника — древнерусского богослужебного сборника слов и поучений XV–XVII веков, чтения которого приурочены к особым дням триодного цикла.

Исследование проводилось в рамках практической теологии. В нем подняты вопросы определения первоисточника и авторства, установлены временные рамки создания сочинения, обозначены памятники письменности и творения, на которые оно повлияло, определено место чтения в составе богослужения, проанализировано его содержание.

В ходе работы были применены компаративный, текстологический, теологический и филологический методы.

Проведенное исследование привело к следующим выводам. Слово об умерших является памятником древнерусской письменности, созданным в XII–XV веках. В качестве источника был использован псевдоэпиграф святителя Иоанна Златоуста, связанный с одним из творений преподобного Ефрема Сирина. Слово об умерших оказало влияние на последующее литературное наследие. Оно имеет в первую очередь катехизический характер, формируя целостное представление о смерти с точки зрения православия.

Ключевые слова: Торжественник триодный, древнерусский сборник, древнерусская книжность, суббота мясопустная, родительская суббота, святитель Иоанн Златоуст.

В дни особого поминовения усопших Церковь посредством богослужебных текстов и проповедей обращается к верующим с назиданием.

Проповедь в Древней Руси была преимущественно книжной¹, и до настоящего времени сохранились сборники со словами и поучениями, которые читались за богослужением в эти дни. Одним из таких сборников является триодный Торжественник. Это памятник древнерусской письменности XV–XVII веков устойчивого состава, содержащий чтения, приуроченные к особым дням триодного цикла.

Изучение триодного Торжественника началось в XIX столетии. В связи с революцией в Российской империи исследования были прерваны и возобновились лишь в конце 80-х годов XX века. Сборнику посвящены труды Т.В. Черторицкой², однако в них не рассматривается содержательная часть чтений, в него входящих. Некоторые произведения из устойчивого состава триодного Торжественника были рассмотрены Л.Н. Точиловой³, которая провела анализ жанровой специфики образцов древнерусской гомилетики, Г.С. Баранковой, труды которой являются преимущественно текстологическими⁴, и Й. Райнхарта, опубликовавшего результаты лингвистического и текстологического исследования чтения «Похвала о отшедших отец», надписанного именем преподобного Анастасия Синаита⁵.

Как отмечает Ж.-К. Ларше, проповедь за богослужением с первых веков возникновения Церкви была направлена на катехизацию верующих⁶.

¹ См.: Еремин И.Г. Лекции по древней русской литературе. Л., 1968. С. 76.

² См., напр.: Черторицкая Т.В. О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников Златоуст и Торжественник (триодного типа) // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 96–114; Черторицкая Т.В. Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV–XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Ч. 2. М., 1990. С. 329–374.

³ См.: Точилина Л.Н. Структурные особенности дидактических произведений древнерусской гомилетики (опыт внутрижанровой дифференциации) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000. С. 88–98.

⁴ См.: Баранкова Г.С. «Слово о мытаре и фарисее» в четых сборниках смешанного и устойчивого состава XIV–XVI веков: текстологический и лингвистический аспекты исследования // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. 2023. № 1. С. 44–65; Баранкова Г.С. Цикл Слов и Поучений на Четырдесятницу и недели, подготовительные к ней, в четых сборниках смешанного и устойчивого состава XIV–XVI вв. // Славянский альманах. 2023. № 3–4. С. 210–229.

⁵ См.: Райнхарт Й. Слово об усопших Анастасия Синайского в славянском переводе (CPG 7752; PG 89, 1192–1201) // Славянское и балканское языкознание. 2024. Вып. 24. Палеославистика – 5. С. 85–102.

⁶ См.: Ларше Ж.-К. Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании. М., 2021. С. 18–19.

Следовательно, анализ чтений триодного Торжественника позволит составить представление, с одной стороны, об идеях и смыслах в проповедях, которые предлагались для катехизации верующих в период пения Триоди Постной и Цветной на Руси XV–XVII веков, а с другой — об источниках сборника и его влиянии на последующее литературное наследие Русской Православной Церкви.

Данная статья обращена к истории проповедничества и посвящена одному из чтений устойчивого состава триодного Торжественника, надписанного именем святителя Иоанна Златоуста — Слова об умерших (далее — Слово), инципит которого таков: «Весь многожды слово утешати болезнь»⁷.

На данном этапе изучения Слова в научной литературе имеются указание на предполагаемый источник и сборники, которые содержат чтение, однако его содержание ранее в научной литературе не рассматривалось. Между тем такое исследование позволит частично получить представление о направленности и идеях проповеди в дни особого поминовения усопших на Руси XV–XVII столетий, ее источниках и влиянии на последующее литературное наследие Русской Православной Церкви.

С использованием компаративного и текстологического методов были проанализированы списки Слова, а также рассмотрено его использование в более поздних письменных памятниках Древней Руси.

Теологический и филологический методы позволили выделить и проанализировать основные идеи исследуемого чтения.

Теоретическая база исследования включает труды Д. С. Лихачева⁸, Г. С. Баранковой⁹, Й. Райнхарта¹⁰, Ж.-К. Ларше¹¹ и протоиерея Константина Польскова¹².

Материалом послужили рукописные сборники из собраний, хранящихся в Российской государственной и Российской национальной библиотеках.

⁷ Торжественник триодный. XV в. // ОР РНБ. Ф. 717. Сол. 1051/1160. Л. 11.

⁸ См.: Лихачев Д. С. Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков. Л., 1983.

⁹ См.: Баранкова Г. С. «Слово о мытаре и фарисее»...

¹⁰ См.: Райнхарт Й. Указ. соч.

¹¹ См.: Ларше Ж.-К. Указ. соч.

¹² См.: Польсков К. О., прот. Кто такой современный академический богослов и при чем тут богословский метод? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 122. С. 11–27.

Полученные результаты могут быть использованы в дальнейшем исследовании триодного Торжественника, в рамках курсов по древнерусской литературе и гомилетике, подготовке к проповеди.

Традиция использования Слова за богослужением зафиксирована как в Большом Уставе, или Оке церковном¹³, где предписано его прочесть не только в неделю мясопустную, но и Троицкую родительскую субботу, так и в Триоди Постной 1650 года¹⁴. В Цветной Триоди 1648 года содержится указание на особенности богослужения в субботу мясопустную по Триоди Постной¹⁵. В составе богослужения Слово читалось на утрени после седальников 16-й кафизмы¹⁶.

Указание на прочтение Слова в вышеупомянутые дни было обнаружено также в прототипе триодного Торжественника, датируемого первой четвертью XV века¹⁷, на который указала Т. В. Черторицкая¹⁸, с надписанием «в субботу пендикостную также подобно и в субботу мясопустную за умершая слово утешно святого отца нашего Иоанна Златоустаго о усопших»¹⁹. Кроме того, на основании данных из каталога памятников древнерусской письменности XI–XIV веков Слово также присутствует в сборнике поучений рубежа XIV–XV веков из Румянцевского музея²⁰. Сравнительный анализ текстов этих двух рукописей показал: в сборнике из Румянцевского музея содержится более краткий вариант Слова, полученный за счет пропуска части чтения при рукописном копировании.

На основании перечисленных фактов можно заключить, что данные рукописи не являются протографами, и Слово написано до начала XV века.

¹³ См.: Устав, сиречь Око церковное. М., 1641. Л. 919об.

¹⁴ См.: Триодъ Постная. М., 1650. Л. 29об.

¹⁵ См.: Триодъ Цветная. М., 1648. Л. 498об.

¹⁶ См.: Устав, сиречь Око церковное. Л. 919об.

¹⁷ См.: Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (Рукописные книги). СПб., 2014. С. 206.

¹⁸ См.: Черторицкая Т. В. О начальных этапах формирования... С. 113.

¹⁹ Поучения свт. Иоанна Златоустаго и других. XIV в. // ОР РГБ. Ф. 304/1. № 9. Л. 117об.

²⁰ См.: Каталог памятников древнерусской письменности... С. 206.

Исследователи определили греческий текст²¹, использованный книжником в качестве источника при составлении Слова²², который является псевдоэпиграфом святителя Иоанна Златоуста²³ (далее — Источник)²⁴.

В ходе работы выявлено: в XII веке на Руси уже бытовал церковнославянский перевод Источника²⁵. Он имеется в Златоструе XII века с надписанием «Июана Златаустаго слово о терпении и о благопохвалении да не тако зело плачима о умерших»²⁶. Доказано, что сборник был написан в Ростове и, возможно, находился в библиотеке Кирилла I, епископа Ростовского²⁷.

Он также вошел в состав Успенского сборника конца XII — начала XIII веков²⁸ и Великих Миней Четьих святителя Макария Московского²⁹. На основании этого факта можно заключить: в настоящее время доподлинно неизвестно, что именно использовал книжник при написании Слова, — Источник или уже существовавший к тому времени его церковнославянский перевод. Данному вопросу может быть посвящено отдельное текстологическое исследование.

Следует отметить, что церковнославянский перевод Источника встречается и в составе триодных Торжественников³⁰ с указанием к прочтению в вышеупомянутые дни.

Таким образом, Слово написано в Древней Руси в период с XII по XV век.

В ходе текстологического анализа выяснено: в Источнике содержатся заимствования из слова преподобного Ефрема Сирина «На по-

²¹ See: Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 60. Paris, 1862. Col. 723–730.

²² См.: Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Ч. 1. Казань, 1881. С. 270.

²³ See: Aldama J.A. *Repertorium pseudochrysostomicum*. Paris, 1965. P. 200–201.

²⁴ См.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. СПб., 1903. С. 924–934.

²⁵ См.: Каталог памятников древнерусской письменности... С. 181.

²⁶ Златоструй и отрывок Торжественника. XII в. // ОР РНБ. Ф. 550. Ф.п. I.46. Л. 149–155.

²⁷ См.: Фомина М.С. Златоструй // Труды Отдела древнерусской литературы. 1985. Т. 39. С. 244.

²⁸ См.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 440–452.

²⁹ См.: Великие Миней Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., 1899. Стб. 1422–1434.

³⁰ См., напр.: Торжественники триодный и минейный. XVII в. // ОР РГБ. Ф. 98. № 192. Л. 20–29; Торжественник триодный. Кон. XV в. // ОР РГБ. Ф. 98. № 257. Л. 10об.–18; Торжественник. XVIII в. // ОР РГБ. Ф. 256. № 437. Л. 16–25об.

чивших о Христе»³¹, которые попали и в Слово, что будет продемонстрировано ниже.

Сочинение преподобного Ефрема связано с еще одним чтением, вошедшим в устойчивый состав триодного Торжественника. Это «Похвала о отшедших отец», надписанное именем преподобного Анастасия Синаита, для которого выявлено соотношение как с сочинением преподобного Ефрема Сирина, так и с греческим текстом, опубликованным в Патрологии Миня под именем преподобного Анастасия³².

Й. Райнхарт занимался исследованием этого соотношения с более ранними славянскими списками сочинения преподобного Анастасия и пришел к выводу, что перевод выполнен, вероятнее всего, в Древней Руси в XII веке. При этом главная часть творения переведена с греческого текста, опубликованного в Патрологии Миня, а некоторые фрагменты взяты из слова преподобного Ефрема Сирина³³.

Однако текстологический анализ версии творения преподобного Анастасия, вошедшей в триодный Торжественник, показал, что она совпадает с большей частью слова преподобного Ефрема Сирина, содержит пропуски и воспроизводит его не до конца.

Примечательно, что в нем пропущены фрагменты, которые входят в Слово. Это говорит о целенаправленной содержательной проработке чтений устойчивого состава триодного Торжественника.

Источник и Слово использовались архиереями в утешительных посланиях к знатным людям, потерявшим близких. В ходе исследования выделены фрагменты и их перифразы из Слова в утешительном послании Феодосия, архиепископа Новгородского, князю Андрею Дмитриевичу Ростовскому по поводу смерти его дочери, написанном в 1545 году³⁴. В своей статье О.А. Абеленцева утверждает: в качестве

³¹ See: Sancti Ephraem Syri opera omnia. Vol. 3. Romae, 1746. P. 260–273.

³² См.: Мотин А.Г., диак. Чтения предварительных недель Великого поста устойчивого состава триодного Торжественника: материалы к исследованию // Сретенское слово. 2025. № 2 (14). С. 189–202.

³³ См.: Райнхарт Й. Указ. соч. С. 93.

³⁴ См.: Абеленцева О.А. Формулярник новгородского архиепископа Феодосия (РНБ, Q.XVII.50) и его рукописная традиция в XVI–XVII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. 2003. Т. 53. С. 148–152.

источников при составлении послания выступили утешительное послание святителя Ионы Московского новгородскому князю Юрию Семеновичу Лугвентиевичу по случаю кончины супруги его княгини Софии, написанное после 1448 года, и утешительное послание «жене о муже умершем»³⁵. Однако сравнительный анализ продемонстрировал: именно Слово послужило источником для послания архиепископа Феодосия, а при составлении творений, указанных О. А. Абеленцевой, использовался славянский перевод Источника. Он же взят и святителем Игнатием (Брянчаниновым) в творении «Слово о смерти»³⁶.

Для изучения Слова были привлечены рукописи из фондов Российской национальной и Российской государственной библиотек³⁷.

Сравнительный анализ текстов показал, что списки имеют незначительные разночтения, а содержательно идентичны.

Теперь надо перейти к рассмотрению содержания Слова. В настоящей статье приведен авторский русский перевод его фрагментов. Слова в квадратных скобках добавлены для большей ясности перевода.

За основу при переводе Слова был взят его список из триодного Торжественника середины XV века, ранее хранившийся в библиотеке Соловецкого монастыря³⁸.

Основные идеи Слова взяты непосредственно из Источника, переосмыслены и отчасти переработаны древнерусским книжником. Для демонстрации степени использования Источника приводятся соответствующие параллельные места его русского перевода, изданного Санкт-Петербургской духовной академией³⁹. Фрагменты слова преподобного Ефрема Сирина для наглядности также представлены в русском переводе, выполненном в Московской духовной академии⁴⁰.

³⁵ См.: Абеленцева О.А. Указ. соч. С. 138.

³⁶ См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем. Т. 2. М., 2014. С. 497–498.

³⁷ См.: Торжественник триодный. Посл. четв. XV в. // ОР РГБ. Ф. 98. № 117. Л. 11об.–15об.; Поучения свт. Иоанна Златоуста и других. XIV в. // ОР РГБ. Ф. 304/1. № 9. Л. 117об.–123; Торжественник триодный. 1591 г. // ОР РГБ. Ф. 588. Погод. 199. Л. 23об.–29об.; Торжественник триодный. XV в. // ОР РНБ. Ф. 717. Сол. 1051/1160. Л. 11–16; Торжественник триодный. 1493 г. // ОР РНБ. Ф. 717. Сол. Анз. 62/1428. Л. 13–17.

³⁸ См.: Торжественник триодный. XV в. Л. 11–16.

³⁹ См.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. СПб., 1903. С. 924–934.

⁴⁰ См.: Ефрем Сирин, прп. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 236–250.

Учение о Боге и человеке

Табл. 1

Источник	Слово
Туда, где пребывает Судия судий <...> где пребывает Единый вечный, Единый бессмертный, где Единый благий и человеколюбивый, Творец душ и телес. Они отправились в то великое и страшное судилище ⁴¹ .	К Судье вечному, к Единому бессмертному, к Единому бесконечному и безгрешному, к Творцу душ и тел, сотворившему из земли человека, и снова в землю его возвращающего. От земли, как Он велит и как хочет, воссоздавая его, и на Великий тот Страшный Суд представляющего и испытывающего на месте страшном и вечном ⁴² .

В данном (Табл. 1) отрывке представлено православное учение о Боге. В частности, говорится о таких Его свойствах, как единство, вечность, бесконечность, бессмертие, безгрешность, и о том, что Бог является Творцом человека.

Бог назван Судьей. Об этом говорится как в Ветхом Завете, где Он назван Судьей всей земли (см.: Быт. 18:25), так и Новом Завете, где утверждается, что «Отец <...> весь суд отдал Сыну» (Ин. 5:22), и «Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых» (Деян. 10:42).

Во фрагменте повествуется о грядущем воскресении мертвых: «от земли <...> воссоздавая его»⁴³, и будущем Страшном Суде.

Книжник подчеркивает: Страшный Суд установлен Богом «как Он велит и как хочет, воссоздавая его, и на Великий тот Страшный Суд»⁴⁴. Это подтверждается Священным Писанием: «Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную» (Деян. 17:31).

В ходе рассуждений книжник заключает, что люди как творения Бога всецело подвластны Его воле, и им необходимо это осознать и принять: «Мы — рабы, братия, и находимся под Владыкой, поэтому не будем смущаться — у нас есть Судья»⁴⁵.

⁴¹ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 925.

⁴² Торжественник триодный. XV в. Л. 11об.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. Л. 14.

Таким образом, рассмотренный фрагмент отражает важные аспекты православного учения о Боге, человеке и эсхатологии, на основании которых приводится нравственное приложение.

Страшный Суд и невозможность покаяния после смерти

Если на субботу мясопустную не приходится праздник Сретения Господня, что переносит совершение заупокойного богослужения на другой день⁴⁶, следующим богослужебным днем является неделя о Страшном Суде. Тематика указанного дня отражается и в Слове, что связывает эти дни.

В сочинении имеется отрывок, образно описывающий Страшный Суд, ожидающие грешников мучения и подчеркивающий невозможность покаяния человека после смерти, отсутствие на Суде лицепрятия и равенство всех людей перед ним.

Табл. 2

Источник	Слово
Где нет веселия, а только печаль, где нет украшения, а помрачение, где нет развлечения, а испытание, где нет порицания, а защищение, где нет возможности к обогащению, а есть ужас, где нет лицепрятия, а суд праведный, где мы все предстанем нагими, одинаково рабы и свободные, благородные и незнатные ⁴⁷ . Поистине там будет великий страх, великий трепет, невыразимое мучение, непрестанный плач, неумолкаемые стоны ⁴⁸ .	Где нет смеха, но сетование, где нет трапезы, но судьи, где нет забот, но испытание, где нет клеветы, но ответ [за свои дела.— <i>Прим. авт.</i>], где нет возможности обидеть, но устрашение, где нет возможности собирать имущество, но сокрушение, где нет золота, но Христос, где нет возможности покаяться, но предстояние нагим. Великий страх здесь, братия, воистину великий трепет. Великая беда здесь грешникам, невыразимые слезы, непостижимая скорбь, неумолкающие вздыхания, немилостивые ангелы, неугасимый огонь... нет малого и великого, ни раба, ни свободного ⁴⁹ .

⁴⁶ См.: Типикон, снестъ Устав. М., 2002. С. 479.

⁴⁷ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 925.

⁴⁸ Там же. С. 931.

⁴⁹ Торжественник триодный. XV в. Л. 11об.

В данном отрывке (Табл. 2) видна работа автора по комбинированию различных мест из Источника при изложении мыслей.

Тезис об отсутствии покаяния после телесной смерти книжник раскрывает более подробно, не опираясь на Источник и используя прямые и косвенные отсылки к Священному Писанию: *«Покаемся, братия, чтобы не мучиться непрестанно в бесконечных муках. Не льстим себе, братия, потому что нет после смерти покаяния, нет здесь возвращения, нет обращения на истинный путь. Что здесь посеет, то и пожнет там, и что сделаем здесь, то и найдем там, и что Богу даем взаймы милостынею, то же надеемся тысячами принять (ср.: Притч. 19:17); Сеющий в плоти, в плоти пожнет тленное, а сеющий в Бога от Бога пожнет жизнь и мир (ср.: Гал. 6:8); Сеющий скупно, скупно и пожнет, а сеющий щедро, щедро и пожнет (2 Кор. 9:6)»*⁵⁰.

Данная мысль подтверждается Священным Писанием: «Человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9:27). Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Ибо после падения для них [ангелов. — *Прим. авт.*] невозможно покаяние, подобно тому, как и для людей оно невозможно после смерти»⁵¹. Святитель Феофан Затворник также отмечает, что смерть «запечатлеет собою участь нашу навсегда, ибо после смерти нет покаяния; в чем застанет нас смерть, в том предстанем мы и на суд»⁵².

Итак, в Слове образно описан Страшный Суд и явно показано: все люди на нем равны и после смерти человек самостоятельно уже не имеет возможности покаяться и изменить свою участь.

Из этого книжник заключает, что в этой жизни необходимо безотлагательное деятельное исправление своей жизни через покаяние и милостыню, подкрепляя слова цитатами из Священного Писания.

⁵⁰ Торжественник триодный. XV в. Л. 13.

⁵¹ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2002. С. 123.

⁵² Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. М., 2007. С. 288.

Необходимость молитвы за усопших

Табл. 3 представляет речь умирающего к своим близким.

Табл. 3

Источник	Слово
Прощайте, братия, говорит он, прощайте, и молитесь за меня! Я отправляюсь в путь, по которому не шел никогда, иду в мир душ, откуда никто никогда не возвращался, в те страшные обители, где для меня нет спутника, в то ужасное судилище, где я не знаю, что станет со мною, в ту неизвестную мне область, о которой никто ничего не сообщал мне ⁵³ .	Прощайте, братия! Прощайте и творите за нас молитву, потому что уже иду в путь, по которому не ходил, и на места многие, которые никогда не видел, и в страну иную, откуда никто никогда не возвращался, и к Судье страшному, где не знаю, что будет, и в страшную бездну, куда страшен переход, и великие обители, откуда не уйти. Поэтому молитесь за нас, чтобы мы обрели милость в день судный. За друга вашего молитесь, и не забудьте меня, друзья мои ⁵⁴ .

Его источником, скорее всего, является часть из слова преподобного Ефрема Сирина: «Прощайте, прощайте, братия, прощайте, добрые братия; встаньте и прилежно помолитесь о мне в час сей. В дальний путь иду я теперь — в путь, которым еще не ходил, в новую для меня страну, из которой никто не возвращался, в землю темную, где не знаю, что встретит меня, в глубокий ад, откуда никому не было возврата»⁵⁵.

Как уже сказано ранее, после смерти у человека нет возможности изменить свою участь самостоятельно. Ввиду того, что после частного суда воздаяние за прожитую жизнь не окончательное, поскольку будет еще «день судный», то есть Страшный Суд, согласно Священному Преданию есть возможность изменить участь верующих, которые не успели принести достойные плоды покаяния.

⁵³ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 928.

⁵⁴ Торжественник триодный. XV в. Л. 14об. — 15.

⁵⁵ Ефрем Сирин, прп. Указ. соч. С. 239.

Молитва за усопшего, особенно в совокупности с поминовением за Божественной литургией, является одним из видов помощи, который способен помочь избежать геенны огненной⁵⁶.

Ангелы и мытарства

В Слове есть фрагмент, который представляет часть утешительной речи, обращенной от лица умерших крещеных младенцев к своим близким родственникам. В нем говорится, как ангельские чины (начала и власти) взяли их души и провели мимо ангелов диавольских, ожидавших их на мытарствах.

Таким образом, в Слове отражено православное учение об ангелах, в том числе их разделении на ангелов Божиих и ангелов диавольских, то есть демонов, и иерархии ангелов Божиих⁵⁷, а также их участия в посмертной участи человека.

Православное учение о мытарствах раскрывает образно то, что происходит с душой человека после смерти. Его можно встретить в творениях святителей Иоанна Златоуста⁵⁸, Кирилла Александрийского⁵⁹, преподобных Ефрема Сирина⁶⁰, Макария Египетского⁶¹ и т. д.

Неизбежность смерти для всех и влияние земного богатства на посмертную участь

Книжник неоднократно (см., напр., Табл. 4) для назидания верующих возвращается к теме ничтожности всего мирского и неизбежности смерти для всех, «ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10).

⁵⁶ См.: Филарет Московский, свт. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2013. С. 96.

⁵⁷ См.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 120–122.

⁵⁸ См.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 7. СПб., 1901. С. 551–552.

⁵⁹ См.: Кирилл Александрийский, свт. Святого отца нашего Кирилла архиепископа Александрийского слово о исходе души и страшном суде. М., 1890. С. 5–6.

⁶⁰ См.: Ефрем Сирин, прп. Указ. соч. С. 242–243.

⁶¹ См.: Макарий Египетский, прп. Духовные беседы // Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. М., 1880. С. 231.

Табл. 4

Источник	Слово
Люди замечательные сегодня — завтра пожираются червями; умащенные сегодня благовонными мазями — завтра будут издавать зловоние; предающиеся ныне здесь веселью — завтра будут плакать там, и, просто сказать, те, которые сегодня окружены толпою прихлебников, завтра будут осуждены <...> Где там будет надменность царей? Где гордость начальников? Где жестокость богачей? Где лицепрятие судей? Где призрачная красота юности? Юность, бессмысленная, надеющаяся на долгую жизнь; юность, мятежная сердцем⁶².	Где здесь слава [царей. — <i>Прим. авт.</i>]? Где гордость князей? Где сила богатых? Где многословие премудрых? Где богатство обителей? Где красота золота? Где множество монист? Где предстоящие рабы? Где бегающие слуги? Где красота юности, окаянная и временная? <...> Ибо какая польза, когда благоуханиями сегодня себя умащают, а завтра смердят, сегодня в славе, а завтра кишат червями, сегодня украшаются и завтра в страданиях умирают <...> до настоящего времени являющийся богатым, внезапно нагим отходит, и уходит куда ведет ведущий, ибо это есть путь, а иного пути нет, по нему идем⁶³.

Протографом отрывка является слово преподобного Ефрема Сирина⁶⁴.

В Слове раскрывается вопрос о влиянии богатства в жизни человека на его посмертную участь. Все нажитое человеком богатство и имущество по его смерти не только достанется не тем, кому он хочет, но и будет предметом ответа перед Богом, каким образом он им распорядился.

В Евангелии Христос прямо сказал об этом: «Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом» (Лк. 16:10). Комментируя данные слова, блаженный Феофилакт Болгарский пишет: «Под малым понимается богатство земное, а многим —

⁶² Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 925.

⁶³ Торжественник триодный. XV в. Л. 12.

⁶⁴ См.: Ефрем Сирин, прп. Указ. соч. С. 246.

Небесное, и, если кто-то оказался неверным в земном богатстве, данном на общую пользу братьев, и присвоил его себе, то не получит и Небесного как неверный»⁶⁵.

Память смертная

Табл. 5

Источник	Слово
В самом деле, если мы не будем бдительны ныне, то когда же, наконец, обратимся на истинный путь? Если тебя не в состоянии образумить смерть брата твоего, то кто будет в состоянии исправить тебя?.. Одна дорога смерти для всех, и нет другой; она — всеобщая чаша, которую предстоит испытать всем; единственный час, и час тяжелый, единственный мост, не имеющий выхода; всеобщая необходимость, единственная дань и всеобщий конец ⁶⁶ .	Один мост, одна переправа, не имеющая ничего, только одну дорогу. Опасный путь — долг всех, страх всех, горькая чаша. Поэтому не прельщаем себя, братия. Зачем себя мучаем? Зачем себя возмущаем? Зачем без ума возносимся и не ждем смерти? Если сегодня не покаемся, когда уже вернемся на истинный путь? Если наказания не убоимся, то когда будем помилованы? Если, видя мертвеца, не каешься, то когда же замолчишь? Если, видя гроб, не исправляешь свою жизнь, то когда себя смиришь ⁶⁷ ?

Часть данного фрагмента (Табл. 5) основана на отрывке из слова преподобного Ефрема Сирина: «Наш путь, наш час, и час страшный; наш это мост, и нет по оному прохода; это общий для всех конец <...> это горькая и страшная чаша, но все изопьем ее»⁶⁸.

Книжник акцентирует внимание на том, что смерть настигнет всех, и христианам необходимо готовиться к ней. Он призывает к памяти смертной, которая отрезвляет человека и ведет к праведной

⁶⁵ Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки. М., 2013. С. 325.

⁶⁶ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 924–925.

⁶⁷ Торжественник триодный. XV в. Л. 12.

⁶⁸ Ефрем Сирин, прп. Указ. соч. С. 238.

жизни. Данный тезис встречается в Ветхом Завете: «Во всех делах твоих помни о конце твоём, и вовек не согрешишь» (Сир. 7:39).

В Слове есть аллегория, призывающая к деятельной подготовке к смерти. Она описывает человеческое общество, в котором мало готовящихся к смерти и много тех, кто совершенно об этом не заботится. Однако всегда есть нуждающиеся в милостыне: *«Многое усердие необходимо сегодня, многие молитвы нужны нам, многие слезы и многое покаяние, много милостыни. Полки уже малы, и будем торговать. Продавая милостыню, мы видим вокруг себя не ищущих трудиться, не идущих в путь, не нанимающих вьючный скот, не идущих в другую страну, чтобы обрести ее, но во все дни перед твоими вратами стоят просящие купить милостыню»*⁶⁹.

Приведенная аллегория содержательно коррелирует со Священным Писанием и Священным Преданием. В книге притчей Соломона сказано: «Благотворящий бедному дает займы Господу» (Притч. 19:17). В творении святителя Иоанна Златоуста встречается близкая к приведенной мысль: «Пока еще продолжается торг, купим милостыню, или, вернее, — через милостыню купим спасение»⁷⁰.

Православное учение о смерти

В Слове раскрывается смысл телесной смерти человека.

В первую очередь речь идет о том, что смерть телесная дана людям на пользу — чтобы зло, как писал святитель Григорий Богослов, «не стало бессмертным»⁷¹. Смерть и осознание, что придется дать ответ за содеянное, в той или иной мере являются препятствием для совершения греха.

Смерть в приведенном отрывке называется наказанием Адамовым: *«Видели — наказание Адамово стало спасением»*⁷². Понять смысл сказанного можно, обратившись к книге Бытия: «Возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:19), то есть речь идет о смерти телесной.

⁶⁹ Торжественник триодный. XV в. Л. 12об. — 13.

⁷⁰ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 12. СПб., 1906. С. 660.

⁷¹ Григорий Богослов, свт. Избранные творения. М., 2008. С. 175.

⁷² Торжественник триодный. XV в. Л. 13об.

В Слове также говорится — смерть избавляет людей от любых тяжелых жизненных обстоятельств: рабства, плена, житейских скорбей и т. д. и является началом воскресения и обновлением всего мира.

Первое название «начало воскресения» указывает: смерть выступает отправной точкой для воскресения, поскольку оно возможно только после смерти. Ввиду того, что после грехопадения человеческая природа была искажена, через смерть и воскресение она преобразается для будущей жизни с Богом.

Как пишет святитель Феофил Антиохийский: «Как сосуд, когда после сотворения его окажется в нем какой-либо недостаток, переливается или переделывается, чтобы он сделался новым и неповрежденным, так бывает и с человеком через смерть: ибо он некоторым образом разрушается, чтобы при воскресении явиться здоровым, то есть чистым, праведным и бессмертным»⁷³.

Второе название смерти указывает на обновление всего мира, которое будет после воскресения мертвых: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят <...> Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:10,13).

Отношение к умершему близкому человеку

В Слове особое место отведено наставлению о христианском отношении к смерти близких людей.

Ввиду того, что христиане ожидают воскресения мертвых, им не должна быть свойственна чрезмерная скорбь по умершим, от которой они предостерегаются. Ропот на обстоятельства, препирание с Богом и прямая хула на Него недопустимы, поскольку показывают отсутствие доверия Богу и неверие в воскресение мертвых.

Автор призывает не уподобляться эллинам, то есть язычникам, не имеющим надежды воскресения.

Книжник особо подчеркивает, что человек является творением Бога, и Он промышляет о каждом из людей. Ярко это подчеркивается в книге пророка Исайи: «Забудет ли женщина грудное дитя свое,

⁷³ Феофил Антиохийский, свт. Послание к Автолику. Книга вторая // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 159.

чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис. 49:15). И поэтому не нужно сильно скорбеть по умершему, но принять это событие и благодарить Бога.

Значительная часть Слова посвящена теме смерти младенцев и их посмертной участи.

Далее рассмотрен фрагмент, который является переосмыслением идей, изложенных в разных местах Источника: *«Не будем же плакать о младенцах, но сами о себе, живущих дурно, сокрушаемся. Не о них воздохнем, но за свои грехи будем беспрестанно плакать... Не будем кричать здесь, чтобы не прогневать Бога. Не будем раздирать одежду, чтобы не обрадовать элинов. Не будем расплетать волосы на голове, потому что это зло и нечисто. Облик лица не испортим, чтобы не сотворить бесчестия образу Божию. Не будем бить ни по груди, не по лицу, чтобы не причинить себе вреда. Не будем бросать пыль к небу, чтобы сильно не прогневать Бога. Не будем кричать многие дни, чтобы не сотворить тяжело душе усопшего. Не должны мы всего этого делать. Если же нет, то не веруем в воскресение»⁷⁴.*

Смерть ребенка является большим горем для родителей, однако это не должно становиться концом жизни для них. Книжник призывает близких усопшему родственников не забывать, что их тоже ожидает смерть и к ней нужно готовиться.

Автор предостерегает родителей от чрезмерной скорби, которая выражается в том числе и в виде членовредительства. Он выделил несколько основных причин такого поведения.

Первая — недоверие Промыслу Божию, поскольку человек не желает смириться с утратой.

Второй причиной является то, что человек является образом Божиим (см.: Быт. 1:27), и, причиняя вред себе или принимая неподобающий вид, он тем самым этот образ бесчестит.

Третья причина — тягость для души умершего оттого, что близкие предаются скорби и печали вместо того, чтобы молиться за него, творить милостыню и добрые дела, которые способны ему помочь.

И четвертая причина — явная демонстрация неверия в воскресение, которая будет поводом для радости язычников, а в современных реалиях — людей неверующих.

⁷⁴ Торжественник триодный. XV в. Л. 14.

В Слове используются образы внешнего проявления скорби, которые встречаются в книгах Ветхого Завета. К ним относится раздирание одежд и бросание пыли над головой: «И разодрал каждый верхнюю одежду свою, и бросали пыль над головами своими к небу» (Иов. 2:12); удары в грудь: «Будут бить себя в грудь о прекрасных полях, о виноградской лозе плодовой» (Ис. 32:12); расплетенные волосы у женщин: «Арсиноя, распустив волосы, с плачем и слезами ходила по войскам» (3 Макк. 1:4).

Книжник поясняет, почему родителям и близким следует заботиться о своей кончине, а не скорбеть об умершем младенце. Это речь от лица умерших младенцев, в основе которого лежит переработанный пространственный фрагмент из Источника⁷⁵.

Основная идея повествования заключается в том, что младенцы чисты и попадают в Царствие Небесное, и родителям не нужно отчаиваться и впадать в уныние, а радоваться тому, что их дети теперь находятся среди святых и ходатайствуют за них перед Богом: *«Услышав эти слова, отцы и матери наши, и веруя, не плачьте за спасенных к Богу, но более радуйтесь и веселитесь, потому что имеете у Бога детей ваших, потому что не пошли в геену плоды (дети) ваши»*⁷⁶.

В Слове подчеркивается: смерть младенцев случается не без Промысла Божия. Это следует из перефразированных книжником слов книги Иова: *«Он же нас дал, Он же и принял нас, Он спас, потому что Он так пожелал, так и случилось»*⁷⁷ (см.: Иов 1:21).

Церковное Предание явно свидетельствует о посмертной участи крещеных младенцев: «Все младенцы, умершие после Крещения, несомненно, получают спасение по силе смерти Иисуса Христа. Ибо если они чисты от греха, как от общего, потому что очищаются божественным Крещением, так и от своего собственного, ибо, как дети, не имеют еще своего произвола и потому не грешат; то, без всякого сомнения, они спасаются»⁷⁸.

⁷⁵ См.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 12. С. 933–934.

⁷⁶ Торжественник триодный. XV в. Л. 15об.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Сергиев Посад, 1995. С. 175–176.

Заключение

Таким образом, *«Слово об умерших»* из устойчивого состава триодного Торжественника представляет собой сочинение, созданное на Древней Руси в XII–XIV веках и надписанное именем святителя Иоанна Златоуста. В качестве источника при его составлении использовался псевдоэпиграф святителя Иоанна Златоуста *«Слово о терпении, и о том, что не следует горько оплакивать умерших»* на древнегреческом языке, или его церковнославянский перевод, который бытовал на Руси уже в XII столетии, что, вероятнее всего, послужило причиной атрибуции рассмотренного в статье чтения святителю.

Некоторые фрагменты указанного источника заимствованы из творения преподобного Ефрема Сирина *«На почивших о Христе»* и, как следствие, попали в Слово.

Оно прошло церковную рецепцию, читалось за богослужением в субботу мясопустную и Троицкую родительскую субботу, использовалось архиереями в письмах и трудах.

Содержание Слова носит явно катехизический характер и стремится сформировать у верующих целостное представление в вопросах, связанных со смертью. В нем раскрываются вероучительные истины о Боге, творении человека, грехопадении и смерти как следствии грехопадения, а также о смысле смерти, мытарствах, посмертной участи человека и грядущем Страшном Суде. Приводимые тезисы подкрепляются ссылками на Священное Писание.

На основании вероучительных истин дается представление о правильном отношении к смерти как собственной, так и близких людей, особенно младенцев, необходимости молитвы за усопших, а также пользе памяти смертной.

Полученные результаты могут быть использованы при изучении древнерусской литературы, славяно-византийских литературных связей, дальнейших исследованиях как триодного Торжественника, так и Слова о умерших в частности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета, в русском переводе с параллельными местами и указателем церковных чтений.

- (Синодальный перевод). М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1956. 1272 с.
2. Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 13–15. СПб.: Синодальная Типография, 1899. 300 л.
 3. Григорий Богослов, свт. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 400 с.
 4. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. 269 с.
 5. Ефрем Сирин, прп. Творения. Т. 3. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. 431 с.
 6. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем: в 8 томах. Т. 2. М.: Паломник, 2014. 704 с.
 7. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2002. 465 с.
 8. Иоанн Златоуст, свт. Творения: в 12 т. Т. 7. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1901. 912 с.
 9. Иоанн Златоуст, свт. Творения: в 12 т. Т. 9. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1903. 1008 с.
 10. Иоанн Златоуст, свт. Творения: в 12 т. Т. 12. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1906. 1587 с.
 11. Кирилл Александрийский, свт. Святого отца нашего Кирилла архиепископа Александрийского слово о исходе души и страшном суде. М.: Типо-Литография И. Ефремова, 1890. 24 с.
 12. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы // Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. М.: Типография М.П. Лаврова и Ко, 1880. С. 1–415.
 13. Поучения свт. Иоанна Златоуста и других. Рукопись. XIV в. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 304/1 (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры). № 9. 235 л.
 14. Златоуст и отрывок Торжественника. Рукопись. XII в. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 550 (Основное собрание рукописной книги). Ф. п. I.46. 198 л.
 15. Торжественники триодный и минейный, с толковым канонем «Внесению в церковь Господа нашего Иисуса Христа»: рукопись. Втор. четв. XVII в. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 98 (Собрание Е.Е. Егорова). № 192. 782 л.

16. Торжественник триодный. Рукопись. Кон. XV в. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 98 (Собрание Е.Е. Егорова). № 257. 394 л.
17. Торжественник. Рукопись. XVIII в. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 256 (Собрание Н.П. Румянцева). № 437. 739 л.
18. Торжественник триодный. Рукопись. Посл. четв. XV в. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 98 (Собрание Е.Е. Егорова). № 117. 265 л.
19. Торжественник. Рукопись. 1591 г. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 588 (Собрание М.П. Погодина). Погод. 199. 495 л.
20. Торжественник триодный. XV в. Рукопись // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 717 (Библиотека Соловецкого монастыря). Сол. 1051/1160. 352 л.
21. Торжественник триодный. Рукопись. 1493 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 717 (Библиотека Соловецкого монастыря. Анзерское скитское собрание). Сол. Анз. 62/1428. 332 л.
22. Типикон, сиесть Устав. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 1200 с.
23. Триодъ Постная. М.: Печатный двор, 1650. 597 л.
24. Триодъ Цветная. М.: Печатный двор, 1648. 579 л.
25. Успенский сборник XII—XIII вв. / изд. подгот. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон; под ред. С.И. Коткова М.: Наука, 1971. 754 с.
26. Устав, сиречь Око церковное. М.: Печатный двор, 1641. 1188 л.
27. Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. М.: Правило веры, 2007. 448 с.
28. Феофил Антиохийский, свт. Послание к Автолику. Книга вторая // Сочинения древних христианских апологетов / пер. П. Преображенский и А.Г. Дунаев. СПб.: Алетейя, 1999. С. 138—171.
29. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. В четырех томах. Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 512 с.
30. Филарет Московский, свт. Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская Благовонница, 2013. 160 с.
31. Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 60. Paris: J.-P. Migne editorem, 1862. 781 p.
32. Sancti Ephraem Syri opera omnia. Vol. 3. Romae: Typographia pontificia vaticana, 1746. 754 p.

Литература

33. Абеленцева О.А. Формулярник новгородского архиепископа Феодосия (РНБ, Q. XVII.50) и его рукописная традиция в XVI—XVII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. 2003. Т. 53. С. 122—158.
34. Баранкова Г.С. «Слово о мытаре и фарисее» в четых сборниках смешанного и устойчивого состава XIV—XVI веков: текстологический и лингвистический аспекты исследования // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. 2023. № 1. С. 44—65.
35. Баранкова Г.С. Цикл Слов и Поучений на Четырдесятницу и недели, подготовительные к ней, в четых сборниках смешанного и устойчивого состава XIV—XVI вв. // Славянский альманах. 2023. № 3—4. С. 210—229.
36. Еремин И.Г. Лекции по древней русской литературе. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1968. 208 с.
37. Каталог памятников древнерусской письменности XI—XIV вв. (Рукописные книги). СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. 944 с.
38. Ларше Ж.-К. Что такое богословие? Методология православного богословия в его практике и преподавании / пер. с франц. Н. Петуховой, О. Арсеньевой, С. Чернова и др.; науч. ред. П. Доброцветова. М.: Паломник, 2021. 175 с.
39. Лихачев Д.С. Текстология. На материале русской литературы X—XVII веков. Л.: Наука, 1983. 639 с.
40. Мотин А.Г., диак. Чтения предварительных недель Великого поста устойчивого состава триодного Торжественника: материалы к исследованию // Сретенское слово. 2025. № 2 (14). С. 189—202.
41. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Ч. 1. Казань: Типография Императорского Университета, 1881. 827 с.
42. Польсков К.О., прот. Кто такой современный академический богослов и при чем тут богословский метод? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. Вып. 122. С. 11—27.
43. Райнхарт Й. Слово об усопших Анастасия Синайского в славянском переводе (CPG 7752; PG 89, 1192—1201) // Славянское и балканское языкознание. 2024. Вып. 24. Палеославистика — 5. С. 85—102.
44. Точилина Л.Н. Структурные особенности дидактических произведений древнерусской гомилетики (опыт внутрижанровой дифференциации) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М.: Наследие, 2000. С. 88—98.
45. Фомина М.С. Златоструй // Труды Отдела древнерусской литературы. 1985. Т. 39. С. 244—246.

46. Черторицкая Т.В. О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников Златоуст и Торжественник (триодного типа) // Источниковедение литературы Древней Руси. Л.: Наука, 1980. С. 96–114.
47. Черторицкая Т.В. Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV–XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Ч. 2. М.: [б/и], 1990. С. 329–374.
48. Aldama J.A. Repertorium pseudochrysostomicum. Paris: Ed. du Centre national de la recherche scientifique, 1965. 239 p.

*Статья поступила в редакцию 28.01.2026,
одобрена после рецензирования 12.03.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 27-535.7+27-9|01/07|-284

For citation:

Motin A., deacon. Slovo ob umershikh iz ustoychivogo sostava triodnogo Torzhestvennika (opyt teologicheskogo analiza) [Homily about the dead from the stable composition of the triodion Torzhestvennik (undertaken theological analysis)] // Trudy Saratovskoy Pravoslavnoj Duhovnoy Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 42–67.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_42

Deacon Artem Motin,

Postgraduate Student,

Sretensky Theological Academy,

19, Bolshaya Lubyanka str., bl. 3,

Moscow, 107031, Russian Federation

motin.a.g.57@gmail.com

Homily About the Dead from the Stable Composition of the Triodion Torzhestvennik (Undertaken Theological Analysis)

Deacon A. MOTIN

Abstract: This article is devoted to one of the readings included in the stable composition of the Triodion Torzhestvennik — the Old Russian liturgical collection of words and teachings of the XV–XVII centuries, the readings of which are timed to special days of the triodic cycle.

The research was conducted within the framework of practical theology.

It raises the issues of determining the original source and authorship, sets the time frame for the creation of the work,

identifies the monuments of writing and the creations that it influenced, defines the place of reading as part of the divine service, analyzes its content.

Comparative, textual, theological and philological methods were applied in the course of the work.

The conducted research led to the following conclusions. The Homily about the dead is a monument of Old Russian writing, created in the XII–XV centuries. The pseudepigraph of St. John Chrysostom, associated with one of the works of St. Ephraim the Syrian, was used as a source. The Homily about the dead had an impact on the subsequent literary legacy. It is primarily catechetical in nature, forming a holistic view of death from the point of view of Orthodoxy.

Keywords: Triodion Torzhestvennik, Old Russian Collection, Old Russian literature, Meatfare Saturday, Saturday of Souls, St. John Chrysostom.

REFERENCES

1. Abelentseva O.A. (2003) "Formulyarnik novgorodskogo arkhiepiskopa Feodosiya (RNB, Q.XVII.50) i yego rukopisnaya traditsiya v XVI–XVII vv." [The Formulary of Novgorod Archbishop Theodosius (RNL, Q.XVII.50) and its Manuscript Tradition in the 16th–17th Centuries]. In: "Trudy Otdela drevnerusskoy literatury" [Transactions of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 53. pp. 122–158. (In Russian).
2. Barankova G.S. (2023) "«Slovo o mytare i fariseye» v chet'ikh sbornikakh smeshannogo i ustoychivogo sostava XIV–XVI vekov: tekstologicheskiy i lingvisticheskiy aspekty issledovaniya" [The Tale of the Publican and the Pharisee" in Reading Collections of Mixed and Stable Composition of the 14th–16th Centuries: Textual and Linguistic Aspects of the Study]. In: "Trudy Instituta russkogo yazyka im. V.V. Vinogradova" [Transactions of the V.V. Vinogradov Institute of the Russian Language]. No. 1. pp. 44–65. (In Russian).
3. Barankova G.S. (2023) "Tsikl Slova i Poucheniy na Chetyredesyatnitsy i nedeli, podgotovitel'nyye k ney, v chet'ikh sbornikakh smeshannogo i ustoychivogo sostava XIV–XVI vv." [The Cycle of Sermons and Sermons for Lent and the Weeks Preparatory to It in Reading Collections of Mixed and Stable Composition of the 14th–16th Centuries]. In: "Slavyanskiy al'manakh" [Slavic Almanac]. No. 3–4. pp. 210–229. (In Russian).

4. Chertoriskaya T.V. (1980) "O nachal'nykh etapakh formirovaniya drevnerusskikh literaturnykh sbornikov Zlatoust i Torzhestvennik (triodnogo tipa)" [On the Initial Stages of the Formation of the Old Russian Literary Collections Zlatoust and Torzhestvennik (Triod Type)]. In: "O nachal'nykh etapakh formirovaniya drevnerusskikh literaturnykh sbornikov Zlatoust i Torzhestvennik (triodnogo tipa)" [Source Studies of the Literature of Ancient Rus']. Leningrad. pp. 96–114. (In Russian).
5. Chertoriskaya T.V. (1990) "Torzhestvennik i Zlatoust v russkoy pis'mennosti XIV–XVII vv." [Torzhestvennik and Zlatoust in Russian Literature of the 14th–17th Centuries]. In: "Metodicheskiye rekomendatsii po opisaniyu slavyano-russkikh rukopisnykh knig" [Methodological Recommendations for the Description of Slavic-Russian Manuscripts]. Vol. 3. Part 2. Moscow. pp. 329–374. (In Russian).
6. Eremin I.G. (1968) "Leksii po drevney russkoy literature" [Lectures on Ancient Russian Literature]. Leningrad. (In Russian).
7. Fomina M.S. (1985) "Zlatostruy" [Zlatostruy]. In: "Trudy Otdela drevnerusskoy literatury" [Transactions of the Department of Old Russian Literature]. Vol. 39. pp. 244–246. (In Russian).
8. Larcher J.-C. (2021) "Chto takoye bogosloviye? Metodologiya pravoslavnogo bogosloviya v yego praktike i prepodavanii" [What is Theology? Methodology of Orthodox Theology in its Practice and Teaching]. Moscow. (In Russian. Transl. from French).
9. Likhachev D.S. (1983) "Tekstologiya. Na materiale russkoy literatury X–XVII vekov" [Textual Criticism. Based on Russian Literature of the 10th–17th Centuries]. Leningrad. (In Russian).
10. Motin A.G. (2025) "Chteniya predvaritel'nykh nedel' Velikogo posta ustoychivogo sostava triodnogo Torzhestvennika: materialy k issledovaniyu" [Readings from the Preliminary Weeks of Great Lent of the Fixed Composition of the Triodion Triodion: Materials for Research]. In: "Sretenskoye slovo" [Sretenskoye Slovo]. No. 2 (14). pp. 189–202. (In Russian).
11. Polskov K.O. (2025) "Kto takoy sovremennyy akademicheskyy bogoslov i pri chem tut bogoslovskiy metod?" [Who is a Modern Academic Theologian and What Does the Theological Method Have to Do with It?]. In: "Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye" [Vestnik of St. Tikhon's Orthodox University. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies]. Issue 122. pp. 11–27. (In Russian).
12. Reinhart J. (2024) "Slovo ob usopshikh Anastasiya Sinayskogo v slavyanskomperevode (CPG 7752; PG 89, 1192–1201)" [The Sermon

- on the Dead by Anastasius of Sinai in Slavic Translation (CPG 7752; PG 89, 1192–1201)]. In: "Slavyanskoye i balkanskoye yazykoznaniye" [Slavic and Balkan Linguistics]. Iss. 24. "Paleoslavistika – 5" [Paleoslavistics – 5]. pp. 85–102. (In Russian).
13. Tochilina L.N. (2000) "Strukturnyye osobennosti didakticheskikh proizvedeniy drevnerusskoy gomiletiki (opyt vnutrizhanrovoy differentsiatsii)" [Structural Features of Didactic Works of Old Russian Homiletics (An Attempt at Intra-Genre Differentiation)]. In: "Germenevtika drevnerusskoy literatury" [Hermeneutics of Old Russian Literature]. Col. 10. Moscow. pp. 88–98. (In Russian).

*The article was submitted 28.01.2026,
approved after reviewing 12.03.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Научная статья

УДК [373.5.017:008]+271.2(470.44-25)

Для цитирования:

Бородовицын А.В., свящ. Формирование культурной идентичности школьников через синтез локального и универсального культурного кода (на примере проекта «Дорогами русской культуры») // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 68–88.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_68

Священник Александр Викторович Бородовицын,

аспирант

Саратовского национального исследовательского
государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Вольская, 10 А;

старший преподаватель кафедры библеистики
Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
borodovitsyn@yandex.ru

Формирование культурной идентичности школьников через синтез локального и универсального культурного кода (на примере проекта «Дорогами русской культуры»)

Священник А.В. БОРОВОИЦЫН

Аннотация: Статья посвящена проблеме формирования культурной идентичности школьников в условиях цифровизации, виртуализации общения и размывания традиционных ценностных ориентиров. На примере проекта «Дорогами русской культуры» (г. Саратов), реализованного на базе Свято-Троицкого кафедрального собора при участии молодежного театра «АншантЭ», представлена комплексная педагогическая модель, включающая три взаимосвязанных этапа. Первый этап — экскурсия в собор как освоение локального культурного кода через знакомство с историей, архитектурой и святынями древнейшего каменного здания города. Второй этап — просмотр театральной постановки по произведениям Н.В. Гоголя, обеспечивающий приобщение к универсальному культурному коду и наглядное переживание нравственных дихотомий (страсть — добродетель). Третий этап — интерактивная беседа с рефлексивным закреплением этих оппозиций, включающая театральные этюды и диалог со священниками, режиссером и актерами. Показано, что синтез духовного и светского, созерцательного и деятельностного компонентов, а также вовлечение двух возрастных групп (школь-

ники как зрители, студенты как создатели спектакля) способствуют осознанному присвоению ценностей подростками и молодежью. Проект охватил 630 участников, опубликовано 108 новостей. Модель может быть тиражирована в других регионах.

Ключевые слова: цифровизация, культурная идентичность, локальный культурный код, универсальный культурный код, школьники, подростки, Свято-Троицкий собор г. Саратова, театральная постановка, интерактивная беседа, педагогическая модель, духовно-нравственное воспитание.

Современное общество характеризуется глубокой цифровизацией повседневных практик: онлайн-покупки, электронный документооборот, дистанционные формы занятости и образования, а также коммуникация преимущественно через социальные сети. Именно эта глубокая интеграция цифрового и реального мира объясняет, почему, согласно имеющимся данным, среди населения «молодежь в возрасте 15–24 года является возрастной группой с наибольшим количеством выходов в сеть»¹. В условиях повсеместной цифровизации детство и подростковый возраст претерпевают фундаментальные изменения. Виртуальная среда, будучи неотъемлемой частью современной жизни, перестала быть просто инструментом для досуга и превратилась в доминирующую сферу социализации и познания. Подобная интенсивность виртуальной активности создает риски для развития подрастающего поколения: «Компьютерные игры, приложения, социальные сети, платформы, в которых участвуют алгоритмы искусственного интеллекта, несут в себе помимо потенциала для развития ряд препятствий, если они отвлекают ребенка от взаимодействия с естественной средой. Время, которое маленькие дети проводят за экранами, а подростки в социальных сетях, может вытеснить занятия, которые в большей степени способствуют развитию. Чрезмерное использование подростками электронных гаджетов связано и с уменьшением контроля внимания, так как им сложно сохранять фокусировку на важной деятельности, например учебной и развивающей. Ряд исследований демонстрирует связь

¹ Бочавер А.А., Докука С.В. и др. Благополучие детей в цифровую эпоху. Доклад к XX Апрельской международной научной конференции по проблемам развития экономики и общества. М., 2019. С. 5.

между данным явлением и снижением академической успеваемости у подростков и юношей»².

В сфере общения социальные сети способствуют развитию социального капитала, снижению одиночества, формированию новых знакомств и экспериментированию с идентичностью. В то же время количественные метрики обратной связи («лайки», репосты) провоцируют тревожность, зависимость и снижение самооценки, особенно при пассивном просмотре чужих новостей. Безопасность детей в Интернете связана с рисками контента, контактов и кибербуллинга. В последнем случае анонимность агрессора и широкий круг наблюдателей усиливают ощущение изоляции и беспомощности. Виртуализация общения, таким образом, может приводить к росту тревожных и депрессивных расстройств у подростков, что проявляется «в виде снижения настроения, апатии, раздражительности, оппозиционного поведения, идей дисморфофобического характера с чувством неполноценности и вины, аутоагрессивным и суицидальным компонентом»³.

С точки зрения психолого-педагогических наук, детство, а особенно переходный возраст, по праву считаются важнейшим этапом становления идентичности личности. Термин «идентичность» восходит к латинскому *idem* («тот же самый») и фиксирует отношение полного совпадения, тождества. Объект или явление признаются идентичными самим себе, если, варьируя свои внешние проявления и пребывая в различных ситуациях, они сохраняют сущностную неизменность и могут быть опознаны как то же самое. На личностном уровне идентичность трактуется как субъективное переживание непрерывности собственного «Я», переживание собственной целостности. Личностная идентичность состоит из нескольких компонентов и включает в себя идентичности возрастную, гендерную, профессиональную, этническую, культурную. Культурная идентичность проявляется как осознание своей принадлежности к национальной культуре и ценностное отношение к Родине (патриотизм). Национальная культура — это совокупность духовной и материальной деятельности этноса; как правило, под национальной

² Федонкина А.А. Особенности психического развития детей и подростков в условиях цифровизации общества // Психология и право. 2025. № 15 (3). С. 24—36.

³ Шушпанова О.В., Голубева Н.И. и др. Клинические особенности депрессивных расстройств в детском и подростковом возрастах // Сибирский вестник психиатрии и наркологии. 2024. № 4 (125). С. 48.

культурой понимаются специфические проявления в отличие от культуры общемировой. Это не только произведения народного творчества, но и авторские произведения.

Параллельно с тем, как подросток познает себя и пытается определить свое место в мире, у него активно развивается и нравственное сознание. В подростковый период жизни огромную роль в становлении самоидентичности играет так называемое референтное окружение, т. е. те люди, на чьи оценки, поведение и жизненные принципы юный человек равняется как на пример для подражания. Однако из-за того, что современные дети и подростки проводят в Сети все больше времени, их значимое окружение все чаще оказывается виртуальным. Согласно исследованиям, «78% родителей считают, что на взгляды подростков сильнее всего влияют социальные сети, 69% — друзья и окружение, 61% — блогеры и инфлюенсеры. При этом влияние родителей отметили только 38% респондентов, а школы — 16%. Эти цифры говорят о том, что цифровая среда сегодня стала одним из ключевых факторов социализации детей»⁴. Когда человек выстраивает свою идентичность в Интернете, ему обычно приходится прилагать куда меньше усилий на самоанализ и нести меньше социальных рисков по сравнению с тем, чтобы формировать полноценное «я», прочно связанное с реальным — физическим и культурным — пространством. Расплатой за такую легкость становится нарушенная связь между поколениями: слабеют механизмы, через которые передается культурный опыт, и постепенно утрачивается то общее ценностное ядро, которое раньше объединяло людей.

Из-за описанных выше причин молодые люди все хуже воспринимают универсальные культурные коды — те самые системы, куда входят ценности, общепринятые нормы, традиции, обряды и образы из классической литературы. В результате возникает угроза разрыва цивилизационной и культурной преемственности. Эта проблема носит системный характер: «Виртуальные коммуникации и глобальные информационные технологии постепенно разрушают механизмы воспроизводства социального порядка, цивилизационной

⁴ Влияние цифровой среды на детей и обеспечение их безопасности обсудили на ПМЭФ-2026 // Газпром медиа [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gazprom-media.com/ru/media/voprosy-cifrovoi-bezopasnosti-detei-obsudili-na-sessii-pmef-2026?ysclid=mq80jxaqt4718511955> (дата обращения: 10.06.2026). Загл. с экрана.

преемственности и этнокультурной идентичности, уменьшают реальные возможности духовно-нравственного развития людей. Все это может привести к утрате самобытности общества и полной трансформации аксиологической картины мира, к постепенному размыванию границ этнокультурных оснований и нравственных устоев человеческого бытия»⁵.

Настоящие культурные ценности все чаще подменяются так называемыми псевдокодами. Примером может служить отношение к этническим атрибутам, скажем, к кокошнику: его нередко воспринимают просто как красивую деталь, не вникая в его исторический и культурный смысл. Из-за этого полноценное приобщение к наследию становится невозможным.

Описанная трудность характерна не только для общенационального, универсального уровня, но и для местного, т. е. для той повседневной среды, в которой живут дети и подростки. Не менее важно уметь распознавать локальные культурные коды, которые встречаются в реальном городском пространстве. Как правило, представления человека о родном городе ограничиваются стандартными маршрутами (дом — школа — магазин) и местами, интересными лично для него. Между тем город — это не просто система жизнеобеспечения. Это еще и хронотоп, где сплелись прошлое, настоящее и будущее, а также перекресток духовного и материального, на котором и формируется личность. Если человек осваивает ключевые городские объекты — особенно храмы, памятники, учреждения культуры — это закладывает базу для его психологической устойчивости и ощущения социальной защищенности.

Сегодняшние школьники гораздо лучше ориентируются в том, где можно развлечься и провести досуг, чем в культурных и исторических достопримечательностях. На местном уровне тоже встречаются псевдокультурные явления: например, сделать фото на фоне собора стало модной практикой, но при этом никто не вникает в его символическое значение. Все это приводит к искаженному развитию личности, раздробленности социального опыта и не позволяет по-настоящему использовать культурный потенциал города для того, чтобы человек мог выстроить целостное представление о себе.

⁵ Котляров И.В. Культурный код: к новой системе ценностей (социально-философские тренды) // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2022. Т. 13. № 3 [Электронный ресурс]. URL: <https://sflk-mn.ru/PDF/48SCSK322.pdf> (дата обращения: 10.06.2026).

Для преодоления выявленных противоречий взросления личности в современном обществе требуется разработка и апробация новых педагогических моделей, которые способствовали бы формированию полноценной нравственной и социокультурной идентичности подростков. Для таких моделей, на наш взгляд, целесообразно включать приобщение школьников к православию, а также к образцам русской классической литературы. Православная традиция задает онтологическую вертикаль — абсолютную систему координат, в которой добро и зло укоренены в бытии личного Бога Единого в Трех Лицах. Понимание литературного героя углубляется через знакомство с православной антропологией (учением о страстях, подвиге, покаянии), а богословские категории обретают убедительность через их художественное воплощение в судьбах персонажей. Для подростка, чья идентичность еще находится в становлении, такая модель оказывается особенно продуктивной, поскольку она приглашает к диалогу — с традицией, с автором, с собственным внутренним миром.

В рамках проекта «Дорогами русской культуры», реализуемого Религиозной организацией «Архиерейское подворье — Свято-Троицкий кафедральный собор города Саратова Саратовской епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)» на средства гранта в области культуры, искусства и креативных (творческих) индустрий осуществлялась комплексная педагогическая программа, направленная на последовательное освоение подростками культурного кода. Период реализации проекта — с 01.12.2025 года по 30.04.2026 года. Целевыми группами проекта стали школьники 8–11 классов города Саратова, а также студенты высших учебных заведений, участники молодежного непрофессионального театра в возрасте от 18 до 22 лет. Было проведено 10 мероприятий, каждое из которых состояло из экскурсии по территории Троицкого собора, показа молодежной театральной постановки и встречи школьников со священником, режиссером и артистами. Общее число участников мероприятий составило 630 человек.

На первом этапе учащимся предлагалось обращение к локальному уровню культурного кода через знакомство с духовным символом города — Свято-Троицким кафедральным собором города Саратова. Священнослужители собора провели для школьников 10 экскурсий по храму, ответили на многочисленные вопросы учащихся. Образовательный

маршрут включал изучение духовного, культурного значения храма, его истории и святынь. Знакомство с архитектурой православного храма, в силу неразрывного единства в ней эстетической выразительности и духовного символизма, может быть использовано как многоуровневое педагогическое средство. Храмовое пространство, в отличие от светского, обладает уникальной структурой, способной инициировать глубокий диалог с личностью. Оно выступает не просто как место для молитвы, а как сложная знаковая система, вовлекающая человека в многомерный диалог. Этот процесс можно описать следующим образом: «Вхождение старшеклассника в храм обязательно сопровождается вовлечением его в межвременной и межпространственный диалог, в котором видимые (архитектура, стенопись, иконопись) и слышимые (церковное чтение и пение) компоненты храмового пространства становятся посредниками между ним и Богом; между его настоящим и его прошлым, запечатленным в узнаваемых им образах и сюжетах, и будущим, воссоздаваемом в его представлениях на основе видимого и слышимого. Не случайно до революции 1917 года домовые храмы были обязательным компонентом всех учебных заведений, частью образовательного пространства»⁶.

Храмовое строительство и связанные с ним элементы церковного искусства («малые формы» литургической архитектуры, иконопись, мозаика, фрески, богослужебная утварь, саркофаги) являются важнейшими выразителями духовных, художественных и стилевых поисков православного христианина. Эстетическая составляющая всегда играла важную роль в православии. Фундаментальной чертой христианского мировоззрения является холистический подход к реальности, где духовное и материальное не противопоставлены, а находятся в единстве. Красота в этом контексте перестает быть просто атрибутом формы и становится проявлением божественной истины и блага. Этот принцип наглядно проявился в один из самых значимых моментов русской истории. Само принятие веры, согласно летописной традиции, было для послов князя Владимира не политическим решением, а результатом глубокого эстетического потрясения. Их опыт в соборе Святой Софии в Константинополе стал живым воплощением того, что

⁶ Гусакова В.О. Храм как интегративное образовательное пространство в духовно-нравственном воспитании старшеклассников // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2014. № 79. С.25.

«диалектическое соединение видимого (материального) и невидимого (сверхчувственного), красивого, благого и истинного стало сердцевинной средневековой христианской эстетики»⁷.

Внешний вид православного храма изначально был ориентирован на всеобщее созерцание, а потому призван с наибольшей непосредственностью выражать идею храма как земного неба. Детали фасада (арочный пояс) отмечают условную границу земного и небесного. Типологической основой православного храма является крестово-купольная схема. Квадратное в плане здание приобретает крестообразную объемную структуру. В основе зрительного образа храма, таким образом, прочитываются два символа: крест (орудие спасения, символ победы Иисуса Христа над смертью и дьяволом) и купол — небо, чертог. В истории русского зодчества эта схема, несмотря на строгое следование канонам, обрела исключительное разнообразие. Более того, изначальная объемно-пространственная идея не только устойчиво воспроизводилась, но и служила основой для творческого переосмысления, позволяющего наилучшим образом обыгрывать местные климатические и географические особенности.

Крестово-купольная система, ориентация по сторонам света, символика высоты и света храма материализуют важнейшие богословские и космологические представления. По мысли священника Павла Флоренского, «храм есть путь горнего восхождения. Так — во времени: богослужение, это внутреннее движение, внутреннее расчленение храма, ведет по четвертой координате глубины — горе. Но также — и в пространстве: организация храма, направляющая от поверхностных оболочек к средоточному ядру, имеет то же значение»⁸. Для школьников созерцание и анализ архитектурных форм храма становятся наглядным введением в систему христианской символики, когда каждый элемент (алтарь, иконостас, купол, барабан, закомара) несет определенное значение. Это позволяет перевести абстрактные вероучительные истины в плоскость зрительно воспринимаемого кода православного мировоззрения.

Внутреннее пространство храма, организованное вертикальными членениями, полумраком, акустикой и светотеневыми контрастами,

⁷ Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры. *Sub specie aesthetica*. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.; СПб., 1999. С. 64.

⁸ Флоренский П.А., свящ. Иконостас // Сочинения. Т. 2. М., 1996. С. 439.

целенаправленно формирует особое психоэмоциональное состояние — молитвенное предстояние, благоговение, отрешенность от повседневной суеты. Для учащихся такое переживание служит прямым аналогом катарсиса и способствует развитию эмоционального интеллекта, умения различать сакральное и профанное пространство.

Особое значение для воспитательного процесса имеют иконы. Они повествуют об истории человечества. Иконы являются смысловым центром православной духовной и художественной традиции. В педагогическом плане важно, что икона не отделяет прекрасное от нравственного. Для подростка, чья ценностная сфера находится в процессе становления, встреча с иконой может стать опытом сопричастности к устойчивым ценностным ориентирам, облеченным в художественную форму. По верному замечанию И. К. Языковой, «в системе христианской культуры икона занимает поистине уникальное место, являясь одной из вершин человеческого творчества. Но Церковью икона никогда не рассматривалась только как произведение искусства. Икона прежде всего вероучительный текст, призванный помочь постижению истины. Вероучительную функцию иконы подчеркивали святые отцы, относя иконописание к области богословия»⁹.

Русская культура на протяжении своего тысячелетнего пути неизменно находила в храме не просто молитвенное место, но способ бытия, модель мироустройства и главный ответ на вопрос о собственном предназначении. Эта всеобъемлющая роль храмового зодчества и искусства раскрывается в мысли о том, что «сущность той жизненной правды, которая противопоставляется древнерусским религиозным искусством образу звериному, находит себе исчерпывающее выражение не в том или ином иконописном изображении, а в храме в его целом. Именно храм понимается как то начало, которое должно господствовать в мире. Сама вселенная должна стать храмом Божиим. В храм должны войти все человечество, ангелы и вся низшая тварь»¹⁰.

В процессе экскурсии учащиеся получили от клириков собора систематизированные сведения о храме, касающиеся как его материальных составляющих — истории строительства, архитектурного облика

⁹ Языкова И. К. Со-творение образа. Богословие иконы. М., 2012. С. 26.

¹⁰ Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. Париж, 1965. С. 15.

и внутреннего убранства, так и нематериальных — символики внутреннего пространства, духовного значения святынь и роли в консолидации местного сообщества. Изначально деревянное здание собора было возведено ориентировочно в 1674 году. Ввиду недостаточной вместительности деревянного храма последовало обращение к царю Петру I, который одобрил строительство каменного здания и пожертвовал средства, включая доходы от часовен и земельные угодья. Строительство каменного храма началось в 1690 годах и завершилось в 1715—1716 годах. Таким образом, собор является самым древним каменным строением, сохранившимся с основания города.

Древнейшая святыня Саратовской митрополии — Нерукотворный образ Спасителя, который, по преданию, был принесен из Троице-Сергиева монастыря стрельцами — основателями Саратова. В нижнем (зимнем) храме также находятся мощевик и Казанская икона Божией Матери. Верхний храм используется преимущественно в праздничные (воскресные) дни.

Собор выполнен в стиле московского нарышкинского барокко. Внешний облик храма имеет форму корабля, что является богословской метафорой духовного пути верующих в Царствие Небесное. Отличительной архитектурной деталью выступает колокольня, обладающая устойчивым историческим креном (по аналогии с Пизанской башней), который сохраняется благодаря укреплению фундамента.

Свято-Троицкий кафедральный собор является сердцем города и его архитектурной драгоценностью. Он обладает мощным духовным, культурным и историческим значением для горожан. Именно с прилегающей Музейной площади начиналось заселение и обустройство Саратова. Собор традиционно служил местом общественных собраний, ярмарок и молитвенных собраний, выступая одним из наиболее социально значимых локусов города. В настоящее время на территории храма разбит парк с прудами, что подчеркивает его рекреационную и эстетическую функцию наряду с духовной.

Знакомство с архитектурой кафедрального собора города формирует у учащихся чувство локальной и национальной принадлежности. Свято-Троицкий кафедральный собор выступает как «точка сборки» исторической памяти — через его архитектурный облик, особо почитаемые иконы и мощевики. Для подростка, находящегося в поиске собственной значимости, такая экскурсия предлагает устойчивые

культурные координаты: «Я живу в городе с такой историей, у этого города есть духовный центр».

Экскурсия в Свято-Троицкий кафедральный собор дала не просто познавательный, но и ценностно-ориентирующий эффект. Вот что школьники вынесли из этого посещения: во-первых, они узнали, что храм исторически выполнял роль градообразующего и общественно-культурного центра; во-вторых, научились замечать и понимать архитектурно-символические детали (например, форму корабля или разделение на верхнюю и нижнюю церкви); в-третьих, у них сложилось представление о соборе как о живом духовном символе, который хранит память и традиции; в-четвертых, они получили первые навыки иконографического анализа. Тот факт, что ребята делились положительными эмоциями в ходе последующей беседы, подтверждает эффективность экскурсионной формы педагогической работы.

На втором этапе школьники приобщались к универсальному культурному коду посредством просмотра спектакля молодежного непрофессионального театра «АншантЭ» «Вот тебе и свадьба!», созданного по мотивам произведений Николая Васильевича Гоголя. Данный этап обращен к постижению универсального культурного кода через художественное осмысление классической литературы и ее театральную постановку, которая является одним из наиболее действенных методов для достижения этой цели. Она трансформирует пассивное восприятие в активное со-творчество, где учащиеся не просто знакомятся с сюжетом, но и эмоционально проживают его. Этот метод позволяет обойти естественное сопротивление дидактике. Данный эффект достигается за счет того, что «участие в театральной деятельности, как в качестве актера, так и в качестве зрителя сопряжено с проживанием широкого спектра эмоций, часть которых относятся к отыгрываемому сценарию, а часть являются аутентичными. Школьников ожидает быстрая смена эмоций, проживание ярких интенсивных эмоций и чувств, что будет поддерживать их вовлеченность и позволит преодолеть естественное сопротивление при знакомстве с новыми смыслами и получении нового опыта. Сопереживая героям, проживая их жизнь и судьбы, учащиеся возвращают в себе сострадание, милосердие, эмпатию, эмоциональный интеллект. Театр не ассоциируется у учащихся

с учебной деятельностью или целенаправленной воспитательной деятельностью, поэтому не вызывает выраженного сопротивления и негативизма»¹¹.

Театр «АншантЭ» (от фр. *enchanté* — «восхищенный», «очарованный») является любительским объединением, в котором заняты студенты саратовских вузов в возрасте от 18 до 22 лет. Руководитель коллектива — Дина Иванова, преподаватель философии Саратовского государственного политехнического университета им. Ю.А. Гагарина. Выбор непрофессионального, студенческого театра в качестве инструмента педагогического воздействия обладает высокой целесообразностью: во-первых, незначительная возрастная дистанция между актерами и зрителями-школьниками способствует усилению эмпатии и доверия; во-вторых, сам процесс подготовки спектакля становится для студентов-участников механизмом конструирования идентичности через освоение культурных кодов (подробнее об этом ниже). Репетиции и показ спектакля в рамках проекта «Дорогами русской культуры» проводились в актовом зале административного здания Свято-Троицкого кафедрального собора, что органично вписало театральное действо в контекст православного культурного пространства.

Спектакль «Вот тебе и свадьба!» создан по мотивам двух произведений Н.В. Гоголя — «Сорочинская ярмарка» и «Пропавшая грамота». Обращение к классике обусловлено ее способностью актуализировать вечные вопросы нравственности и веры. В центре сюжета — история крестьянина Солопия Черевика, его дочери Параски, жены Хиври и парубка Грицко. Любовь Грицко и Параски, препятствие со стороны мачехи (условие — найти пропавшую грамоту) и последующее преодоление испытаний раскрывают темы жертвенности, любви и мужества. Педагогическая целесообразность выбора именно этих произведений заключается в том, что гоголевские тексты содержат яркие, узнаваемые архетипы поведения и позволяют на наглядном художественном материале демонстрировать борьбу добродетелей со страстями. Как точно подмечено, «будучи верным этнографом, глубоким знатоком народной

¹¹ Кислова О.Н., Казанцева Г.А., Ковкина И.В. Воспитательный потенциал театральной деятельности в формировании личности ребенка // *Ран-Арт*. 2024. Т. 4. Вып. 4. С. 312.

психологии и целого комплекса фольклорных обычаев и обрядов, Гоголь с первых шагов в литературе предстал, вопреки позднейшим истолкованиям его творчества в радикальной критике, не только оригинальным бытописателем, но и проницательным богословом и проповедником»¹².

В постановке были воспроизведены фрагменты традиционной свадьбы русского человека XVIII—XIX веков. Использованный реквизит обладал не только художественной, но и дидактической функцией, выступая в роли дополнительного наглядного пособия. Рушники — неотъемлемый элемент свадебной церемонии, символизирующий счастливую супружескую жизнь и выполняющий охранительную функцию. Основные цвета (красный и белый) обозначали свет и чистоту. Значимым педагогическим приемом стало использование настоящих рушников, переданных семьями двух актеров коллектива, что обеспечило аутентичность и эмоциональную связь с семейной традицией. Балалайка, предоставленная одним из актеров театрального коллектива, выступила символом русской культуры, инструментом трансляции народного фольклора. С точки зрения педагогики, включение подлинных, «живых» предметов быта усиливает эффект погружения и способствует формированию у школьников чувства сопричастности к культурному наследию.

В результате просмотра спектакля школьники усвоили парные противопоставления ценностей и антиценностей: обжорство — воздержанность, жадность — великодушие, злоба — смелость, высокомерие — кротость, зависть — умение радоваться за другого, распушенность — любовь, уныние — вера. Такой инструмент помогает ребятам не просто понять нравственные категории, но и задуматься о своем собственном поведении. С педагогической точки зрения этот прием оправдан тем, что отвлеченные моральные понятия переводятся в плоскость конкретных, эмоционально окрашенных образов, которые запечатлены в сценическом действии.

Помимо воздействия на юных зрителей, педагогический эффект распространяется и на самих участников постановки. В процессе подготовки проекта студенты познакомились с творчеством

¹² Виноградов И.А. Учителство и проповедь в первой напечатанной повести Н.В. Гоголя («Бисаврюк, или Вечер накануне Ивана Купала», 1830) // Проблемы исторической поэтики. 2022. № 20 (1). С. 98.

Н.В. Гоголя и размышляли по поводу заложенных в нем нравственных оппозиций; наблюдали за жизнью Свято-Троицкого собора (подготовкой к православным праздникам, богослужениям), что способствовало их включению в локальный культурный код; выражали освоенные смыслы через актерскую игру, многократно воспроизводя их на репетициях и выступлениях, что вело к интериоризации ценностей; выстраивали собственное отношение к традициям и обычаям русского человека XVIII—XIX веков.

В рамках проекта «Дорогами русской культуры» постановка спектакля силами актеров самодеятельного театра стала не только каналом трансляции культурного кода, но и средой для формирования нравственной позиции и личной ответственности молодежи перед социумом (в частности, перед аудиторией школьников). Сопутствующий эффект в виде воспитания самих актеров-студентов расширяет горизонт педагогического влияния за пределы школьной аудитории, создавая устойчивую среду трансляции ценностей внутри молодежного сообщества.

Третий этап представлял собой интерактивную беседу, направленную на повторение и обобщение изученного, а также на вербализацию учащимися собственных впечатлений от предыдущих этапов. Участниками дискуссии выступили руководитель проекта иерей Александр Бородовицын, благочинные и клирики собора иерей Петр Пчелинцев, иерей Борис Бурлаков, иерей Алексей Грачев, координатор проекта и режиссер молодежного театра «АншантЭ» Дина Иванова, а также актеры коллектива, иллюстрировавшие обсуждаемые понятия театральными этюдами. Школьники, в свою очередь, активно задавали вопросы и делились полученными знаниями и эмоциями.

В ходе дискуссии были затронуты три тематические линии, тесно связанные между собой. Первая — этнографическая — включала в себя народные игровые формы, обычаи, связанные с предсвадебным и свадебным периодами, а также повседневные традиции русского человека XVIII—XIX столетий (в частности, обряд связывания рук рушником и другие обрядовые свадебные действия). Вторая линия — аксиологическая, или ценностно-нормативная — была посвящена вопросу о том, какие духовные ориентиры были значимы для русского человека и какую роль добродетели играют

в преодолении страстей. Третья, практико-ориентированная, строилась вокруг применения оппозиции «добродетель — страсть» к конкретным эпизодам спектакля, а также к реальным жизненным ситуациям, с которыми сталкиваются подростки.

Противоборство страсти и добродетели было системно представлено на примерах из спектакля. Зависть (Хивря по отношению к Параске) противопоставлена радости — способности искренне разделять успехи другого. Чревоугодие (персонаж Кум, постоянно поедающий пирожки) преодолевается умеренностью (финальный жест — поделиться пирожком). Гнев осмыслен через смирение, которое трактуется как принятие ситуации и осознанное подавление разрушительной реакции. Уныние противопоставлено вере — пониманию ценности собственной жизни и способности созидать смыслы. Трусость и нерешительность преодолевается мужеством, причем акцент сделан на внутренней победе над собой, а не на внешней агрессии.

Интерактивный характер беседы был усилен театральными мини-сценами, которые позволяли школьникам не только слышать абстрактные категории, но и видеть их ролевое воплощение. Беседа выполняла несколько взаимосвязанных функций:

1) Рефлексивно-закрепляющую — позволила перевести эмоциональные впечатления от экскурсии и спектакля в осознанные нравственные суждения, структурированные через дихотомии «страсть — добродетель».

2) Аксиологическую ориентацию — школьники не просто запомнили названия добродетелей, но освоили их как инструменты самоанализа и саморегуляции (например, распознавание зависти и выбор радости, борьба с унынием через веру).

3) Интегративную — беседа соединила три педагогических канала: когнитивный (новые знания о традициях и нравственных категориях), эмоциональный (театральные мини-сцены, живое общение) и поведенческий (интерактивные элементы, обмен мнениями).

4) Личностно-развивающую — благодаря примерам из спектакля и жизненным аналогиям (выбор профессии, созидание «пространства, наполненного смыслами») школьники увидели применимость добродетелей к собственному будущему. В итоге

школьники усвоили представления о добродетелях как средстве борьбы со страстями как важнейшем этическом положении православной антропологии.

Информационное сопровождение всех мероприятий проекта осуществлялось посредством их систематического освещения в сети Интернет на следующих официальных и тематических ресурсах: на официальном сайте Свято-Троицкого кафедрального собора, в социальной сети «ВКонтакте» (на странице сообщества театра «АншантЭ»), а также на информационно-аналитическом портале Саратовской митрополии «Православное Поволжье». Всего опубликовано 108 новостей и 1 статья.

Таким образом, три составляющих проекта «Дорогами русской культуры» — экскурсия по собору, театральная постановка, интерактивная беседа — формируют единую педагогическую систему: экскурсионное знакомство с локальным культурным кодом (через сакральный символ города), художественно-театральное восприятие универсального культурного кода (через произведения великого русского писателя Н.В. Гоголя) и заключительная интерактивная беседа, которая выполняет функцию рефлексивного закрепления. Представленная совокупность форм и методов работы с молодежью может быть квалифицирована как новая педагогическая модель формирования культурной идентичности, поскольку она обладает отличительными признаками, не сводимыми к традиционным подходам (лекции, факультативы, музейные экскурсии или театральные кружки по отдельности).

Предложенный формат характеризуется синтезом двух традиционно разводимых сфер — светской (повседневная жизнь школьника, молодежный непрофессиональный театр) и духовной (пространство кафедрального собора). Модель впервые в системном виде соединяет освоение сакрального пространства конкретного города (как материального носителя локальной идентичности) и интерпретацию классического литературного произведения через молодежный театр (как канал трансляции универсальных ценностей). Это создает эффект двойного опосредования: от конкретного места — к абстрактным смыслам, от традиции — к ее живому сценическому переживанию. В отличие от распространенных подходов, где религиозные объекты рассматриваются

исключительно в рамках духовно-нравственного воспитания или, напротив, секуляризуются до чисто архитектурных достопримечательностей, предлагаемая модель использует собор как полноценную культурно-семиотическую среду, где ценностные смыслы не декларируются, а переживаются через экскурсионный и театральный опыт. Это снимает предубеждения и открывает новые каналы ценностной идентификации.

Данная модель охватывает две группы участников, каждая из которых включена в деятельность по-своему. Учащиеся школ здесь находятся в позиции зрителей — они воспринимают и осваивают культурный код. Напротив, студенты, играющие в спектакле, выступают уже не просто получателями, а активными создателями и проводниками этого кода. Подобное разделение функций дает эффект, известный в педагогике как «обучение через преподавание», и одновременно закрепляет прочную ценностную основу у самих членов театрального коллектива.

Таким образом, реализованный проект «Дорогами русской культуры» представляет собой целостный, теоретически обоснованный и эмпирически апробированный педагогический конструкт, нацеленный на поэтапное формирование культурной идентичности через диалог локального и универсального, духовного и светского, созерцания и действия. Его новизна заключается в системном характере, в преодолении устоявшихся разрывов между типами культурного опыта и в создании условий для активного усвоения констант культурных кодов подростками и молодежью. Полученные количественные показатели — 630 школьников и студентов, а также 108 информационных сообщений в региональных и епархиальных медиа — подтверждают востребованность предлагаемой педагогической модели.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бочавер А.А., Докука С.В. и др. Благополучие детей в цифровую эпоху. Доклад к XX Апрельской международной научной конференции по проблемам развития экономики и общества, Москва, 9–12 апр. 2019 г. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2019. 34 с.

2. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры. Sub specie aesthetica: в 2 т. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 575 с.
3. Виноградов И. А. Учителство и проповедь в первой напечатанной повести Н. В. Гоголя («Бисаврюк, или Вечер накануне Ивана Купала», 1830) // Проблемы исторической поэтики. 2022. № 20 (1). С. 54–109.
4. Влияние цифровой среды на детей и обеспечение их безопасности обсудили на ПМЭФ-2026 // Газпром медиа [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gazprom-media.com/ru/media/voprosy-cifrovoi-bezopasnosti-detei-obsudili-na-sessii-pmef-2026?ysclid=mq80jxaqt4718511955> (дата обращения: 10.06.2026). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Гусакова В.О. Храм как интегративное образовательное пространство в духовно-нравственном воспитании старшеклассников // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2014. № 79. С. 23–26.
6. Кислова О.Н., Казанцева Г.А., Ковкина И.В. Воспитательный потенциал театральной деятельности в формировании личности ребенка // Pap-Art. 2024. Т. 4. Вып. 4. С. 310–316.
7. Котляров И.В. Культурный код: к новой системе ценностей (социально-философские тренды) // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2022. Т. 13. № 3 [Электронный ресурс]. URL: <https://sflk-mn.ru/PDF/48SCSK322.pdf> (дата обращения: 10.06.2026). Яз. рус.
8. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. Париж: YMCA- Press, 1965. 161 с.
9. Федонкина А.А. Особенности психического развития детей и подростков в условиях цифровизации общества // Психология и право. 2025. № 15 (3). С. 24–36.
10. Флоренский П.А., свящ. Иконостас // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 419–526.
11. Шушпанова О.В., Голубева Н.И. и др. Клинические особенности депрессивных расстройств в детском и подростковом возрастах // Сибирский вестник психиатрии и наркологии. 2024. № 4 (125). С. 47–55.
12. Языкова И.К. Со-творение образа. Богословие иконы. М.: Издательство ББИ, 2012. 368 с.

*Статья поступила в редакцию 24.10.2025,
одобрена после рецензирования 14.04.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC [373.5.017:008]+271.2(470.44-25)

For citation:

Borodovitsyn A., priest. Formirovaniye kul'turnoy identichnosti shkol'nikov cherez sintez lokal'nogo i universal'nogo kul'turnogo koda (na primere proyekta «Dorogami russkoy kul'tury») [Formation of cultural identity of schoolchildren through the synthesis of local and universal cultural codes (using the example of the project "Roads of Russian Culture")] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 68–88. DOI: 10.56621/27825884_2026_33_68

Priest Alexander Borodovitsyn,

Postgraduate Student,
Saratov State University,
10A Volskaya str., Saratov, 410028,
Russian Federation;
Senior Lecturer, Department of Biblical Studies,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028,
Russian Federation
borodovitsyn@yandex.ru

Formation of Cultural Identity of Schoolchildren Through the Synthesis of Local and Universal Cultural Codes (Using the Example of the Project "Roads of Russian Culture")

Priest A. BORODOVITSYN

Abstract: This article examines the problem of fostering cultural identity among schoolchildren amid the ongoing processes of digitalization, the virtualization of communication, and the erosion of traditional value systems. Drawing on the project "By the Roads of Russian Culture" (Saratov), which was implemented at the Holy Trinity Cathedral with the participation of the youth theater "Enchanté", the author presents a comprehensive pedagogical model comprising three interrelated stages. The first stage — a guided tour of the cathedral — enables participants to appropriate the local cultural code through engagement with the history, architecture, and sacred artifacts of the city's oldest stone edifice. The second stage consists of a theatrical performance based on the works of N.V. Gogol, which facilitates immersion into a universal cultural code and affords a visual experience of moral dichotomies (passion versus virtue). The third stage is an interactive discussion that reflexively consolidates these oppositions, incorporating theatrical sketches and dialogue with priests, the director, and the actors. It is demonstrated that the synthesis of the spiritual and the secular, the contemplative and the active, as well as the involvement of two age cohorts — schoolchildren as spectators and

university students as performers — promote the conscious internalization of values among adolescents and young adults. The project engaged 630 participants and generated 108 media publications. The proposed model is replicable in other regions.

Keywords: digitalization, cultural identity, local cultural code, universal cultural code, schoolchildren, adolescents, Holy Trinity Cathedral in Saratov, theatrical performance, interactive discussion, pedagogical model, spiritual and moral education.

REFERENCES

1. Bochaver A.A., Dokuka S.V., et al. (2019) "Blagopoluchiye detey v tsifrovoy epokhe. Doklad k XX Aprel'skoy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii po problemam razvitiya ekonomiki i obshchestva" [Children's Well-Being in the Digital Age. Report for the XX April International Scientific Conference on Economic and Social Development] Moscow, April 9–12, 2019. Moscow. (In Russian).
2. Bychkov V.V. (1999) "2000 let khristianskoy kul'tury. Podvid estetiki" [2,000 Years of Christian Culture: A Subtype of Aesthetics]. In 2 vols. Vol. 1. "Ranneye khristianstvo. Vizantiya" [Early Christianity. Byzantium]. Moscow; St. Petersburg. (In Russian).
3. Fedonkina A.A. (2025) "Osobennosti psikhicheskogo razvitiya detey i podrostkov v usloviyakh tsifrovizatsii obshchestva" [Peculiarities of Mental Development of Children and Adolescents in the Context of Digitalization of Society]. In: "Psikhologiya i pravo" [Psychology and Law]. No. 15 (3). pp. 24–36. (In Russian).
4. Gusakova V.O. (2014) "Khram kak integrativnoye obrazovatel'noye prostranstvo v dukhovno-nravstvennom vospitanii starsheklassnikov" [The Church as an Integrative Educational Space in the Spiritual and Moral Education of High School Students]. In: "Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. Yaroslava Mudrogo" [Bulletin of the Yaroslav the Wise Novgorod State University]. No. 79. pp. 23–26. (In Russian).
5. Kislova O.N., Kazantseva G.A., Kovkina I.V. (2024) "Vospitatel'nyy potentsial teatral'noy deyatel'nosti v formirovanii lichnosti rebenka" [The Educational Potential of Theatrical Activity in the Formation of a Child's Personality]. In: "Pan-Art" [Pan-Art]. Vol. 4. Iss. 4. pp. 310–316. (In Russian).
6. Kotlyarov I.V. (2022) "Kul'turnyy kod: k novoy sisteme tsennostey (sotsial'no-filosofskiye trendy)" [Cultural code: towards a new system of values (socio-philosophical trends)]. In: "Mir nauki. Sotsiologiya,

- filologiya, kul'turologiya" [World of Science. Sociology, Philology, Cultural Studies]. Vol. 13. No. 3. Available at: <https://sfk-mn.ru/PDF/48SCSK322.pdf> (10/06/2026). (In Russian).
7. Shushpanova O.V., Golubeva N.I. et al. (2024) "Klinicheskiye osobennosti depressivnykh rasstroystv v detskom i podrostkovom vozrastakh" [Clinical Features of Depressive Disorders in Childhood and Adolescence]. In: "Sibirskiy vestnik psikiatrii i narkologii" [Siberian Bulletin of Psychiatry and Narcology]. No. 4 (125). pp. 47–55. (In Russian).
 8. Vinogradov I.A. (2022) "Uchitel'stvo i propoved' v pervoy napechatannoy povesti N.V. Gogolya («Bisavryuk, ili Vecher nakanune Ivana Kupala», 1830)" [Teaching and Sermon in N.V. Gogol's First Published Story ("Bisavryuk, or The Evening on the Eve of Ivan Kupala," 1830)]. In: "Problemy istoricheskoy poetiki" [Problems of Historical Poetics]. No. 20 (1). pp. 54–109. (In Russian).
 9. Yazykova I.K. (2012) "Sotvoreniye obraza. Bogosloviye ikony" [Creation of the Image. Theology of the Icon]. Moscow. (In Russian).

*The article was submitted 24.10.2025,
approved after reviewing 14.04.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

Научная статья

УДК 1(37+38)

Для цитирования:

Богатов М.А., Богатова Д.А. К вопросу об антропоморфизме: различные модели понимания античного мира // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 89–104.
DOI: 10.56621/27825884_2026_33_89

Богатов Михаил Александрович,

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры теоретической и
социальной философии
Саратовского национального исследовательского
государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Вольская, 10 А
m_bogatov@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2831-918X

Богатова Дарья Александровна,

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии, гуманитарных наук
и психологии
Саратовского государственного медицинского
университета имени В.И. Разумовского,
Российская Федерация, 410012, г. Саратов,
ул. Большая Казачья, 112
darialpavlova@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8696-3980

К вопросу об антропоморфизме: различные модели понимания античного мира

М.А. БОГАТОВ, Д.А. БОГАТОВА

Аннотация: В самом начале статьи на примере схемы, предложенной Вильгельмом Нестле «от мифа к логосу», ставится вопрос о неизбежной основе этого и подобного этому переходов — о человеке. Именно человек выступает неизбежным основанием для любого развития или упадка, которые мы фиксируем в ходе исторического процесса. Наличие подобного общего знаменателя для изучения истории неизбежно влечет за собой продуцирование различных видов антропоморфизма. В статье исследуются две базовые схемы антропоморфизации: когда мы понимаем другое через человека и когда мы понимаем человека через другое. В первом случае мы имеем дело с тремя подходами: парадигмальным

(объективирующим), герменевтическим и аналогизирующим. Во втором случае мы можем говорить как об уподоблении человеку себя собственным техническим изобретениям (часы, компьютер и т.д.), так и о попытках идентификации своей сущности через нетехнические вещи: богов, животных, растения и т.д. Особое внимание уделяется постановке вопроса о том историческом выборе, который выпадает на каждую эпоху и, руководствуясь которым человек вынужден понимать себя через то или иное сущее. В итоге статьи делаются выводы и ставятся ключевые вопросы для дальнейших исследований проблемы антропоморфизма.

Ключевые слова: антропоморфизм, античность, герменевтический подход, парадигма, теоморфизм, Юрий Шичалин, Сергей Аверинцев, Михаил Гаспаров, Мартин Хайдеггер.

Введение

В 1942 году Вильгельм Нестле в качестве заглавия своей книги выбрал формулу, которая с тех пор стала одной из самых популярных объяснительных моделей рождения философии в античности: от мифа к логосу (Vom Mythos zum Logos)¹. В отечественной науке эта же формула прозвучала в 1972 году в одноименной работе Феохария Кессиди². Нестле в качестве подзаголовка говорил о «саморазвитии греческой мысли от Гомера до софистики и Сократа» (Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates), в то время как у Кессиди в подзаголовке говорится о «становлении греческой философии».

Впрочем, несмотря на имеющиеся сходства и, несомненно, присутствующие различия между этими книгами, формула «от мифа к логосу» окончательно не только утвердилась в учебниках по философии, но и выступает в качестве самоочевидной во множестве научных исследований. Использование этой формулы имеет несколько существенных недостатков. Один из них — неизбежно встающий вопрос об антропоморфизме, об уподоблении античных богов и героев более поздним слушателям и читателям, которые с этими мифами сталкиваются. Этот переход от мифа к логосу стал возможен не только благодаря «рационализации» тех мифологических «иррациональных»

¹ See: Nestle W. Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1942.

² См.: Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003.

смыслов, которыми довольствовались мифы, но и потому, что между уровнями «мифа» и «логоса» предполагается своего рода «общий знаменатель» — человек. Его мышление, хотя и претерпевает изменения в процессе перехода к научному обоснованию явлений мира, должно мыслиться как развивающееся, оставаясь при этом тождественным самому себе. Если бы это были разные существа, тогда некому было бы переходить от мифа к логосу.

При этом, разумеется, под «антропоморфизмом» мы здесь не имеем в виду упрощенно понятый еще античный евгемеризм, вновь получивший широкое распространение в эпоху Просвещения и утверждающий, что боги — это либо выдающиеся люди прошлого, которых мифологическая традиция поместила в ранг божественных существ, либо аллегорические обозначения сил природы.

Мы же под антропоморфизмом понимаем попытку объяснения мифических персонажей, исходящую из того, что последние заведомо людьми не являлись. В таком случае антропоморфность понимается скорее через ее познавательный аспект: исследователи античности полагают, что, подходя к заведомо нечеловеческим существам, о которых повествуют эпос, трагедии и мифы, они, тем не менее, могут средствами человеческого познания этих существ понять и объяснить. Иначе говоря, речь идет о несоблюдении кантовского запрета на постижение того, что выходит за пределы нашего опыта. При этом под «опытом» имеется в виду не гносеологическая категория, а буквальное историческое измерение: у античных греков опыт общения с богами был, в то время как у нас он отсутствует.

Теоретический анализ

Неизбежность появления антропоморфизма заключается в том обстоятельстве, что для античного человека боги настолько отчетливо и очевидно присутствовали в его мире, насколько в наших, современных реалиях они отсутствуют. Таким образом, для того, чтобы понять античные тексты, расшифровать значение древних артефактов и каким-то образом истолковать мир античности, нам необходимо найти из набора имеющихся у нас интеллектуальных средств и теорий некий способ объяснить то, что нам ни практически, ни теоретически неизвестно: богов, героев, мифы, праздники, обряды и т.д. Нам известно лишь то, что античные греки, равно как и мы — люди. Наша

человеческая природа выступает единственным доступным основанием для подобного объяснения. Здесь предполагается, что, если в прямом доступе к античным реалиям нам и отказано, зато мы имеем неограниченный доступ к главному герою всех эпох истории — к человеку. То, что человек кладется в основание в качестве некоего известного нам элемента, с помощью которого мы стремимся объяснить неведомые реалии, под сомнение не ставится. Этот вопрос хорошо осветил Хайдеггер в заключительном параграфе своего лекционного курса 1938 года, посвященного трактату Шеллинга «О сущности человеческой свободы»: «Упрек в том, что во всем этом трактате абсолют, творение, природа, да и бытие вообще определяются в соответствии с образом человека, настолько верен и убедителен, что признавая этот трактат остроумным, его просто оставляют в покое как бесплодную для “объективного” познания и скорее соблазнительную игру мысли»³. После этого Хайдеггер оборачивает упрек в антропоморфизме против него самого: «Но после этого признания и в связи с ним как раз и начинается вопрошание. Антропоморфистский упрек сразу же становится открытым для самых острых возражений, потому что довольствуется собой, не предполагая никакого дальнейшего обоснования своей убежденности: ведь, дескать, каждый в общем и целом знает, что такое человек»⁴. Или, как значительно позже, в 2004 году схожую задачу в своем диалоге с Юргеном Хабермасом иначе сформулировал Йозеф Ратцингер: «Поэтому все же существует ответственность науки за достоинство человека, в особенности ответственность философии критически осмыслять развитие отдельных наук, опровергать поспешные выводы и мнимую уверенность относительно того, что есть человек, как он появился и для чего существует»⁵.

Перед нами открываются две перспективы понимания антропоморфизма: в первом, самом распространенном случае, не ставя под вопрос то, что есть человек, полагая это уже где-то решенным, предполагается посредством «человеческого, слишком человеческого» объяснять то, что человеческим, возможно, не является. Мы гово-

³ Хайдеггер М. Шеллинг. О сущности человеческой свободы. СПб., 2023. С. 342.

⁴ Там же. С. 343.

⁵ Бенедикт XVI (Ратцингер Й.) Чем держится мир. Дополнительные моральные основы либерального государства // Хабермас Ю., Бенедикт XVI (Ратцингер Й.). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 81.

рим «возможно», поскольку вопрос о том, что есть человек, до конца не раскрыт и, вероятно, раскрытым быть не может. Тем не менее, вооружаясь неопределенным, но кажущимся самоочевидным предположением человека, исследователи стремятся подступиться к античным реалиям; схематично этот первый подход можно обозначить как «понимание другого посредством человека».

Во втором случае, перспективу которого в процитированном отрывке намечает Хайдеггер, само понимание человека ставится под вопрос: кто или что есть человек, если он вступает в отношение с божественным? Опять же, сугубо схематически, второй подход может быть обозначен как «понимание человека посредством другого».

Понимание другого посредством человека. Мы начнем рассмотрение с раскрытия первого подхода. При этом здесь само объяснение может строиться как минимум с трех разных, принципиально несовместимых между собой подходов.

В отношении объяснения античных реалий по первой схеме мы можем обозначить три основных подхода, которые мы условно назовем *парадигмальным*, *герменевтическим* и *аналогизирующим* соответственно.

Под *парадигмальным* (или *объективирующим*) подходом мы предлагаем понимать такое объяснение античных реалий, которое полагается на самые современные научные достижения, на господствующую научную парадигму, используя те средства и модели объяснения, с которыми античность не была знакома в принципе. Проиллюстрируем данный подход двумя примерами. Вдохновляясь самым актуальным и модным для своего времени позитивизмом, Эдуард Целлер в своем «Очерке истории греческой философии» (1882–1883) приписывает досократической мысли стремление стать научной в том самом смысле научности, которая развивается на протяжении XIX века. В частности, излагая концепцию Анаксимандра, Целлер заявляет: «Это представление кажется нам, конечно, довольно странным; но в действительности оно есть первая известная нам попытка механически объяснить правильное движение звезд наподобие позднейшей теории звезд»⁶. В качестве второго примера применения «объективирующего» подхода может служить замечательное

⁶ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996. С. 46.

исследование Эрика Робертсона Доддса «Греки и иррациональное» (1951), в котором, полагаясь на современную и модную для его эпохи теорию психоанализа, объясняет многие античные реалии через призму открытий Фрейда и Юнга. В частности, говоря о мифе, в котором описываются непростые взаимоотношения Урана и Крона, Доддс указывает на «мифологическую проекцию бессознательных желаний»⁷. Впрочем, как мы хорошо помним, для иллюстрации собственных выводов сами Фрейд и Юнг постоянно интерпретировали античные сказания. Задачу *парадигмального* (или *объективирующего*) подхода достаточно четко сформулировал Александр Зайцев как «необходимость изучать историю религии древности с достигнутых нами позиций, во всеоружии научного метода». Он писал: «Это единственный путь к объективному изучению этих феноменов. Об этом нужно все время говорить, так как широко распространено представление о необходимости описания культуры в имманентных ей категориях, т. е. таких, которые сложились у данного народа. Проявление культурного релятивизма — это прежде всего отказ от объективного подхода к культуре, что представляется для нас неприемлемым. Надо твердо выступать с научных позиций, внося в исследование различных культур разграничения, которые этим культурам не свойственны»⁸.

В формулировке Зайцева уже назван второй выделяемый нами подход: *герменевтический*. Именно он охарактеризован в приведенной цитате как «необходимость описания культуры в имманентных ей категориях». Здесь перед нами стоит своего рода запрет на использование тех объяснительных моделей, которых античность не знала, в частности, нельзя объяснять богов как некие силы вытесненного бессознательного, поскольку сами греки никогда никаким вытесненным желаниям не поклонялись, но строили храмы Афине, Зевсу, Аполлону и т.д. Ярким представителем этого подхода выступает, к примеру, Юрий Шичалин, указывая в первую очередь на то, что использование терминов, не характерных для определенной эпохи, порождает иллюзорное понимание этой самой эпохи. Например, введенный Г. Дильсом в 1903 году термин «досократики» заставляет рассматривать мыслителей до Сократа как еще не вполне оформив-

⁷ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 77.

⁸ Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. СПб., 2005. С. 10.

шихся. Аналогично, закрепленное И. Г. Дройзеном понятие эллинизма понуждает исследователей искать культурные единство и целостность там, где их, возможно, и не было. Шичалин резюмирует свою мысль следующим образом: «Пытаясь втиснуть более раннюю мысль в чуждую ей более позднюю терминологию, мы неизбежно совершаем подмену и лишаем мысль возможности осознать чужое как ее собственное, вместо этого создавая некую фикцию»⁹. Отчасти к сторонникам этого подхода можно отнести и Михаила Гаспарова, когда он говорит: «Попробуем перенести методы французских постструктуралистов с Бодлера и Расина хотя бы на Горация (не говорю: на Ли Бо), и сразу явится или бессилие, или фантасмагория. Они исходят из предпосылки: раз я читаю это стихотворение, значит, оно написано для меня. А на самом деле для меня ничего не написано, кроме стихиков из сегодняшней газеты. Чтобы понять Горация, нужно выучить его поэтический язык. А поэтический язык, как и английский или китайский, выучивается не по интуиции, а по учебникам (к сожалению, для него не написанным)»¹⁰. Сергей Аверинцев в одном из комментариев к своим переводам псалмов называет такой подход «здравым культурно-феноменологическим», «воспринимающему переносить наши представления о границах “сакрального” и “светского” на явления иной эпохи»¹¹. Резюмируя особенность герменевтического подхода, скажем, что античную эпоху следует объяснять так, как она объясняет саму себя.

Третий из обозначаемых нами подходов уже в самом названии раскрывает собственную особенность: здесь мы не объясняем одно (античное) через другое (современное), как в объективирующем подходе; мы не стремимся объяснить античность так, как если бы она сама себя объясняла, как в герменевтическом подходе; в случае *аналогизирующего* подхода мы ищем в современных реалиях аналоги тем античным явлениям, которые в прямом виде у нас отсутствуют. Если, скажем, историки христианской Церкви могут исследовать ранние христианские храмы, службы и обряды, сравнивая их с современными христианскими храмами, службами и обрядами, отмечая сходства и различия, выявляя историю развития Церкви,

⁹ Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 36.

¹⁰ Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М., 2001. С. 111.

¹¹ Избранные псалмы. М., 2005. С. 35.

то при обращении к античным храмам, мифам и богам мы такой возможности лишены: у нас имеются исключительно древние храмы, мифы, а также описания обрядов (да и то фрагментарные, с лакунами), поскольку до современности это все не дошло. Предполагая, что человек остается на протяжении истории одним и тем же, сторонники *аналогизирующего* подхода стремятся, опираясь на функциональность и прагматику, найти те современные явления, которые служат для сегодняшнего человека своего рода замещением античных реалий. Яркий пример тому представляют собой структуралисты, утверждающие, что структуры родства определяют устройство общества как в античности, так и до недавнего времени в современности, и Ролан Барт. Он провозгласил наличие в современном обществе архаичного мифологического сознания, реализуемого уже не в поклонении богам и строительстве храмов, но в служении моде и рекламе; подобный подход реализуется и в современных исследованиях¹². Интересующая нас схема здесь может быть выписана в виде: то, что для античных людей — боги, для нас — X, где под X ставится тот или иной господствующий или считающийся таковым феномен современности (к примеру, власть новостной повестки дня). К примеру, в художественном плане этот подход показательно реализован в романе Нила Геймана «Американские боги»¹³. В нем наряду с «настоящими» (старыми) богами — Одином, Христом, Белой богиней, Локи и другими — фигурируют «современные» (новые): интернет, масс-медиа, транспорт. Данный подход широко распространился в массовой культуре, позволяя легко экранизировать фильмы и выпускать компьютерные игры, основанные на античных сюжетах, поскольку предполагается, что в силу самого аналогического характера двух эпох, современный человек легко освоит античные сюжеты, найдя аналогичные переживания в окружающих его реалиях.

Выделенные нами подходы следует понимать скорее в смысле идеальных типов Макса Вебера, поскольку в практике реального исследования в чистом виде придерживаться одного и отсекал другие не получится: исследователь неизбежно проводит аналогии, старается понять точку зрения исследуемых авторов, использует удобные для него метатермины, поскольку сформировался в иной, нежели ис-

¹² См.: Андриянова Е.А., Тихонова С.В. и др. Мифы этого мира. М., 2008.

¹³ См.: Гейман Н. Американские боги. М., 2025.

следуемые им авторы, эпохе и культуре. Но, тем не менее, каждый из этих трех подходов (особенно — объективирующий и герменевтический) служат своего рода таким горизонтом исследования, который, если его придерживаться, подчиняет себе другие.

Теперь, когда мы дали краткую характеристику этих трех подходов, обратимся к вопросу о том, как каждый из них продуцирует собственную версию антропоморфного толкования античных мифов.

Способы продуцирования антропоморфизма в данных подходах. Как мы отмечали выше, при характеристике общей для трех означенных подходов схемы «понимание другого посредством человека», существенным недостатком всей этой схемы является некоторое предпосылаемое решение о существовании человека, поскольку он не может быть нам не известен, так как, перефразируя Хайдеггера, человек — это то сущее, которым мы по преимуществу являемся. Однако здесь следовало бы вспомнить известное положение Аристотеля о том, что самое близкое для нас отстоит дальше всего от природы вещей — и наоборот. Каждый из этих подходов предлагает — имплицитно или эксплицитно — тот или иной вариант ответа на вопрос «что есть человек». Говоря сугубо формально, каждый из этих подходов предполагает, как минимум, такой ответ на данный вопрос, который легитимировал бы научную истинность высказываний, которые в рамках этих подходов научным сообществом производятся.

В случае *парадигмального* подхода, так или иначе полагающегося на идею прогресса и развития науки, человек сам с неизбежностью предстает в качестве развивающегося существа. В такой картине мира все прошлое выступает в качестве чего-то неразвитого; при этом «неразвитость» науки прошлых эпох, измеряемая по лекалу «развитости» современной науки, экстраполируется не только на историю науки, но и на историю как таковую. Чаще всего под научными достижениями здесь понимаются результаты, достигаемые посредством экономического производства научно-технических новинок. Соответственно, человек прошлого, который не обладал данными достижениями, с необходимостью предстает в качестве человека недоразвитого; ему вменяется желание достичь именно тех «высот» экономического роста и технического прогресса, которые застает человек современный. Такой человек прошлого всегда находится в стадии «еще не». Здесь, кстати, он и вынуждается — по мысли Нестле — переходить

от мифа к логосу, от «архаических» форм родоплеменного правления — к демократии и т.д. Именно здесь обретаются различные «стадиальные» теории существования человека — от социодарвинизма в стиле Герберта Спенсера и позитивизма Огюста Конта до неоеволюционизма и марксистской теории. Человек прошлого, не обладая достижениями, которыми так привычно располагает современный человек, вынужден компенсировать отсутствие современности различного рода интеллектуальными, ритуальными, литературными и общественными «протезами», к которым относятся как мифы, так и сами обитающие в мифах боги. Какое решение принято здесь о человеке? Человек — это не просто тот, кто может перейти, скажем, от мифа к логосу, но это тот, кто от мифа к логосу не может не переходить. Человек обречен на то, чтобы оставлять позади — как космическая ракета оставляет отгоревшие ступени — все, что ему сейчас кажется важным и непреходящим. Здесь нет никакого сомнения в том, что на любой момент времени ничего важнее и «больше» человека не существует: даже если наши истины будут впоследствии подвергнуты фальсификации, то сделают это исключительно другие люди (оставим в стороне замечание о том, что прогрессирующий человек всегда изобретает что-то, что его заставляет тревожиться, а порой испытывать настоящий страх, как это было в XX веке с атомной бомбой, а ныне с искусственным интеллектом).

В случае *герменевтического* подхода предполагается, что человек, даже если он в ходе истории развивается и прогрессирует, тем не менее, всегда вынужден опираться на пласт некоего первичного и всегда уникального опыта, ускользающего от общих категорий и понятий науки. С этим трудно поспорить, что подтверждается уже различием в восприятии реалий даже нашей современности двумя-тремя ближайшими поколениями (зумеры отличаются от поколения X и т.д.). Почему бы не предположить, что люди прошлого тоже не были статичными и, скажем, современник Гераклита как минимум отличался от современника Платона в восприятии важнейших вещей своего мира? Тем не менее, мы можем выделить два существенных недостатка герменевтического подхода. Во-первых, если мы захотим опираться исключительно на тексты и артефакты определенной эпохи, то это вовсе не значит, что мы уподобляемся тем, кто среди этих текстов и артефактов жил, поскольку саму процедуру подобного

«эпохэ» проводим именно мы, выросшие и сформированные в другой культуре. Быть древним греком или римлянином, ранним христианином или средневековым доктором теологии — это не ролевая игра. Во-вторых, очень многие вещи, среди которых греки обитали (как те же боги), не описываются ими подробно. Это происходит либо в силу их эзотерического, закрытого характера (как процедура Элевсинских мистерий), либо — что случается чаще всего и чему уделяют слишком мало внимания — по той простой причине, что они считались естественными и всякому современнику понятными. На что указывает, в частности, в своей «Риторике» Аристотель, так характеризуя использование энтимемы: мы сокращаем силлогизм «если какое-нибудь из них [положений. — *Прим. М.Б. и Д.Б.*] известно, его добавит сам слушатель. Например, чтобы сказать, что Дорией победил в состязании, за которое награждают венком, достаточно сказать, что он победил на Олимпийских играх, а что наградой за победу служит венок, прибавлять не надо, потому что это знают все»¹⁴. Основная проблема, таким образом, заключается в том, что мы не знаем того, что «знают все» — и знать не можем в принципе, поскольку речь идет не об интеллектуально передаваемой информации, но о том самом первичном и уникальном опыте, который у нас — другой. Здесь предполагается, что человек, какой он сегодня есть, может, применяя герменевтический подход, полностью или хотя бы существенно «совпасть» с людьми, эпохами и реалиями прошлого — если будет использовать те слова и понятия, которые этими людьми использовались. Это означает, что мы онтологически и существенно остались неизменными, в то время как вокруг нас лишь изменился исторический и культурный фон.

Особенно останавливаться на *аналогизирующем* подходе мы сейчас уже не будем, поскольку он чаще всего выступает исключительно в инструментальной роли, так как без него нельзя обойтись при применении ни парадигмального, ни герменевтического подходов.

Понимание человека посредством другого. Теперь мы кратко рассмотрим другую схему, реализующую собственную модель антропоморфизма. Если во всех трех рассмотренных выше подходах предпонимание человека проецировалось на окружающие его реалии (они

¹⁴ Аристотель. Риторика // Риторика. Поэтика. М., 2007. С. 12.

развиваются как развивается человек, переживаются как переживает человек и т.д.), то здесь, напротив, само понимание человека служит своего рода открытой для заполнения формой, когда человек понимается в первую очередь через то, с чем или с кем он способен взаимодействовать и, так или иначе, взаимодействует. Пример: что такое или кто такой человек, если он способен, как это происходит в «Илиаде» Гомера, ощутить в себе действие (θῦμός, ἄτη) богини Афины? Здесь определение человека открыто для вопрошания, а не вменяется заранее. Кажется, что в противоположность первым трем подходам этому нашему примеру подошло бы название *теоморфизма*, поскольку мы, исходя из способности богов оказывать воздействие на человека, стремимся понять последнего. Тем не менее, это не так: речь, как и прежде, идет скорее об *антропоморфизме* — мы не спрашиваем в данном случае «кто или что такое боги?», поскольку нам это неизвестно, однако мы и не утверждаем, что знаем: кто или что такое человек? Скажем, взаимодействие человека с богами позволяло говорить о формуле «уподобления богам», которая становилась средоточием философских устремлений Платона и Аристотеля. Не забудем и о сакральных библейских словах, характеризующих человека как «образ и подобие Божие» (εἰκὼν καὶ ὁμίωσις Θεοῦ).

Однако в XIX–XX веках мы могли бы уже говорить о зооморфизме (скажем, у Чарльза Дарвина и у Джорджо Агамбена), плантоморфизме (у Майкла Мардера), о нейроморфизме (у Дика Франса Свааба) и т.д. В любом случае не другие исторические, культурные или теологические реалии мыслятся по модели некоего предпонимания человеческого существа, но, напротив, само это существо понимается через те реалии, среди которых он обитает и с которыми так или иначе взаимодействует.

Кажется, что эта схема давно известна через принцип познания человеком самого себя исходя из того, что он сам изобрел (наш ум уподоблялся восковой дощечке у стоиков, механическим часам в Новое время, компьютеру в XX веке, нейросетям — в XXI веке). Человек уподобляет себя своему изобретению. Однако в рассматриваемой нами схеме, где человек понимается посредством другого, речь об изобретениях не идет: ведь ни богов, ни растения, ни животных, ни свой собственный мозг человек технически не изобретал (в отли-

чие от восковой дощечки, часов, компьютера и т.д.). Человек, понимающий себя через собственные изобретения, вынужден понимать собственное устройство как кем-то технически изобретаемое, а потому потенциально переизобретаемое. Такая техническая модель понимания несет в себе неизбывный революционный потенциал (и больше свойственен эпохе позитивизма). Понимание человеком самого себя через то, что он не изобретал, оставляет, как минимум, открытым вопрос о границах применения техники и социального конструирования по отношению к попытке человека переизобрести.

Куда интереснее в этой связи определение критериев того негласного выбора образца, по которому человек стремится себя понять: будут ли это боги, человекообразные животные, растения или сами человеческие органы. Поскольку ни одна из названных сущностей человеком не создавалась, то любопытным представляется само устремление человека понять себя, выбирая между столь различными вещами.

Заключение

Подведем итоги: когда мы сегодня говорим об антропоморфизме, мы не имеем в виду наивную формулу уподобления всего, что выходит за пределы нашего понимания, человеческим качествам и способностям. Хочется надеяться, что подобная форма вульгарного антропоморфизма осталась в прошлом, даже если она иногда и дает о себе знать в произведениях массовой культуры. Тем не менее отказ от наивного антропоморфизма вовсе не приближает нас «назад, к самим вещам», но требует внимательного и аккуратного обращения с теми условиями восприятия и понимания, которыми мы осознанно или нет руководствуемся при обращении с подобными реалиями. Мы видели, как действуют парадигмальный (определяющий), герменевтический и аналогизирующий подходы, когда человек проецирует самопонимание на исследуемые ими вещи прошлого. Кроме того, мы обратили внимание и на обратный процесс, когда человек понимает себя как несотворенную технически вещь — через другие сущности, имеющие такой же несотворенный статус. Нам кажется, что было бы перспективным исследовать историю этих неосознанных выборов, которые в разные эпохи делает человек для самопонимания, а также раскрыть способы действия подобного выбора в принципе.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андриянова Е.А., Тихонова С.В. и др. Мифы этого мира: коллективная монография. М.: Юность, 2008. 225 с.
2. Аристотель. Риторика // Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2007. 256 с.
3. Бенедикт XVI (Ратцингер Й.) Чем держится мир. Дополнительные моральные основы либерального государства // Хабермас Ю., Бенедикт XVI (Ратцингер Й.). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
4. Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 416 с.
5. Гейман Н. Американские боги. М.: АСТ, 2025. 704 с.
6. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетеия, 2000. 507 с.
7. Зайцев А.И. Греческая религия и мифология: курс лекций. СПб.; М.: Филологический факультет СПбГУ; ИЦ Академия, 2005. 208 с.
8. Избранные псалмы / пер. и комм. С.С. Аверинцева. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2005. 176 с.
9. Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб.: Алетеия, 2003. 360 с.
10. Хайдеггер М. Шеллинг. О сущности человеческой свободы. СПб.: Владимир Даль, 2023. 372 с.
11. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб.: Алетеия, 1996. 295 с.
12. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. 439 с.
13. Nestle W. Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart: A. Kröner, 1942. 580 s.

*Статья поступила в редакцию 19.02.2026,
одобрена после рецензирования 29.03.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 1(37+38)

For citation:

Bogatov M., Bogatova D. K voprosu ob antropomorfizme: razlichnyye modeli ponimaniya antichnogo mira [On the question of anthropomorphism: various models of understanding the ancient world] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 89–104.
DOI: 10.56621/27825884_2026_33_89

Mikhail Bogatov,

Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor,
Professor of the Department of Theoretical
and Social Philosophy,
Saratov State University,
10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation
m_bogatov@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2831-918X

Daria Bogatova,

Candidate of Sciences in Philosophy,
Associate Professor of the Department of Philosophy,
Humanities and Psychology,
Saratov State Medical University,
112 Bolshaya Kazachia str., Saratov, 410012, Russian
Federation
darialpavlova@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8696-3980

On the Question of Anthropomorphism: Various Models of Understanding the Ancient World

M. BOGATOV, D. BOGATOVA

Abstract: At the very beginning, using Wilhelm Nestlé's "from myth to logos" as an example, the question is raised about the inevitable basis of this and similar transitions — humanity. It is precisely humanity that serves as the inevitable foundation for any development or decline we observe in the course of history. The presence of such a common denominator for the study of history inevitably leads to the production of various forms of anthropomorphism. This article explores two basic patterns of anthropomorphization: understanding the other through the human being and understanding the human being through the other. In the first case, we deal with three approaches: paradigmatic (objectifying), hermeneutic, and analogical. In the second case, we can speak both of humans assimilating themselves to their own technological inventions (watches, computers, etc.) and of attempts to identify their essence through non-technical things: gods, animals, plants, etc. Particular attention is paid to the question of the historical choice that befalls each era, guided by which humans are forced to understand themselves through one being or another. The article concludes and poses key questions for further research into the problem of anthropomorphism.

Keywords: anthropomorphism, antiquity, hermeneutic approach, paradigm, theomorphism, Yuri Shichalin, Sergey Averintsev, Mikhail Gasparov, Martin Heidegger.

REFERENCES

1. Andriyanova E.A., Tikhonova S.V. et al. (2008) "Mify etogo mira" [Myths of this world]. Moscow. (In Russian).
2. Averintsev S.S. (transl.) (2005) "Izbrannye psalmy" [Selected Psalms] Moscow. (In Russian).
3. Cassidy F. (2003) "Ot mifa k logosu. Stanovleniye grecheskoy filosofii" [From myth to logos. The formation of Greek philosophy]. Saint Petersburg. (In Russian).
4. Dodds E.R. (2000) "Greki i irratsional'noe" [The Greeks and the Irrational]. Saint Petersburg. (In Russian).
5. Gasparov M.L. (2001) "Zapisi i vypiski" [Notes and Excerpts]. Moscow. (In Russian).
6. Khaidegger M. (2023) "Shelling o sushchnosti chelovecheskoï svobody" [Schelling. Treatise on the Essence of Human Freedom]. Saint Petersburg. (In Russian).
7. Nestle W. (1942) Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates [From Myth to Logos: The Self-Development of Greek Thought from Homer to the Sophists and Socrates]. Stuttgart. (In German).
8. Rattsinger I. (2006) "Chem derzhitsia mir. Dopoliticheskie moral'nye osnovy liberal'nogo gosudarstva" [That Which Holds the World Together — the Pre-political Moral Foundations of a Free State]. In: Khabermas IU., Rattsinger I. "Dialektika sekularizatsii. O razume i religii" [The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion]. Moscow. (In Russian).
9. Shichalin Yu. A. (2000) "Istoriia antichnogo platonizma v institutsional'nom aspekte" [The History of Ancient Platonism in Its Institutional Aspect]. Moscow. (In Russian).
10. Tseller È. (1996) "Ocherk istorii grecheskoï filosofii" [The Philosophy of Greeks in their Historical Development]. Saint Petersburg. (In Russian).
11. Zaitsev A.I. (2005) "Grecheskaia religii i mifologii" [Greek Religion and Mythology]. A Course of Lectures. Saint Petersburg. (In Russian).

*The article was submitted 19.02.2026,
approved after reviewing 29.03.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Научная статья

УДК 111+1(4+7)[19/20]

Для цитирования:

Ромашенко М.А. Реминисценция как онтологический ландшафт: историко-философская генеалогия концепта // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 105–121.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_105

Ромашенко Мария Александровна,

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры «История и философия»

Саратовского государственного технического университета
имени Гагарина Ю.А.,

Российская Федерация, 410054, г. Саратов,
ул. Политехническая, 77
mariroma14@mail.ru

ORCID: 0000-0003-4860-4017

Реминисценция как онтологический ландшафт: историко-философская генеалогия концепта

М.А. РОМАШЕНКО

Аннотация: Статья посвящена историко-философскому анализу эволюции концепта реминисценции от античности до современности. Автор прослеживает трансформацию понимания реминисценции: от платоновского анамнесиса как эпистемологического акта встречи с вечными истинами к ее радикальному онтологическому переосмыслению в философии XX века. Особое внимание уделяется герметической традиции (Дж. Бруно), где реминисценция впервые сближается с творческим воображением и магическим познанием универсальных связей. На материале учений П. Рикёра, В. Бенямина, Э. Левинаса и Ж. Деррида демонстрируется переход к пониманию реминисценции как события, конституирующего темпоральность, этическое отношение и саму ткань человеческого существования. В работе показано, как через феноменологию перформативного воспоминания, философию истории с ее «слабыми мессианскими силами», метафизику следа Другого и деконструкцию присутствия формируется новое понимание памяти. На основе проведенного анализа предлагается методологическая модель «онтологического ландшафта», включающая три измерения: «очертания» (границы смысла и зоны забвения), «текстура» (чувственная, материальная данность переживания) и «след» (отпечаток Иного в настоящем). Эта модель может служить инструментом для нелинейного анализа философской традиции, преодолевающего ограничения «архивной» парадигмы и линейной истории идей,

позволяя учитывать роль интеллектуальных реминисценций, разрывов и непроговоренного в развитии мысли.

Ключевые слова: реминисценция, память, онтологический ландшафт, анамнесис (припоминание), история философии, темпоральность, методология истории философии, традиция.

В рамках историко-философского исследования концепт памяти и, в частности, феномен реминисценции раскрывается как один из наиболее значимых сюжетов, позволяющих проследить трансформацию фундаментальных представлений о природе человеческого познания, структуре времени и основаниях бытия. От античного анамнесиса до современных феноменологических и деконструктивистских трактовок понятие реминисценции претерпевало сложную эволюцию, отражая смену эпистемологических и онтологических парадигм. Историко-философский анализ реминисценции в качестве акта познания и в качестве методологии обнаруживает необходимость не систематизировать различные учения о памяти, а выявить внутреннюю логику развития концепта реминисценции — от зарождения в рамках платоновской теории припоминания до его превращения в одну из ключевых категорий философии XX века, описывающую память как конститутивный ландшафт человеческого существования.

Более того, предлагаемая концепция реминисценции как онтологического ландшафта обладает значительным методологическим потенциалом для самой практики историко-философского исследования. Традиционная история философии часто основывается на модели прямой рецепции, преемственности и линейного развития идей, что напоминает «архивную» парадигму памяти. Однако реальный процесс философского творчества зачастую устроен гораздо сложнее: он включает в себя произвольные вспышки забытых смыслов, резонансы между разновременными концептами, влияние вытесненных или маргинализированных традиций. Поэтому понимание философской традиции как динамического, многослойного ландшафта, формируемого событиями интеллектуальной реминисценции, где лакуны и умолчания столь же значимы, что и явно артикулированные доктрины, может предложить более адекватный инструментарий для анализа сложных, нелинейных путей развития мысли.

В таком контексте цель историко-философского исследования реминисценции состоит не только в проведении детальной историко-

философской реконструкции эволюции концепта реминисценции, но и в демонстрации его эвристической ценности как методологической модели для историко-философского познания. Такой подход позволяет проследить, как в трудах Платона, в герметической традиции (Дж. Бруно), в феноменологии П. Рикёра, философии истории В. Бенямина, а также в метафизике Э. Левинаса и деконструкции Ж. Деррида происходит последовательный переход от понимания реминисценции в качестве гносеологического акта к ее утверждению как онтологического события, структурирующего саму ткань темпоральности. Это также определяет возможность осмыслить ее методологическую продуктивность.

Методология подобного исследования основана на принципах историко-философского анализа, включающего сравнительное изучение текстов, выявление преемственности и радикальных разрывов, а также герменевтическую интерпретацию ключевых понятий. При этом следует отметить, что применение предполагаемой модели «ландшафта» к истории философии позволяет рассматривать ее не как хронологическую цепь влияний и рецепций, а как поле смысловых очертаний, текстурных напластований и концептуальных следов, вступающих в непредсказуемые диалоги. Такая установка способствует формированию системного представления о трансформации концепта реминисценции через призму метафоры «картографирования», что позволяет упорядочить историю его развития и эксплицировать формирование новой, ландшафтной онтологии памяти. Кроме того, рассмотрение модели ландшафта в качестве методологического ориентира для нелинейной истории философии, уделяющей особое внимание событиям интеллектуальной реминисценции, разрывам и роли непроговоренного, позволяет переосмыслить саму природу философской традиции не как непрерывную линию прогресса или кумулятивного накопления истин, но как прерывистое, многослойное образование, где прошлое присутствует не в виде инертного наследия, а в качестве активного, требующего ответа ресурса.

Такая история философии фокусируется не только на явных доктринах и доказанных влияниях, но на тех моментах, когда забытая, маргинальная или подавленная идея внезапно возвращается, но не как прямое цитирование, а как интеллектуальная реминисценция, чтобы

озарить новым светом современную проблему, создавая непредсказуемые мосты между эпохами. Все это указывает на то, что, несмотря на все исторические модификации, реминисценция сохраняет свою сущностную связь с проблемой иного времени и инаковости, обретая в философии XX века статус фундаментального условия человеческого присутствия в мире, а предложенные для ее описания категории являются не только закономерным итогом концептуальной работы, но и продуктивным инструментом для рефлексии о природе самой философской традиции.

Историко-философское осмысление памяти неизбежно начинается с критики ее наивных, репрезентативных моделей, долгое время доминировавших как в обыденном сознании, так и в академической традиции. Метафоры хранилища, предполагающие статичное сохранение прошлого в виде готовых образов и фактов, восходят к определенным эпистемологическим установкам, характерным для классической философии, и отражают определенное, ограниченное понимание времени как линейной последовательности. Это образ места, где прошлое аккуратно разложено по полкам в виде готовых образов и фактов, ожидающих своего извлечения. Однако при ближайшем рассмотрении эта удобная и интуитивно понятная модель обнаруживает свою принципиальную несостоятельность перед лицом реального опыта. Она бессильна перед тайной внезапного и яркого всплеска давно забытого ощущения, вызванного, казалось бы, ничтожным чувственным стимулом, перед навязчивой, тиранической властью травмы, отказывающейся быть погребенной под слоями повседневности, и, наконец, перед творческим, почти художественным характером того, как мы выстраиваем и постоянно переписываем повествование о собственной жизни.

Фукианская критика подобной репрезентативной модели порождает методологическую установку, где архив — это не склад прошлого, а система правил настоящего, это то, что в данную эпоху делает возможным появление конкретных высказываний, классификаций, концептов. Архив управляет самой возможностью памяти и забвения на уровне дискурса, определяя, что может стать «документом», а что останется немым. М. Фуко пишет: «<...> архив — это еще и то, благодаря чему все это сказанное не нагромождается друг на друга

в виде аморфного множества, не вписывается в линейность, не имеющую разрывов, и не исчезает по воле внешних обстоятельств, а, наоборот, соединяется в отчетливые фигуры, сочетается между собой в соответствии с многочисленными связями, сохраняется или тускнеет в соответствии со специфическими закономерностями; архив — это то, благодаря чему сказанное не отступает в прошлое вместе со временем, напротив, архив позволяет ему ярко сверкать, подобно близким звездам, свет которых на самом деле приходит к нам издалека, тогда как нечто другое, сказанное совсем недавно, уже почти совершенно поблекло»¹.

Репрезентационная модель, основанная на идее нейтрального хранения объективных данных, полностью игнорирует конституирующую, созидательную роль самого акта воспоминания в формировании того, что мы впоследствии называем «содержанием» памяти. Это подчеркивает и В. Подорога, описывая две модели: «...два времени и две истории: одна история вечно пребывает, словно стоит на месте и в то же время прибывает, захватывая будущее подобно приливной волне, делая будущее равным прошлому, а прошлое будущему, она не знает настоящего; вторая история — убывает и в процессе убывания расщепляется на множество мельчайших, теневых, локальных, все более кратких историй мысли, она движется и "существует" лишь внутри события воспоминания, в то время как первая история захватывает события, упорядочивая их в линейном времени»². Первая история — это история как монолитный нарратив, как «архив» в его классическом, тотализирующем понимании, стремящийся подчинить событийность прошлого линейной логике причинности и прогресса, растворить уникальность момента в гомогенном потоке. Вторая история — это время реминисценции и картографирования: время, которое «убывает» в смысле отказа от кумулятивной логики, расщепляется на конкретные, локальные события воспоминания и обретает бытие лишь в момент своего непредсказуемого, вспышечного явления. Именно эта «вторая история», существующая «лишь внутри события воспоминания», и соответствует онтологическому ландшафту памяти,

¹ Фуко М. Археология знания. СПб., 2004. С. 248–249.

² Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М., 2021. С. 149–150.

где прошлое не хранится, а постоянно переконфигурируется через акты герменевтической актуализации.

Каждое обращение к прошлому представляет собой его герменевтическую актуализацию, сложный диалог между сегодняшним «Я» и призраками вчерашних переживаний, в ходе которой не объективный, протокольный факт, но именно личный, прожитый опыт обретает статус «бытия-для-меня», тем самым непрерывно трансформируя саму ткань и структуру индивидуальной темпоральности.

Реминисценция, в отличие от произвольного, целенаправленного припоминания, есть всегда событие. Это произвольный жест самого прошлого, его внезапное и властное вторжение в ткань настоящего, которое не просто информирует, но озаряет, придавая новый, неожиданный смысл текущему моменту. Эта ее природа была осмыслена еще в Античности, где она предстала как ἀνάμνησις (припоминание). Впервые понятие ἀνάμνησις с греческого языка на латинский перевел как «реминисценция» Тертуллиан. В его работе «О душе» при описании теории познания Платона появляется следующая фраза: «Id est distentias reminiscencias esse», что в переводе звучит как «...учение есть воспоминание»³, в дальнейшем укрепилось мнение о родственности и тождественности понятий анамнезис и реминисценция.

Платон в диалоге «Менон» говорит о припоминании как о фундаментальном свойстве души, связывающем ее с вечными истинами: «А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием, — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать»⁴. Таким образом, уже здесь реминисценция предстает не как психологический механизм, а как онтологически укорененный акт встречи с истиной, прорыв временного к вечному.

³ Тертуллиан К.С.Ф. О душе. СПб., 2004. С. 196.

⁴ Платон. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1990. С. 589.

Эта платоновская установка, хотя и маргинализированная в эпоху господства эмпиризма и сенсуализма, оказала определяющее влияние на последующую мысль, задав высокий онтологический статус акту припоминания. Примечательно, что сам Платон описывает этот процесс не как планомерное изучение, а как внезапное озарение, событие, что уже содержит в себе зародыш понимания реминисценции как произвольного, событийного акта, нарушающего линейность познания.

Вновь подобное понимание реминисценции обнаруживается в ренессансной герметической традиции, которая представляет собой важный этап в истории трансформации этого концепта. Герметические учения снова открывают онтологическое измерение памяти, связывая ее не только с индивидуальной психикой, но и с магическим познанием универсальных связей в мироздании. Так, описывая учение Джордано Бруно о памяти, У. Эко отмечает: «...в этих мнемотехниках речь идет не о том, чтобы запоминать, но о том, чтобы постигать, воображать, открывать сущность вещей и связи между ними»⁵. Ф. Йейтс же подчеркивает тот магический характер, которым Дж. Бруно наделяет память, объясняя ее через акт познания. Она пишет «...магическая система памяти Дж. Бруно является памятью <...> того, кто и постиг реальность за разнообразием явлений, уподобив свое воображение архитипическим образам, и с помощью этого постижения получил силу»⁶. Сам Дж. Бруно неоднократно в разных контекстах высказывает идею о том, что память и воспоминание — это акт не только познания, но и преобразования мира. Так, в работе «О тенях идей» (перевод на русский язык Л.И. Титлина) Бруно формулирует следующий принцип: «Материя всеми формами оформляется из всего, и пассивный (как его называют) интеллект всеми формами может формироваться из всего, и память всеми памятными из всех, т. к. все подобное из подобного возникает, все подобное в подобном содержится»⁷.

В этом контексте реминисценция сближается с творческим воображением и интеллектуальной интуицией, предвосхищая ее позднейшие

⁵ Эко У. Понски совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2009. С. 141.

⁶ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 181.

⁷ Бруно Дж. О тенях идей // Электронный философский журнал Vox [Электронный ресурс]. URL: https://intelros.ru/pdf/vox/2016_21/Vox21-BrunoG.pdf (дата обращения: 04.02.2026).

трактовки как события смыслопорождения. Этот этап, хотя и не являющийся центральным для магистральной линии рационалистической философии, демонстрирует попытку восстановить активный, созидательный характер памяти, выходящий за рамки пассивного хранения данных, и подготавливает почву для последующего феноменологического поворота. Интересно, что герметическая традиция, будучи долгое время на периферии официальной философии, сама может рассматриваться как пример «забвения» в истории мысли, откуда, в том числе и через реминисценцию, в XX веке были извлечены важные интуиции о символическом характере реальности и роли воображения, что подтверждает методологическую ценность нелинейной модели истории философии.

Кардинальный поворот в философском осмыслении памяти, позволивший преодолеть узость «архивной» парадигмы и вернуться к онтологической глубине платоновской интуиции на новом уровне, совершила феноменология XX века. Поль Рикёр в своем фундаментальном труде «Память, история, забвение» предпринимает последовательную феноменологическую редукцию, раскрывая память как интенциональный акт, сущность которого состоит в «намерении о прошлом». Память, согласно П. Рикёру, есть не копия, но усилие реконструкции, всегда опосредованное знаком и нарративом. Ее задача состоит в том, чтобы сделать присутствующим под знаком «бывшим» то, что более не существует⁸. Этот анализ знаменует переход от субстанциальных моделей к процессуальным: память оказывается активным, творческим процессом, в котором прошлое конституируется заново в акте воспоминания.

Особое значение в рамках этого подхода приобретает введенное П. Рикёром различие между «забвением-уничтожением» и «забвением-резервом»⁹. Если первое есть необратимая утрата, то второе представляет собой позитивную работу памяти, ее необходимый фильтр и хранилище, из которого воспоминания могут быть извлечены. «Забвение-резерв» можно интерпретировать как инаковость самой памяти, которое, будучи вытесненным из поля актуального присутствия, продолжает детерминировать это присутствие из-

⁸ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 92.

⁹ См.: Там же. С. 402.

нутри, подобно тому, как бессознательное структурирует сознание. Это не пассивный склад, но динамический горизонт потенциального, из которого реминисценция черпает свой герменевтический потенциал. Именно это диалектическое напряжение между памятью и забвением, между явленным и сокрытым и формирует ландшафт нашей идентичности.

Таким образом, П. Рикёр закладывает основы диалектической модели, где память и забвение совместно формируют поле личного опыта, а реминисценция выступает как динамический процесс переписывания смысловых границ этого поля. Этот подход напрямую соотносится с задачей историка философии, который имеет дело не только с каноническими, «явленными» текстами, но и с целыми пластами забытых, подавленных или не артикулированных идей, которые, однако, структурируют мыслительное поле эпохи изнутри, как «забвение-резерв».

Параллельно в философии Вальтера Беньямина формируется иная, но комплементарная линия мысли, расширяющая понимание реминисценции до коллективного и исторического измерения, критикуя прогрессистский, линейный историзм. Это удачно подчеркивают в послесловии к его работе «Учение о подобии» составители: «Память — это не хранилище нейтральных сведений, а беспокойный подвижный медиум, связывающий нас с коллективным бессознательным прошедших эпох»¹⁰. Этот «медиум» функционирует не по принципу линейной причинности, а через установление смысловых связей, где разновременные пласты опыта вступают в синхронистические отношения, образуя «слабые мессианские силы», по выражению В. Беньямина, которые активно вмешиваются в ткань настоящего, оспаривая монологизм официального исторического нарратива.

В таком образе реминисценция наделяется характером взрывного, революционного вторжения прошлого, способного оспорить официальные исторические нарративы и реанимировать утраченные возможности истории. В «Берлинской хронике» В. Беньямин развивает образ памяти как тактильной, археологической среды, подчеркивая ее материальную, почти физическую данность: «Воспоминание — это

¹⁰ Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 277.

не инструмент для исследования прошлого, а его среда. Оно — почва, по которой ступали когда-то, и та, что оседает, наслаиваясь. И тому, кто хочет прикоснуться к собственному прошлому, надлежит вести себя как человек, ведущий раскопки»¹¹. Этот подход смещает акцент с когнитивной функции на онтологическое укоренение, предвосхищая понимание памяти не как отражения, а как ландшафта, среды обитания сознания. Для истории философии беньяминовская модель предлагает понимание философской традиции не как гладкого прогресса, а как поля борьбы нарративов, где взрывные «вспышки» прошлых, нереализованных или побежденных идей (мистических, маргинальных) постоянно оспаривают монополию доминирующих доктрин, требуя «археологического» подхода, чувствительного к слоистости и материальности текстуры мысли.

Дальнейшая радикализация онтологического статуса реминисценции, через феномен следа, происходит в метафизике Э. Левинаса, где память оказывается вписана в этическое отношение к Другому. В его философии след трактуется как отпечаток абсолютно Другого, трансцендентного любым формам представления и объективации. Э. Левинас проводит четкое феноменологическое различие между знаком и следом: «След — не просто знак вроде других знаков, хотя играет эту роль. Его можно принять за знак <...> Но даже если принять, таким образом, след за знак, у него, сравнительно с прочими знаками, останется нечто, присущее только ему: он нечто означает помимо всякого намерения оставить знак; он не есть цель никакого замысла»¹². Раскрывая метафизическую природу следа, Э. Левинас связывает его с временностью как пристанищем Другого: «След — это пространственная вставка во времени, точка, где мир склоняется прошлому некоему времени. Это время — пристанище Другого, потому оно никоим образом не есть обветшание цельной в воспоминании длительности. Превосходство утверждено не присутствием в мире, неотменимой трансцендентностью. Это не модуляция бытия сущего»¹³.

В этом свете реминисценция как встреча со следом становится не просто воспоминанием факта, но событием этического размыкания

¹¹ Беньямин В. Берлинская хроника // Павлов Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама. М., 2005. С. 93.

¹² Левинас Э. Время и другой. СПб., 1998. С. 185–186.

¹³ Там же. С. 188.

субъекта, его выхода за пределы самотождественности к ответственности перед лицом Иного. Э. Левинас окончательно выводит концепт реминисценции из сферы психологии и теории познания в пространство фундаментальной онтологии и этики, где память есть форма ответа на требование Другого. Применительно к истории философии это открывает возможность рассматривать философские тексты не только как системы утверждений, но и как следы встречи мысли с радикально Иным — будь то немислимое, невыразимое, травматичное событие или этический вызов Другого, который оставляет свой отпечаток в самом строе аргументации, создавая в ней разрывы, умолчания, апории.

Ж. Деррида, развивая хайдеггеровские и левинасовские мотивы в рамках проекта деконструкции метафизики присутствия, доводит логику следа до ее предельных оснований, проблематизируя саму возможность различения оригинала и копии, присутствия и отсутствия в воспоминании. Для Ж. Деррида след есть то, что предшествует любому присутствию и делает его возможным, одновременно неотступно подрывая его полноту и самотождественность. Утверждая, что «след — это не присутствие, но скорее симулякр присутствия, которое дезорганизует его. Нет ничего, кроме следов»¹⁴, Ж. Деррида радикализирует понимание памяти. В таком случае реминисценция оказывается не восстановлением утраченного присутствия прошлого, но движением в поле следов, игрой различения, в котором «прошлое» никогда не дано как стабильная данность, но постоянно производится, переписывается и переосмысливается в акте настоящего означивания.

След несет в себе амбивалентную природу: он может быть травматичным, будучи следом раны или невосполнимой утраты, но он же может быть и благодатным даром, несущим откровение или внезапное прояснение смысла. В любом случае, его функция онтологична, так как он придает человеческому существованию метафизическую глубину, превращая линейное, однородное время в сложный, многослойный палимпсест, где прошлое никогда не умирает окончательно, но продолжает действовать, заявляя о себе в событиях-реминисценциях. Темпоральность субъекта, таким образом, раскрывается не как линия,

¹⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 212.

но как сложная топология, где прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в режиме не хронологической последовательности, а постоянного взаимопроникновения и наложения, создавая многомерное темпоральное пространство. Через след прошлое проявляет себя не как нечто ушедшее и мертвое, а как живая, действенная сила, постоянно присутствующая в настоящем и влияющая на него, конституируя саму ткань нашего бытия-в-мире.

Выявленная онтологическая логика реминисценции позволяет предложить ее в качестве модели для методологической рефлексии о природе философской традиции. Здесь память не репродуцирует прошлое, но производит символические карты, где само прошлое обретает свои очертания лишь в акте припоминания. В таком понимании реминисценция есть событийное вторжение прошлого, структурирующее настоящее через три измерения ее символической карты: очертаний (границ и лакун), текстуры (материала и осязаемости) и следов (импринтов иного).

Очертания — это не хронология эпох, а границы проблемных полей и зон умолчания. Например, очертания философии Нового времени определяются не только полемикой рационализма и эмпиризма, но и лакуной — систематическим вытеснением герметико-магической традиции (Бруно, Парацельс), которая, однако, как «забвение-резерв» проступит в романтизме и философии XX века.

Текстура отсылает к материальной, языковой конкретности мысли, несводимой к пересказу доктрин. Гладкий пересказ в учебнике по истории философии идей Ф. Ницше о «воле к власти» теряет текстуру его афористического, перформативного письма, его полемической иронии, которая и является носителем подлинного философского жеста, ускользающего от доксографии.

След интерпретируется как отпечаток встречи с Иным, то есть с тем, что сопротивляется концептуализации. Например, в текстах позднего М. Хайдеггера настойчивое возвращение к поэзии Ф. Гёльдерлина и этимологиям древнегреческих терминов можно читать не просто как культурные отсылки, а как след попытки помыслить утраченное отношение к бытию, а апории и умолчания в его аргументации маркируют место этого Иного, которое структурирует мысль изнутри, подобно левинасовскому следу Другого.

На этом пути истории философии реминисценция окончательно освобождается от пут психологизма и репрезентационизма, обретая статус ключевого онтологического события, конституирующего темпоральность, этическое отношение и саму возможность смысла. Современные попытки осмыслить память через метафоры «картографирования» и «ландшафта», с выделением таких взаимосвязанных измерений, как границы опыта и забвения, чувственная текстура и онтологический след (отпечаток Иного), предстают не как произвольные теоретические построения, а как закономерный синтез этой богатой историко-философской традиции. Они аккумулируют платоновскую связь с истиной и вечным, феноменологическую интенциональность, историческую диалектику и политику памяти, а также этическое измерение встречи с Иным, предлагая целостный и многомерный образ памяти как пространства человеческого бытия-в-мире, постоянно переписываемого в событиях реминисценции.

Выявленная логика развития концепта реминисценции позволяет сделать шаг вперед и рассмотреть его не только как объект историко-философского исследования, но и как модель для методологической рефлексии о природе самой истории философии. Если реминисценция есть нелинейное, событийное вторжение прошлого, структурирующее ландшафт настоящего через очертания, текстуры и следы, то и философская традиция может быть понята аналогичным образом.

В рамках данной модели философская традиция предстает как ландшафт, рельеф которого задается не последовательностью эпох, а границами ключевых проблем, узлами концептуальных противоречий, ареалами активной мыслительной работы и, что не менее важно, пространствами систематического забвения или умолчания. Лакуны, то, что было вытеснено, проигнорировано, сочтено нерелевантным, формируют смысловой рельеф традиции не меньше, чем канонические тексты. История философии как картографирование таких очертаний предполагает внимание к структурам забвения, к тому, как само поле мысли определяет, что может быть помыслено, а что — нет.

Здесь же возникает и особая «текстура» философского наследия. Эта текстура отсылает к материальной, стилистической, языковой конкретности философских произведений. Это не просто «идеи», но особый строй письма, ритм аргументации, используемые метафоры и образы, которые несут в себе «шероховатость» конкретной

исторической и личной ситуации. Чтение Платона, Кьеркегора или Ницше требует чувствительности к этой уникальной текстуре, которая не сводима к пересказу доктрин.

Самые глубокие пласты философского творчества могут быть интерпретированы как следы встречи с Иным: с тем, что сопротивляется концептуализации, с этическим требованием Другого, с травмой исторического события, с невысказанными пределами самого разума. Философский текст часто несет на себе след этого столкновения в форме апорий, пауз, риторических фигур, настойчивых возвращений к одной и той же неразрешимой проблеме. Историк философии, следующий за такими следами, занимается не просто доксографией, а герменевтикой умолчаний и разрывов.

Предложенная триада (очертание, текстура, след) предлагает альтернативную методологию, которая смещает акцент с линейной «истории идей» и поиска «влияний» на анализ философской традиции как сложного, многослойного ландшафта, где прошлое присутствует не как музейный экспонат, а как живая сила, постоянно актуализируемая в новых контекстах через события интеллектуальной реминисценции. Это позволяет учесть роль непрямых заимствований, неосознанных повторов, возрождения забытых традиций, то есть всех тех процессов, которые ускользают от моделей прямой рецепции, но являются сутью живого философского диалога во времени.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что концепт реминисценции прошел сложную и содержательную эволюцию, отражающую основные повороты в развитии философской мысли, от античной метафизики до современной философии. Его генеалогия демонстрирует последовательное движение от понимания памяти как инструмента познания вечных сущностей к ее осмыслению как конститутивного элемента самого человеческого существования, определяющего нашу темпоральность, историчность, идентичность и этическую позицию в мире.

Представленная историко-философская реконструкция и методологическое расширение имеют значение не только как систематизация учений о памяти, но и как исследование, помещающее эволюцию конкретного концепта в широкий контекст истории идей. Предложенная методологическая проекция концепции реминисценции на поле истории философии отвечает общему движению в гуманитарных на-

уках последних десятилетий — отказ от «великих нарративов», интерес к маргиналиям, дискурсивным разрывам, материальности текста и сложным темпоральностям традиции.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Беньямин В. Берлинская хроника // Павлов Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 164–208.
2. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / пер. с нем. М.: РГГУ, 2012. 288 с.
3. Бруно Дж. О тенях идей / пер. с лат. Л.И. Титлина // Электронный философский журнал Vox [Электронный ресурс]. URL: https://intelros.ru/pdf/vox/2016_21/Vox21-BrunoG.pdf (дата обращения: 04.02.2026). Яз. рус.
4. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
5. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 528 с.
6. Левинас Э. Время и другой. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 264 с.
7. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1 / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. 860 с.
8. Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков. М.: Канон-Плюс, 2021. 552 с.
9. Рикёр П. Память, история, забвение / пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
10. Тертуллиан К. С. Ф. О душе / пер., вступ. ст. и комм. А.Ю. Братухина. Научное издание билингва рус. и лат. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. 256 с.
11. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб.: ИЦ Гуманитарная академия; Университетская книга, 2004. 416 с.
12. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. с итал. А. Миролубова. СПб.: Александрия, 2009. 423 с.

*Статья поступила в редакцию 10.02.2026,
одобрена после рецензирования 04.03.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 111+1(4+7)[19/20]

For citation:

Romaschenko M. Reministsentsiya kak ontologicheskij landshaft: istoriko-filosofskaya genealogiya kontsepta [Reminiscence as an ontological landscape: the historical-philosophical genealogy of the concept] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 105–121.
DOI: 10.56621/27825884_2026_33_105

Maria Romaschenko,

Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of History
and Philosophy,
Saratov State Technical University named
after Yu.A. Gagarin,
77, Politehnicheskaya str., Saratov, 410054, Russian
Federation
mariroma14@mail.ru
ORCID: 0000-0003-4860-4017

Reminiscence As an Ontological Landscape: The Historical-Philosophical Genealogy of the Concept

M. ROMASCHENKO

Abstract: The article is devoted to the historical and philosophical analysis of the evolution of the concept of reminiscence from antiquity to the present day. The author traces the transformation in the understanding of reminiscence: from the Platonic anamnesis as an epistemological act of encountering eternal truths to its radical ontological rethinking. Special attention is paid to the Hermetic tradition (G. Bruno), where reminiscence for the first time becomes associated with creative imagination and the magical cognition of universal connections. Drawing on the teachings of P. Ricoeur, W. Benjamin, E. Levinas, and J. Derrida, the study demonstrates a shift towards understanding reminiscence as an event that constitutes temporality, ethical relations, and the very fabric of human existence. The paper shows how, through the phenomenology of performative memory, the philosophy of history with its «weak Messianic powers», the metaphysics of the trace of the Other, and the deconstruction of presence, a new understanding of memory is formed. Based on this analysis, the article proposes a methodological model of the «ontological landscape», which includes three dimensions: «contours» (boundaries of meaning and zones of oblivion), «texture» (the sensory, material givenness of experience), and «trace» (the imprint of the Other in the present). This model can serve as a tool for the non-linear analysis of the philosophical tradition, overcoming the limitations of the "archival"

paradigm and the linear history of ideas, allowing us to account for the role of intellectual reminiscences, ruptures, and the unspoken in the development of thought.

Keywords: reminiscence, memory, ontological landscape, anamnesis, history of philosophy, temporality, methodology of the history of philosophy, tradition.

REFERENCES

1. Beniamin V. (2005) "Berlinskaia khronika" [Berlin Chronicle]. In: Pavlov E. "Shok pamiat. Avtobiograficheskaia poetika Val'tera Beniamina i Osipa Mandel'shtama" [The Shock of Memory. The Autobiographical Poetics of Walter Benjamin and Osip Mandelstam]. Moscow. pp. 164–208. (In Russian).
2. Beniamin V. (2012) "Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia" [The Doctrine of the Similar. Media-Aesthetic Works]. Moscow. (In Russian. Transl. from German).
3. Derrida J. (2000) "O grammatologii" [Of Grammatology]. Moscow. (In Russian. Transl. from French).
4. Eko U. (2009) "Poiski sovershennogo iazyka v Evropeiskoi kul'ture" [The Search for the Perfect Language in European Culture]. Saint Petersburg. (In Russian. Transl. from Italian).
5. Fuko M. (2004) "Arkheologiiia znaniia" [The Archaeology of Knowledge]. Saint Petersburg. (In Russian. Transl. from French).
6. Ieits F. (2000) "Dzhordano Bruno i germeticheskaia traditsiia" [Giordano Bruno and the Hermetic Tradition]. Moscow. (In Russian).
7. Levinas E. (1998) "Vremia i drugoi" [Time and the Other]. Saint Petersburg. (In Russian).
8. Podoroga V. (2021) "Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoi kul'ture XIX–XX vekov" [The Metaphysics of Landscape. Communicative Strategies in the Philosophical Culture of the 19th — 20th Centuries]. Moscow. (In Russian).
9. Riker P. (2004) "Pamiat', istoriia, zabvenie" [Memory, History, Forgetting]. Moscow. (In Russian. Transl. from French).

*The article was submitted 10.02.2026,
approved after reviewing 04.03.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Научная статья

УДК [1:316]+(316.74:94)(470+571)

Для цитирования:

Тагаев М.А., священник. Трансформация религиозно-нравственных оснований советского общества в условиях Великой Отечественной войны и постсекулярные процессы в современной России // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 122–140.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_122

Священник Макар Александрович Тагаев,

аспирант

Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов, ул. Вольская, 10 А

makarii0506@yandex.ru

Трансформация религиозно-нравственных оснований советского общества в условиях Великой Отечественной войны и постсекулярные процессы в современной России

Священник М.А. ТАГАЕВ

Аннотация: Статья посвящена исследованию религиозно-нравственных оснований советского общества в годы Великой Отечественной войны и анализу постсекулярных процессов в современной России. Рассматриваются исторические предпосылки взаимоотношений между Церковью и государством в СССР, начиная с революции 1917 года и заканчивая периодом Второй мировой войны. Анализируются изменения в государственной политике по отношению к религии, произошедшие в результате чрезвычайных обстоятельств военного времени, и их последствия для будущего развития религиозного сознания в России. Рассматриваются современные тенденции десекуляризации и их влияние на общественные настроения, демонстрируя, как религиозные и национальные символы интегрируются в современную российскую культуру. Исследование раскрывает сложность и многослойность религиозно-нравственной идентичности российского общества, показывая, как религиозность социума в России сохраняется и адаптируется в условиях политических перемен и кризисов.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Русская Православная Церковь, патриотизм, постсекулярные тенденции, десекуляризация, концепт постсекулярного общества, религиозность, квазирелигиозность.

Теоретико-методологическая основа данного исследования определяется теориями социальных изменений, ориентированных на поиск и доказательство тенденций изменений (поиск устойчивых и необратимых тенденций в развитии общества, носящих характер универсальных закономерностей: закон «трех стадий» О. Конта¹, теория общественных формаций К. Маркса², теория постиндустриального общества Д. Белла³). Однако теории социальных изменений не фокусируются на проблематике трансформации религиозно-нравственных оснований советского общества в условиях Великой Отечественной войны и постсекулярных процессах в современной России. Научная новизна данного исследования заключается в применении аспектов базовых теорий социальных изменений на примере практики советского общества и постсекулярных процессов современной России. Авторским вкладом является выявление особого исторического пути секуляризации общества России с проявлением в последующем отличительных постсекулярных тенденций в современности. На основании теории Пауля Тиллиха⁴ о встрече современных религий с секуляризмом введенное им понятие квазирелигиозности применяется в статье для характеристики современных тенденций в постсекулярном обществе России.

Отдельным аспектом исследования является вопрос ментальности советского и современного российского общества. Ментальность общества России, сформированная под влиянием культурных норм и обычаев, исторических событий, пространства и времени, испытывает проблемы трансформаций в быстро изменяющемся современном мире России.

Исследованием ментальности как устойчивого способа специфического мировосприятия, характерного для больших групп людей (этносов, наций, социальных слоев), в рамках социальной философии занимались такие отечественные ученые, как: В.Е. Семёнов, который понимает ментальность как исторически сложившееся

¹ См.: Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. С.-Петербург, 1900. Первая лекция // Философия и общество. 1998. Т. 1. Вып. 6. С. 191–208.

² См.: Маркс К. К критике политической экономии. М., 1990.

³ См.: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 2004.

⁴ См.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

групповое долговременное единство сознательных и неосознанных ценностей, норм, установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом выражении⁵; Г. В. Акопов, трактующий ментальность как выражение группового сознания во времени и пространстве⁶; В. И. Пищик, понимающий ментальность как сложную систему совмещения значений, смыслов и ценностей, направляющих социально-психологические характеристики поколений⁷. Согласно оригинальной концепции В. Е. Семёнова, ключевые русские менталитеты формируются путем сочетания философских универсальных категорий-оппозиций: *Бог — идол* по вертикали; *коллектив — индивид* по горизонтали: индуктивно менталитеты подкрепляются культурно-историческими реалиями и фактами. Согласно данным репрезентативных социологических исследований таких организаций, как Научно-исследовательский институт комплексных социальных исследований (НИИКСИ), Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), Фонд «Общественное мнение» (ФОМ), Центр политических и психологических исследований (ЦППИ) и др., в современной Российской Федерации преобладают *коллективистско-просоциальный* и *российско-православный менталитеты* (в сумме — свыше 75% населения)⁸.

На основании данных подходов мы можем рассматривать трансформацию религиозно-нравственных оснований советского общества в историческом контексте Великой Отечественной войны, как следствие, провести анализ современных постсекулярных тенденций России.

Прежде чем начать рассмотрение периода Великой Отечественной войны и особенностей проявления религиозности в обществе того времени, целесообразно изучить предшествовавший ход взаимоотношений между Церковью и государством в Советском Союзе. С момента революции 1917 года советская власть стремилась

⁵ См.: Семёнов В.Е. История психологической науки в России и российская полиментальность // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 2022. № 3. С. 27.

⁶ См.: Акопов Г.В. Ментальность как групповое сознание. Самара, 2015.

⁷ См.: Пищик В.И. Ментальность поколений в текущей современности. М., 2026.

⁸ См.: Семёнов В.Е. Указ. соч. С. 28.

внедрить социалистическое мировоззрение среди рабочего класса, что сопровождалось активными действиями по устранению исторических традиций и разрушению Русской Православной Церкви как основного созидателя этих традиций. После октябрьских событий государство предприняло решительные меры по ущемлению правового положения Церкви, закрытию просветительских и учебных учреждений, изъятию имущества, разграблению святынь и поддержке раскола среди православного духовенства. Апогеем стало массовое уничтожение храмов и убийство представителей духовенства и верующих в 1920–1930-е годы. Эти меры соответствовали антирелигиозной позиции В.И. Ленина. Еще в 1905 году он писал, что «религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах»⁹, и настаивал на полном отделении Церкви от государства, призывая сознательных рабочих всей страны вести беспощадную войну с теми представителями духовенства, кто не принимал «этих последовательных требований свободы»¹⁰.

Как отмечают исследователи, позиция вождя мирового пролетариата в дальнейшем выразилась в трех основных критериях:

1) во-первых, это мировоззрение, основанное на диалектическом материализме, которое принципиально противоречит любой религии;

2) во-вторых, ярко выраженный антиклерикализм, переросший в агрессивное отношение к религиозным организациям как к политическим оппонентам коммунистической партии;

3) в-третьих, Ленин считал проблемы религии второстепенными по сравнению с задачей социального переустройства, поэтому «религиозный вопрос» должен был подчиняться насущным требованиям революционного преобразования общества¹¹.

Итогом политики воинствующего атеизма стала ситуация, когда к началу ВОВ на территории РСФСР осталось лишь 950 православных общин и примерно 100 действующих храмов, преимущественно в крупных городах. В двадцати областях функционировало от одного до пяти храмов, тогда как в двадцати пяти областях вообще

⁹ Ленин В.И. Социализм и религия. М., 1940. С. 32.

¹⁰ Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 12. М., 1968. С. 144.

¹¹ См.: Смирнов М.Ю. Религия и Библия в трудах В.И. Ленина: новый взгляд на старую тему // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 112.

не было ни одного храма¹². К началу Великой Отечественной войны лишь малая часть духовенства Русской Православной Церкви находилась на свободе и могла свободно действовать. Но, несмотря на активную антирелигиозную пропаганду, репрессии и сокращение числа официальных приходов и монастырей Патриаршей Церкви в 1920—1930 годы, духовная жизнь верующих не прекращалась. В Советском Союзе стихийно возникали подпольные «домашние» монастыри, тайные богословские школы и нелегальные общины. Это явление отражало глубокую традиционную религиозность населения, особенно крестьянского. Легальный епископат при этом «в 1920—1930-е гг. лояльно относился к церковному подполью, видел в нем естественный способ продолжить невозможную в создавшейся обстановке церковную жизнь и участвовал в его созидании»¹³. Поэтому можно утверждать, что именно церковное подполье явилось одним из факторов сохранения религиозности в советском обществе накануне Великой Отечественной войны.

С первых дней войны Русская Православная Церковь, отложив существовавшие противоречия с властями, обратила призыв ко всему советскому народу выступить единым фронтом против агрессоров, а верующих — постоянно молиться о достижении победы. 22 июня, в день прославления всех русских святых Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Сергей (Страгородский) выступил с посланием к пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви, в котором заявил, что «Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей родины»¹⁴. Вскоре данное послание прозвучало во всех храмах Русской Православной Церкви и нашло широкий отклик среди прихожан, выразившийся в массовых пожертвованиях на нужды Красной Армии и активном участии в обеспечении победы.

Историческим фактом является, что в своем выступлении по радио от 3 июля 1941 года И.В. Сталин использует наряду с об-

¹² См.: Кринко Е.Ф. Религиозная жизнь в тылу и на фронте в годы Великой Отечественной войны // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. 2015. № 1 (13). С. 98—112.

¹³ Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР М., 2008. С. 270.

¹⁴ Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. М., 1943. С. 3—5.

ращениями «Товарищи! Граждане!» по сути внутрицерковное обращение: «Братья и сестры!»¹⁵. Совершенно явным в этом обращении выглядит непривычный для интернационального характера коммунистической партии поворот к теме отечественного патриотизма и к воспоминаниям предыдущих побед русского народа. Однако стоит отметить, что еще со второй половины 30-х годов в СССР наметился разворот, связанный с построением советского патриотизма. Одним из ярких примеров тому явился вышедший в 1938 году фильм «Александр Невский» режиссера Сергея Эйзенштейна. Сталин нуждался в крепких культурологических основах для построения социума, способного одержать Великую Победу. В связи с чем Советский Союз прекратил политику гонений на верующих и перешел к своеобразному сотрудничеству с Церковью, направленному на сплочение сил ради победы над врагом. Во многом этому способствовала патриотическая позиция, занятая руководством Русской Православной Церкви.

Ранее уже говорилось, что в довоенном Советском Союзе религиозная жизнь среди верующих не угасала, несмотря на открытое преследование, пропагандистские кампании и репрессивные меры со стороны власти. Вероятно, отдельные группы общества подвергались воздействию этих мер и частично утрачивали свою религиозность. Однако по признанию самих идеологов атеизма того времени в 1937–1940 годы верующими себя в СССР считали от 45 до 50% населения — это примерно 80–90 миллионов человек¹⁶. Хотя существуют данные, где указывается, что эта статистика является заниженной.

Следует подчеркнуть, что в советском обществе в ответ на процессы стандартизации и секуляризации произошла своеобразная консервация православной идентичности русских: хотя многие формально отошли от регулярной церковной жизни, внутренне они сохраняли веру во Христа. Русско-советский социум продолжал оставаться стержневым компонентом советской общности, уверенно и естественно осознавая собственную этническую принадлежность. Православие сместилось из области осознанного выбора людей

¹⁵ См.: Сталин И.В. Выступление по радио 3 июля 1941 года // О Великой Отечественной войне Советского Союза. Ленинград, 1944. С. 7.

¹⁶ См.: Поспеловский Д.В. Русская Православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 414.

в глубинное, бессознательное ядро народной, а в более широком смысле — советской культуры.

Значительное влияние на усиление религиозности общества в годы войны оказали внутренние факторы, такие как индивидуальные эмоциональные переживания и психологические реакции людей на обстоятельства военного времени. Экзистенциальная тревога за судьбы близких, страны, предчувствие возможной гибели, пленения и страданий пробудили в народе его искреннюю и глубокую веру, которая раньше оставалась скрытой, но продолжала теплиться в глубинных культурных кодах советского социума. Увеличение религиозных проявлений возможно проследить на примере исторических и мемуарных материалов, свидетельствующих о росте количества молящихся в храмах, а также огромном количестве засвидетельствованных ирреальных случаев «трансцендентных знамений во время военных действий»¹⁷.

Таким образом, несмотря на заложенную советским государством модель церковно-государственных взаимоотношений, выраженную в лишении Церкви юридического лица и всякой внешней возможности влияния Церкви на общество, религиозность в советском социуме сохранялась. Поддерживалась и связь общества с Церковью. Во многом это стало возможно благодаря действиям церковного руководства, которое смогло пойти на проявление определенной лояльности по отношению к атеистическому советскому государству. Характерным и определенно спорным документом, подтверждающим это, является Декларация 1927 года, подписанная заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским). Этот текст подтверждал лояльность Церкви атеистическим властям и их политике, осуждая инакомыслящих, священников и верующих¹⁸. Это был вынужденный шаг, который был направлен на предотвращение массовых казней священнослужителей. Декларация при этом заложила дальнейший вектор церковно-государственных отношений.

¹⁷ Цеханская К.В. Война и вера: религиозный аспект подвига советских людей в годы Великой Отечественной войны // *Метаморфозы истории*. 2019. № 13. С. 23.

¹⁸ См.: Пинюгина Е.В. Патриарх Сергей в политике памяти Русской Православной Церкви в конце XX — начале XXI вв. // *Россия и современный мир*. 2020. № 2 (107). С. 61.

С началом Великой Отечественной войны ситуация в религиозной жизни Советского Союза кардинально преобразилась. Советское руководство прекратило репрессии против верующих и приступило к конструктивному взаимодействию с Церковью, целью которого стало общее противодействие вражеской угрозе. Основой для такого сотрудничества стала патриотическая позиция, занятая руководством Русской Православной Церкви и иных религиозных организаций. Социокультурные парадигмы религиозности русско-советского общества перед началом Великой Отечественной войны свидетельствуют о непрерывности процессов религиозно-цивилизационной самоидентификации государствообразующего русского этноса. Традиционные модели мировосприятия и этики советских людей оставались такими же, как и в дореволюционное прошлое, и проявились особенно ярко в ходе войны. Перед лицом экзистенциальной угрозы представители разных уровней религиозности обратились к Церкви и вере в Бога, черпая в традиционных культурных кодах силу и поддержку, что способствовало достижению Великой Победы. Этот поворот характеризовался отчасти внешним сходством религиозных архетипов и советской системы, что отражалось в духе солидарности, общинности, отсутствии расовых и этнических барьеров, социальном аскетизме, историческом оптимизме и идее жертвенного служения Родине и ближнему.

Описанный выше разворот политики руководства СССР в годы Великой Отечественной войны по отношению к Русской Православной Церкви послужил основанием дальнейшего курса отношений на весь советский период и лег в основу современных церковно-государственных связей. После Великой Отечественной войны одной из целей советского руководства стала попытка распространения своего влияния на зарубежные страны посредством иерархов Русской Православной Церкви. Советская власть в послевоенный период возложила на руководство Русской Православной Церкви весьма масштабную миссию: занять лидирующее положение в мировом православии, превзойти влияние остальных православных конфессий Восточной Европы, завоевать признание среди древнейших восточнохристианских патриархий престолов и создать нечто наподобие «Восточного Ватикана» прямо в столице

Советского Союза — Москве¹⁹. Эта структура должна была служить духовным центром и опорой верующих в странах, ориентированных на Советский Союз. Во внутреннем восприятии социалистического российского общества в этот период прослеживалось и определенное осознание в народе своей особой роли в общемировых процессах. На этом во многом и строились идеи мировой революции и построения коммунистического общества. Так идеи мессианства «Москвы — Третьего Рима» и «Святой Руси» трансформировались в концепцию Третьего Интернационала. Именно тогда Россия обрела обновленную национальную идею и возвышенную миссию. Советской России, выступавшей защитником марксистских идей, предстояло посредством мировой революции нести миру эту новую «подлинную истину», исполняя свое историческое призвание²⁰. Одним из своих орудий на общемировой арене руководство СССР видело Церковь.

Подходя к понятию постсекулярного периода в России, стоит отметить, что этот обсуждаемый термин в полной мере применим на всем постсоветском пространстве²¹. Религиозность людей в современной России характеризуется как общемировыми тенденциями, так и отличительными чертами. Остановимся отдельно на отличительных чертах современных постсекулярных тенденций в России.

Постсоветская эпоха ознаменовалась утратой прежней советской секулярной идеологии, вследствие чего возникла острая потребность в обретении новых фундаментальных основ мировоззрения, выходящих за рамки повседневного опыта. Значительную роль в этом процессе сыграла Русская Православная Церковь благодаря своему культурному наследию, организационным структурам и кадровой иерархии. Исторический путь секуляризации советского периода обусловил специфику формирования постсекулярных тенденций в современной России. По мнению исследователей, рубеж-

¹⁹ См.: Беглов А.Л. Международная деятельность Русской Православной Церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2018. Т. 11. № 4. С. 112.

²⁰ См.: Целиковский А.А. Политический мессианиззм как основа российского имперского мифа // Философская мысль. 2024. № 1. С. 22.

²¹ См.: Тагаев М.А., свящ. Постсекулярные тенденции в современном социокультурном пространстве России // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2025. Т. 25. № 1. С. 28.

ной вехой для современной российской истории стало празднование тысячелетия Крещения Руси в 1988 году, после которого Церковь вновь вернулась к открытому присутствию в российском обществе и культуре. С этого момента в России запустился процесс десекуляризации российского общества²², что стало важным этапом сближения Церкви, государства и социума.

Секуляризм XX века был выражен на территории СССР в виде воинствующего атеизма. В связи с чем особенностью современного процесса десекуляризации общества в России является тот факт, что религия в постсоветский период осталась гиперприватизированной и получила возможность свободно и активно действовать в публичной современной сфере²³. При этом, анализируя влияние периода Великой Отечественной войны на религиозно-нравственное состояние общества в советский и современный периоды России, можно наблюдать специфическое явление «двоеверия».

Термин здесь означает слияние традиционного христианского учения с атрибутикой и символикой секулярного патриотизма в общественном восприятии. Появление данного феномена обусловлено самим периодом Великой Отечественной войны. Именно тогда возникает «эффект отождествления патриотизма и православной веры»²⁴. Отчасти этот процесс был заложен еще в советский период и продолжается в современном социуме. Сюда можно отнести упомянутую выше практику советских идеологов идеализировать память об исторических личностях дореволюционной России. Это Александр Невский, Дмитрий Донской, которые помимо всего прочего являлись святыми Православной Церкви. Одним из примеров смешения символов культурно-религиозных и советско-патриотических являются гвардейские ленточки советской армии. На что косвенно указывает в одной из своих проповедей Святейший Патриарх Кирилл: «Неслучайно, что гвардейские ленточки даже советской армии — это ленточки ордена святого великомученика Георгия

²² См.: Цыплаков Д.А. Этапы российской секуляризации и празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. // Новосибирский временник. 2022. № 2 (6). С. 75.

²³ См.: Цыплаков Д.А. Российская постсекулярность: специфика изучения // Российский гуманитарный журнал. 2017. № 3. С. 248.

²⁴ Аникин Д.А. Память о Великой Отечественной войне как символический ресурс: особенности функционирования в религиозном сообществе // Studia Humanitatis. 2020. № 1. С. 30.

Победоносца, потому что глубоко утвердилось в сознании людей, что святой великомученик Георгий есть победитель — победитель зла в человеческой истории»²⁵. Данный пример одного из символов Великой Победы отражает квазирелигиозную сторону этики сталинизма²⁶, которая выстраивалась в противовес борьбы с религией традиционной.

Понятие квазирелигиозность было впервые сформулировано в работах Пауля Тиллиха в 1950—1960 годах. Характерной для своего времени чертой религиозности общества П. Тиллих считал встречу мировых религий с секуляризмом и основанными на нем одной или несколькими квазирелигиями. Среди прочих подобных секулярных псевдорелигиозных явлений исследователь выделял, в частности, идею коммунизма, характеризуя ее как секулярную квазирелигию, в которой в качестве высшего интереса выступает «обожещаемый» высший идеал человечества, народа, науки или некоторой формы (или этапа) развития общества²⁷. Пользуясь терминологией Тиллиха, предельным интересом, на который направлена вера человека, в советский период была личность вождя или интересы партии.

Например, в социально-культурной и творческо-художественной реальности советского периода отсутствовали традиционные представления о добре и зле, поступки не подлежали оценке как положительные либо отрицательные ввиду отсутствия общепринятых критериев для такого анализа; единственным значимым показателем считался вклад конкретного деяния в пользу партийных целей²⁸. Аргументом в пользу обозначения советской идеологии как квазирелигиозного явления могут служить внешне схожие с христианскими богослужебно-обрядовыми традициями партийные демонстрации, погребальные процессии, схожие с крестными ходами, церемония

²⁵ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Свято-Георгиевском храме на Поклонной горе в день памяти святого великомученика Георгия Победоносца 06.05.2021 // Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/88021> (дата обращения: 28.10.2025). Загл. с экрана.

²⁶ См.: Чеснова Е.Н., Якимова Е.Г., Мартыанов Е.Ю. Квазирелигиозные и эсхатологические основания этики сталинизма // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2014. № 2 (10). С. 59—67; Мозжилин С.И. Совесть и историческая память в контексте российской культуры // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2024. Т. 24. № 3. С. 289—294.

²⁷ См.: Тиллих П. Указ. соч. С. 399.

²⁸ См.: Чеснова Е.Н., Якимова Е.Г., Мартыанов Е.Ю. Указ. соч. С. 62.

звездин в подражании церковного таинства Крещения. Но, пожалуй, самым ярким образом советского периода явилось создание мавзолея Ленина. Явным здесь видится желание советских идеологов закрепить в общественном восприятии образ «нетления» идей и жизни вождя мирового пролетариата, наделив качествами святости его личность.

Эти основы в послевоенный период получили дополнительный стимул для усиления в общественном сознании и стали фундаментом для формирования патриотического общества в России. В современном российском социуме происходит смешение «священных» символов коммунистической партии, символов Великой Победы, а также религиозной веры. Отмечаются попытки сформировать особое религиозное восприятие Великой Отечественной войны: она представляется как борьба добра против зла, как результат человеческих грехов, а победа трактуется как проявление Божьего чуда. На протяжении 2000-х годов заметно усиливается значение памяти о войне в формировании общероссийской политики памяти. Это проявляется, в частности, в переходе даже общественных инициатив, связанных с Великой Отечественной войной, на государственный уровень (например, движение «Бессмертный полк»). Главным символом сохранения памяти о войне в мемориальной архитектуре современной России стал Главный храм Вооруженных Сил РФ, возведенный неподалеку от парка «Патриот» в Москве. Он в своем оформлении и пропорциональных формах наполнен символическим значением²⁹. Особенностью храма, символизирующей процесс десекуляризации российского общества, выступают боковые приделы, освященные в честь святых-покровителей родов войск Российской армии. Сам факт строительства храма-мемориала, гармонично объединившего христианские символы с образами советского прошлого, иллюстрирует специфику постсекулярных квазирелигиозных тенденций в современной социокультурной среде России, корни которых уходят в послевоенный период взаимоотношений Церкви и Советского государства.

Таким образом, мы можем говорить о том, что, несмотря на открытые притеснения первых десятилетий советской властью

²⁹ См.: Аникин Д.А. Указ. соч.

верующих, внутренняя религиозная жизнь общества сохранялась, перейдя в подпольное состояние в довоенные годы. Традиционные мировоззренческие и этические принципы, заложенные религиозностью государствообразующего народа, несмотря на активную антирелигиозную пропаганду ярко проявились в экстремальных обстоятельствах войны. Экзистенциальная угроза усилила стремление к поиску опоры в религиозных и культурных архетипах, обеспечивавших чувство солидарности, взаимопомощи и жертвенности, что значительно способствовало успеху борьбы за независимость и формированию национального самосознания.

С началом Великой Отечественной войны власти были вынуждены изменить свое отношение к верующим, открыв новые возможности для деятельности Церкви, учитывая ее огромный потенциал для укрепления народного духа.

В статье также показано, что исторический путь секуляризации советского периода и процесс изменения взаимоотношений Церкви и государства в СССР в годы Великой Отечественной войны обусловили специфику постсекулярных тенденций в современной России. Среди характеристик постсекулярного общества в статье особо выделяются квазирелигиозные тенденции, проявляющиеся в феномене двоеверия как проявлении «лоскутной религии», соединяющей традиционные христианские верования с идеологическими символами коммунистического прошлого и наследием Великой Отечественной войны. Мы приходим к выводу, что указанные в начале статьи *коллективистско-просоциальный* и *российско-православный* менталитеты действительно преобладают в современном обществе России. Членов этих социальных сообществ объединяют не только ценности правды, социальной справедливости, патриотизма, коллективизма (общинности), веры, русской культуры и языка³⁰, но и определенное квазирелигиозное самовосприятие.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акопов Г.В. Ментальность как групповое сознание: учебное пособие по курсу «Психология ментальности» для магистратуры по психологическим направлениям. Самара: ПГСГА, 2015. 75 с.

³⁰ Семёнов В.Е. Указ. соч. С. 27.

2. Аникин Д.А. Память о Великой Отечественной войне как символический ресурс: особенности функционирования в религиозном обществе // *Studia Humanitatis*. 2020. № 1. С. 24–34.
3. Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви; Арела, 2008. 352 с.
4. Беглов А.Л. Международная деятельность Русской Православной Церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления // *Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право*. 2018. Т. 11. № 4. С. 104–129.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ.; под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 2004. 783 с.
6. Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. С.-Петербург, 1900. Первая лекция // *Философия и общество*. 1998. Т. 1. Вып. 6. С. 191–208.
7. Кринко Е.Ф. Религиозная жизнь в тылу и на фронте в годы Великой Отечественной войны // *Вестник Оренбургского государственного педагогического университета*. 2015. № 1 (13). С. 98–112.
8. Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Т. 12. М.: Государственное издательство политической литературы, 1968. 575 с.
9. Ленин В.И. Социализм и религия. Сборник. М.: Политиздат, 1940. 32 с.
10. Маркс К. К критике политической экономии. М.: Политиздат, 1990. 206 с.
11. Мозжилин С.И. Совесть и историческая память в контексте российской культуры // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. 2024. Т. 24. № 3. С. 289–294.
12. Пинюгина Е.В. Патриарх Сергей в политике памяти Русской Православной Церкви в конце XX — начале XXI вв. // *Россия и современный мир*. 2020. № 2 (107). С. 61–72.
13. Пищик В.И. Ментальность поколений в текучей современности. М.: ИНФРА-М, 2026. 150 с.
14. Поспеловский Д.В. Русская Православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 511 с.
15. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. М.: [б/и], 1943. 99 с.

16. Семёнов В.Е. История психологической науки в России и российская полиментальность // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы Всероссийской конференции. 2022. № 3. С. 25–34.
17. Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Свято-Георгиевском храме на Поклонной горе в день памяти святого великомученика Георгия Победоносца 06.05.2021 // Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/88021> (дата обращения: 28.10.2025). Загл. с экрана. Яз. рус.
18. Смирнов М.Ю. Религия и Библия в трудах В.И. Ленина: новый взгляд на старую тему // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 106–125.
19. Сталин И.В. Выступление по радио 3 июля 1941 года // О Великой Отечественной войне Советского Союза / 4-е изд. Ленинград: ОГИЗ; Государственное изд-во политической литературы, 1944. С. 7–9.
20. Тагаев М.А., свящ. Постсекулярные тенденции в современном социокультурном пространстве России // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2025. Т. 25. № 1. С. 26–30.
21. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / пер. с англ. М.: Юрист, 1995. 479 с.
22. Целыковский А.А. Политический мессианизм как основа российского имперского мифа // Философская мысль. 2024. № 1. С. 13–25.
23. Цеханская К.В. Война и вера: религиозный аспект подвига советских людей в годы Великой Отечественной войны // Метаморфозы истории. 2019. № 13. С. 19–51.
24. Цыплаков Д.А. Российская постсекулярность: специфика изучения // Российский гуманитарный журнал. 2017. № 3. С. 242–252.
25. Цыплаков Д.А. Этапы российской секуляризации и празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. // Новосибирский временник. 2022. № 2 (6). С. 71–75.
26. Чеснова Е.Н., Якимова Е.Г., Мартьянов Е.Ю. Квазирелигиозные и эсхатологические основания этики сталинизма // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2014. № 2 (10). С. 59–67.

*Статья поступила в редакцию 30.10.2025,
одобрена после рецензирования 17.02.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC [1:316]+[316.74:94](470+571)

For citation:

Tagayev M., priest. Transformatsiya religiozno-nravstvennykh osnovaniy sovetskogo obshchestva v usloviyakh Velikoy Otechestvennoy voyny i postsekulyarnyye protsessy v sovremennoy Rossii [Transformation of the religious and moral foundations of soviet society in the conditions of the Great patriotic war and post-secular processes in modern Russia] // Trudy Saratovskoy Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 122–140.
DOI: 10.56621/27825884_2026_33_122

10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation
makarii0506@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-8696-3980

Priest Makar Tagayev,

Postgraduate Student,
Saratov State University,

Transformation of the Religious and Moral Foundations of Soviet Society in the Conditions of the Great Patriotic War and Post-Secular Processes in Modern Russia

Priest M. TAGAYEV

Abstract: The article focuses on the study of the religious and moral foundations of Soviet society during the Great Patriotic War and the analysis of post-secular processes in modern Russia. It examines the historical background of the relationship between the church and the state in the USSR, from the 1917 Revolution to the Second World War. The article analyzes the changes in the state policy towards religion that occurred as a result of the extraordinary circumstances of wartime, and their implications for the future development of religious consciousness in Russia. It examines current trends in desecularization and their impact on public sentiment, demonstrating how religious and national symbols are integrated into modern Russian culture. The study reveals the complexity and multi-layered nature of the religious and moral identity of Russian society, showing how the religiosity of the Russian population is preserved and adapted in the face of political changes and crises.

Keywords: Great Patriotic War, Russian Orthodox Church, patriotism, public consciousness, social culture, national identity, traditional morality, post-secular trends, desecularization, concept of post-secular society, religiosity, quasi-religiosity.

REFERENCES

1. Akopov G.V. (2015) "Mental'nost' kak gruppovoye soznaniye" [Mentality as Group Consciousness]. A Textbook for the Course "Psychology of Mentality" for the Master's Degree in Psychology. Samara. (In Russian).
2. Anikin D.A. (2020) "Pamyat' o Velikoy Otechestvennoy voyne kak simvolicheskiy resurs: osobennosti funktsionirovaniya v religioznom soobshchestve" [The Memory of the Great Patriotic War as a Symbolic Resource: Features of Functioning in the Religious Community]. In: "Studia Humanitatis" [Studia Humanitatis]. No. 1. pp. 24–34. (In Russian).
3. Beglov A. (2008) "V poiskakh «bezgreshnykh katakomb». Tserkovnoye podpol'ye v SSSR" [In Search of "Sinless Catacombs." The Church Underground in the USSR]. Moscow. (In Russian).
4. Beglov A.L. (2018) "Mezhdunarodnaya deyatel'nost' Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v period «novogo kursa» v gosudarstvenno-tserkovnykh otnosheniyakh. Osnovnyye etapy i krizisnyye yavleniya" [The International Activities of the Russian Orthodox Church during the "New Deal" in Church-State Relations. Key Stages and Crisis Phenomena]. In: "Kontury global'nykh transformatsiy: politika, ekonomika, pravo" [Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law]. Vol. 11. No. 4. pp. 104–129. (In Russian).
5. Bell D. (2004) "Gryadushcheye postindustrial'noye obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya" [The Coming Postindustrial Society: An Experience of Social Forecasting]. Moscow. (In Russian).
6. Chesnova E.N., Yakimova E.G., Martyanov E.Yu. (2014) "Kvazireligioznyye i eskhatologicheskiye osnovaniya etiki stalinizma" [Quasi-religious and eschatological foundations of the ethics of Stalinism]. In: "Gumanitarnyye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo" [Humanitarian Bulletin of the Tolstoy State Pedagogical University]. No. 2 (10). pp. 59–67. (In Russian).
7. Krinko E.F. (2015) "Religioznaya zhizn' v tylu i na fronte v gody Velikoy Otechestvennoy voyny" [Religious Life in the Rear and at the Front During the Great Patriotic War]. In: "Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta" [Bulletin of the Orenburg State Pedagogical University]. No. 1 (13). pp. 98–112. (In Russian).
8. Mozhilin S.I. (2024) "Sovest' i istoricheskaya pamyat' v kontekste rossiyskoy kul'tury" [Conscience and Historical Memory in the Context of Russian Culture]. In: "Izvestiya Saratovskogo universiteta.

- Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika" [Bulletin of Saratov University. New Series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy]. Vol. 24. No. 3. pp. 289–294. (In Russian).
9. Pinyugina E.V. (2020) "Patriarkh Sergiy v politike pamyati Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v kontse XX — nachale XXI vv." [Patriarch Sergius in the Memory Policy of the Russian Orthodox Church in the Late 20th — Early 21st Centuries]. In: "Rossiya i sovremennyy mir" [Russia and the Modern World]. No. 2 (107). pp. 61–72. (In Russian).
10. Pishchik V.I. (2026) "Mental'nost' pokoleniy v tekuchey sovremennosti" [The Mentality of Generations in the Fluid Modernity]. Moscow. (In Russian).
11. Pospelovsky D.V. (1995) "Russkaya Pravoslavnaya tserkov' XX veke" [The Russian Orthodox Church in the 20th Century]. Moscow. (In Russian).
12. Semenov V.E. (2022) "Istoriya psikhologicheskoy nauki v Rossii i rossiyskaya polimental'nost'" [The History of Psychology in Russia and Russian Polymentality]. In: "Sovremennaya khristianskaya psikhologiya i antropologiya: aktual'nyye voprosy. Materialy Vserossiyskoy konferentsii" [Modern Christian Psychology and Anthropology: Current Issues. Proceedings of the All-Russian Conference]. No. 3. pp. 25–34. (In Russian).
13. Smirnov M.Yu. (2011) "Religiya i Bibliya v trudakh V.I. Lenina: novyy vzglyad na staruyu temu" [Religion and the Bible in the Works of V.I. Lenin: A New Look at an Old Theme]. In: "Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom" [State, Religion, and Church in Russia and Abroad]. No. 2. pp. 106–125. (In Russian).
14. Tagaev M.A. (2025) "Postsekulyarnyye tendentsii v sovremennom sotsiokul'turnom prostranstve Rossii" [Post-secular Trends in the Contemporary Sociocultural Space of Russia]. In: "Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika" [Bulletin of Saratov University. New Series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy]. Vol. 25. No. 1. pp. 26–30. (In Russian).
15. Tillich P. (1995) "Izbrannoye. Teologiya kul'tury" [Selected Works. Theology of Culture]. Moscow. (In Russian. Transl. from English).
16. Tsekhanskaya K.V. (2019) "Voyna vera: religioznyy aspekt podviga sovetikh lyudey v gody Velikoy Otechestvennoy voyny" [War of Faith: The Religious Aspect of the Soviet People's Feat during the Great Patriotic War]. In: "Metamorfozy istorii" [Metamorphoses of History]. No. 13. pp. 19–51. (In Russian).
17. Tselykovsky A.A. (2024) "Politicheskii messianizm kak osnova rossiyskogo imperskogo mifa" [Political Messianism as the Foundation

- of the Russian Imperial Myth]. In: "Filosofskaya mysl'" [Philosophical Thought]. No. 1. pp. 13–25. (In Russian).
18. Tsyplakov D.A. (2017) "Rossiyskaya postsekulyarnost': spetsifika izucheniya" [Russian Post-Secularity: The Specifics of Study]. In: "Rossiyskiy gumanitarnyy zhurnal" [Russian Humanitarian Journal]. No. 3. pp. 242–252. (In Russian).
 19. Tsyplakov D.A. (2022) "Etapy rossiyskoy sekulyarizatsii i prazdnovaniye 1000-letiya Kreshcheniya Rusi v 1988 g." [Stages of Russian Secularization and the Celebration of the 1000th Anniversary of the Baptism of Rus' in 1988]. In: "Novosibirskiy vremennik" [Novosibirsk Vremyanik]. No. 2 (6). pp. 71–75. (In Russian).

*The article was submitted 30.10.2025,
approved after reviewing 17.02.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Раздел III. ИСТОРИЯ

Научная статья

УДК 271.2-75(470.12)|18/19|

Для цитирования:

Красиков А.Н. Материальное обеспечение педагогов духовных училищ во второй половине XIX — начале XX века (на материале Вологодской епархии) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 141–155.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_141

Красиков Алексей Николаевич,

проректор по научно-методической работе,
старший преподаватель кафедры
церковно-исторических дисциплин
Вологодской духовной семинарии,
Российская Федерация, 160901, г. Вологда,
ул. Монастырская, 2;
аспирант

Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,
Российская Федерация, 127051, г. Москва,
Лихов пер., д. 6/1
Istoriik-vologda@yandex.ru
ORCID: 0009-0008-5914-6617

Материальное обеспечение педагогов духовных училищ во второй половине XIX — начале XX века (на материале Вологодской епархии)

А.Н. КРАСИКОВ

Аннотация: Создание и последующее реформирование системы начального духовного образования в Российской империи потребовало привлечения значительного числа педагогов с профильным духовным или богословским образованием, обладающих достаточными методическими навыками для обеспечения образовательного процесса на достойном уровне. Помимо профессиональной подготовки будущих педагогов духовных училищ потребовалось решить и вопрос их достойного материального обеспечения. В данной статье рассматриваются методы и механизмы материального обеспечения педагогов духовных училищ в рамках действия уставов 1867 и 1884 годов. Законодательное регулирование данного вопроса носило общегосударственный и общецерковный характер, но для иллюстрации конкретных процессов и явлений применяются материалы избранной епархии, в нашем случае Вологодской.

Методологической основой исследования являются принципы объективности, историзма, историко-сравнительный и историко-генетический методы. Источниковая база преимущественно состоит из ранее не опубликованных и не введенных в научный оборот архивных материалов из центральных и региональных архивохранилищ.

Ключевые слова: духовное образование, духовное училище, жалование педагогов, привилегированные местности, материальное обеспечение, социальный статус.

Формирование в Российской империи полноценной иерархично организованной системы духовного образования, начавшееся в рамках образовательной реформы 1808–1814 годов, потребовало привлечения значительного числа наставников, удовлетворявших весьма высокому образовательному цензу и готовых посвятить себя духовно-учебной службе как основному роду занятий. На всем протяжении функционирования системы духовного образования Православной Российской Церкви государственные и церковные власти воспринимали преподавание в духовном училище, семинарии, академии как основной и желательно единственный род занятий педагога. Как следствие, уже на первоначальном этапе возник вопрос достойного материального обеспечения педагогов духовных школ.

В рамках настоящей статьи предпринимается попытка анализа материального аспекта духовно-учебной службы на низшей ступени духовного образования — в духовных училищах. Именно училища, на которые приходилось обучение наибольшей части духовного юношества, требовали привлечения максимального числа педагогов и, как следствие, наибольших материальных затрат на их содержание. Так, в 1840 году в приходских и уездных духовных училищах Российской империи служили 1385 педагогов, что составляло 81 % от всех преподавателей духовно-учебного ведомства Православной Российской Церкви¹. К началу XX века этот показатель снизился до 58 %, но преподаватели начальной ступени духовного образования все же оставались в своем большинстве на духовно-учебной службе².

¹ См.: Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1840 год. СПб., 1841. С. 51–53.

² См.: Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1900 год. СПб., 1903. С. 26–27.

Специальные исследования, посвященные материальному положению педагогов духовных училищ, в отечественной историографии к настоящему моменту отсутствуют. Как правило, специалисты обращают внимание на более масштабные проблемы материального обеспечения семинарского и академического этапов подготовки духовного юношества, а также общесословные вопросы финансирования духовного образования. Так, в работе Р.М. Короткевич предпринимается попытка анализа проектов реформирования системы материального обеспечения духовного образования в эпоху Екатерины II³. Автор приходит к выводу о том, что именно дефицит денежных средств и отсутствие четкой системы государственного или общецерковного финансирования духовного образования были основной причиной его медленного развития. Материальному положению профессоров духовных академий посвящена работа петербургского исследователя Д. А. Карпука⁴. Вопрос о вознаграждении за труд преподавателей духовных училищ отчасти рассматривается в работе В.М. Острога, выполненной на материалах Беларуси⁵.

Источниковую базу исследования составляют, во-первых, государственные и церковные нормативно-правовые акты, иллюстрирующие процесс эволюции размера и порядка выплаты жалованья преподавателям духовно-учебных заведений во второй половине XIX — начале XX века, а во-вторых, делопроизводственные материалы, показывающие конкретные практики взаимоотношения педагогов с училищным, семинарским и синодальным начальством в части финансовой стороны их деятельности. Как и вся документация духовных училищ, делопроизводство о материальном обеспечении педагогов может быть разделено на три уровня: первый формировался непосредственно в духовном училище и представлен,

³ См.: Короткевич Р.М. Об источниках материального обеспечения духовных школ Московской епархии в конце XVIII в. // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2012. № 6 (86). С. 101–115.

⁴ См.: Карпук Д.А. Материальное положение профессоров духовных академий во второй половине XIX — начале XX вв. (на примере Санкт-Петербургской духовной академии) // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития. Минск, 2017. С. 193–199.

⁵ См.: Острога В.М. Социально-правовой статус учителей духовных семинарий и училищ Беларуси во второй половине XIX — начале XX в. // Труды БГТУ. 2018. Серия 6. № 1. С. 26–30.

как правило, журналами училищных правлений, прошениями педагогов и тому подобным; второй уровень — материалы семинарских правлений, которые имели контрольно-надзорные полномочия по отношению к духовным училищам и часто играли решающую роль в процессе назначения педагогов на преподавание тех или иных предметов и распределение нагрузки; наконец, третий уровень — материалы Учебного комитета при Святейшем Синоде как центрального распорядительного органа в сфере духовного образования. В силу уже упомянутого выше отсутствия специальных исследований по данной теме большинство материалов ранее не вводилось в научный оборот.

Нормативно-правовое регулирование материальных аспектов деятельности духовных училищ в целом и оплаты труда педагогов в частности преимущественно сосредоточено на общецерковном и общегосударственном уровне. Лишь отдельные аспекты материального стимулирования учителей находились в компетенции училищных и семинарских правлений, а также окружных съездов духовенства, решения которых подлежали утверждению со стороны правящего архиерея. В качестве источника для рассмотрения конкретных практик применения норм и методов материального обеспечения педагогов нами избрана Вологодская епархия — одна из крупнейших на территории в Европейской части России. К 1867 году на территории епархии сложилась сеть духовно-образовательных учреждений, состоявшая из Вологодской духовной семинарии и духовных училищ в Вологде, Вельске, Тотьме, Никольске, Великом Устюге и Яренске. Епархия интересна и тем, что ее северо-восточные уезды (Яренский и Усть-Сысольский) в 1886 году были отнесены к «привилегированным территориям», то есть районам с льготными условиями труда государственных служащих (и преподавателей духовных школ в том числе).

Вопрос о значительном увеличении финансирования духовных училищ встал уже на первоначальном этапе их реформирования. При формировании штатов духовных училищ в 1808 году Вологодская епархия была отнесена (единственная в Московском учебном округе) к первому разряду. На этом основании штат училища должен был состоять из пяти человек: ректора и четырех учителей (по два для низшего и высшего классов). Годовой оклад ректо-

ра училища устанавливался в размере 300 руб., учителя высшего класса — 250 руб., учителя низшего класса — 200 руб. Дополнительно на содержание дома училища, прислугу и прочие расходы выделялось 300 руб. в год. Таким образом, общий годовой бюджет училища перворазрядной епархии определялся в 1500 руб. В епархиях второго разряда он составлял 1200 руб., в епархиях третьего разряда — 950 руб.⁶ Для сравнения отметим, что на содержание Устюжского училища, существовавшего до преобразований по новому уставу, в 1814 году было потрачено всего 366 руб., что почти в пять раз меньше, чем предполагалось по новым штатам⁷.

Постепенно происходило некоторое «уравнивание» финансирования училищ, отнесенных к разным разрядам. Например, в 1820 году при введении новых штатов были значительно повышены оклады учителей (в высшем отделении духовного училища — 450 руб., в низшем — 400 руб.)⁸, но одновременно отменена выплата квартирных пособий для преподавателей духовных училищ Вологодской епархии (для ряда других епархий Московского учебного округа они были сохранены).

Устав 1867 года установил еженедельную нагрузку преподавателей духовных училищ в размере 12 уроков; этой нагрузке соответствовало жалование в 420 руб. в год, каждый дополнительный еженедельный урок оценивался в 20 руб. годового жалования. Епархиальному духовенству предоставлялось право увеличивать жалование учителей из местных средств. Также к компетенции съездов духовенства относился вопрос о жалованье учителей приготовительных и параллельных классов духовных училищ. Принимая решение об открытии приготовительного класса, депутаты должны были заложить в смету соответствующие расходы. Как правило, размер жалования учителя приготовительного класса приравнивался к денежному содержанию других учителей. Так, из сметы расходов Усть-Сысольского духовного училища за 1885 год

⁶ См.: Доклад Комитета о усовершенствовании духовных училищ, и начертание правил о образовании сих училищ и содержании духовенства при церквях служащего, с приложением имянных высочайших указов по сему предмету последовавших. СПб., 1808. С. 116.

⁷ См.: Дело с экономическими отчетами Академии, семинарии и училищ Московского округа за 1814 г. // ОР РГБ. Ф. 172. К. 91. № 7. Л. 42—45.

⁸ См.: Его императорскому величеству Комиссии духовных училищ доклад [об изменениях в штатах духовных училищ. Утвержден 22 мая 1820 г.]. [Б/м], 1820. С. 8.

видно, что жалование учителя приготовительного класса составляло 420 руб. в год⁹. Для сравнения, жалование преподавателя семинарии было установлено в размере 700 руб. в год, а после выслуги 5 лет повышалось до 900 руб. Отметим, что оклад преподавателей духовных семинарий и училищ был несколько ниже, чем оклад учителей гимназий и прогимназий, при этом объем и характер их труда во многом совпадали. Для духовных училищ такое положение дел видится вполне логичным, поскольку основную массу преподавателей на момент реформы 1867 года составляли лица, имевшие лишь семинарское (то есть среднее) образование.

Тенденция к привлечению на преподавательские места в духовные училища лиц с высшим образованием, характерная для политики Синода середины 1870-х годов, потребовала увеличения преподавательских окладов. Для этого пришлось повысить сбор с приходов на содержание духовных школ с 21 до 25%¹⁰. Но даже с учетом повышения уровень доходов светских и церковных педагогов не уравнился. Говорить о выравнивании доходов можно только применительно к концу XIX века, когда в 1894 году были повышены оклады педагогов и возросла оплата за уроки, даваемые сверх установленной недельной нормы¹¹.

В 1913 году состоялось значительное (и последнее в истории Российской империи) увеличение жалования педагогов на духовно-учебной службе. «Базовое» жалование для педагогов духовных училищ с высшим образованием устанавливалось в 900 руб. в год, а для учителей с семинарским образованием — 750 руб. в год. При этом за 5, 10, 15 и 20 лет службы устанавливалась надбавка по 400 и 200 руб. соответственно. Таким образом, максимальное жалование педагога с высшим образованием и 20-летним опытом преподавания могло достичь 2500 руб., со средним образованием — 1550 руб. в год. Одновременно с этим повышалась и стоимость дополнительного годового урока (сверхустановленной нормы в 12 еженедельных уроков) до 75 и 60 руб. соответственно, дан-

⁹ См.: Генеральный финансовый отчет // НАРК. Ф. 193. Оп. 1. Д. 104. Л. 17.

¹⁰ См.: По поводу возвышения окладов содержания и пенсий за духовно-учебную службу // Прибавление к Церковным ведомостям. 1894. № 34. С. 1169.

¹¹ См.: О возвышении окладов содержания и пенсий служащим в духовно-учебных заведениях (высочайшее повеление) // Церковные ведомости. 1894. № 34. С. 295–296.

ная выплата от выслуги лет не зависела. В отличие от предшествующей системы, где дополнительные уроки оплачивались значительно ниже, чем основные, новый порядок практически уравнил основную и «сверхштатную» нагрузку¹².

В некоторых случаях Синод практиковал введение доплат преподавателям отдельных предметов. Так, в 1893 году была введена доплата преподавателям русского языка старших классов духовных училищ за проверку и исправление ученических конспектов (проверку тетрадей), осуществлялась она из местных средств. Причиной такой доплаты было недостаточное число уроков и, как следствие, меньшее жалование учителей русского языка в сравнении с другими педагогами. Применение этой нормы породило любопытный конфликт. В результате преподавательской вакансии по русскому языку в Никольском духовном училище уроки по этому предмету были распределены между двумя педагогами и помощником смотрителя училища. Окружной съезд духовенства выплатить надбавку за проверку тетрадей отказался, ссылаясь на то обстоятельство, что преподаватели и так имеют достаточное жалование, а надбавка положена только тем, кто преподает менее 12 уроков в неделю, после чего педагоги направили жалобу в Учебный комитет. Последний встал на сторону съезда, указав на компенсационный характер доплаты, более того, «поставил на вид» помощнику смотрителя незаконность совмещения административной и преподавательской службы¹³.

Получаемые преподавателями духовных училищ середины XIX — начала XX века доходы позволяли вести вполне комфортный образ жизни, обеспечивать все базовые потребности, снимать или даже приобретать собственное жилье. Так, например, в 1865 году преподаватель Никольского духовного училища Иван Стефанович Кубасов приобрел за 200 руб. (менее половины

¹² См.: Закон о некоторых изменениях узаконений, действующих в отношении православных семинарий и училищ, одобренный Государственной Думой и Государственным Советом и высочайше утвержденный 12-го июля 1913 года. Киев, 1913. С. 4—5.

¹³ См.: Дело о выплате жалования временно-исполняющему обязанности учителя русского языка, помощнику смотрителя Никольского духовного училища Владимиру Великотному и возвращении денежной суммы учителю русского языка Великоустюгского духовного училища Александру Баженову ошибочно удержанной с его жалования // ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 2318. Л. 1—2об.

годового жалованья) деревянный дом со служебными постройками и земельным участком площадью около 1800 квадратных метров в городе Никольске¹⁴. Аналогичный по размерам дом в Вологде был приобретен в 1866 году учителем Вологодского духовного училища Александром Суровцевым за 300 руб.¹⁵

Наиболее удобным способом получения дополнительного дохода для педагогов духовных училищ было совмещение должностей внутри одной духовной школы. Такие возможности появлялись нечасто и в некоторых случаях вызывали конкуренцию между преподавателями. В 1888 году в Тотемском духовном училище открылась вакансия учителя чистописания для первого и второго классов. На вакансию было подано сразу два прошения: от учителя русского языка Викторина Глушицкого и учителя арифметики и географии Константина Андропова. Правление оставило решение этого вопроса на усмотрение правящего архиерея, а он в свою очередь — на рассмотрение семинарского правления. В итоге семинарское правление сделало выбор в пользу педагога с наименьшим числом недельных уроков (у Глушицкого — 10, у Андропова — 17). Таким образом, приоритет был отдан учителю с наименьшим жалованьем и наименьшей недельной нагрузкой¹⁶. Такой подход имел и социальный, и педагогический смысл, то есть позволял выравнивать материальное положение педагогов и не определять для них чрезмерную нагрузку, что могло сказаться на качестве преподавания.

В случаях возникновения конкуренции между учителями училища и внешними соискателями «освободившихся» уроков училищные правления отдавали предпочтение уже служащим педагогам. Так, в 1886 году правление Усть-Сысольского духовного училища приняло решение о распределении вакантных уроков по церковному пению между учителем греческого языка Василием Городецким и учителем приготовительного класса Евлогием Вишерским, при

¹⁴ См.: Дело о совершении купчей крепости коллежским асессором Платоном Тимофеевичем Черняевым на дом, проданный учителю Никольского духовного уездного училища Ивану Стефановичу Кубасову // ГАВО. Ф. 178. Оп. 2. Д. 634. Л. 1–1об.

¹⁵ См.: Книга для записи актов, совершенных крепостным порядком на недвижимые имущества // ГАВО. Ф. 178. Оп. 8. Д. 1189. Л. 46об. — 48.

¹⁶ См.: Дело о замещении вакантной должности учителя чистописания в Тотемском духовном училище // ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 1301. Л. 1–5.

этом «внешнему» кандидату, священнику Константину Головкову, было отказано. Обиженный кандидат подал жалобу на имя правящего архиерея, но получил отказ, так как распределение уроков было проведено «закрытой баллотировкой в училище»¹⁷. В условиях ограниченных доходов преподавателей училищные правления вполне целенаправленно оставляли вакантные уроки за своими педагогами, тем самым обеспечивая для них дополнительное жалование.

Еще один вариант совмещения — проведение уроков за преподавателей, длительное время отсутствовавших в училище по болезни. До реформы 1867 года согласование такого совмещения было крайне затруднительным. Так, например, по указу Синода от 1866 года в случае замещения выбывшего смотрителя или преподавателя духовного училища другим педагогом для выплаты ему дополнительного жалования требовалось согласие Академического правления¹⁸. Данная норма была упразднена в 1867 году в связи с ликвидацией духовно-учебных округов. Однако процедура согласования подобных выплат сохранилась, но теперь уже путем визирования правящим архиереем по представлению семинарского или училищного правления. Для принятия решения о замещении педагога требовалось предоставление медицинских документов. Так, например, в 1900 году правление Усть-Сысольского училища ходатайствовало перед правящим архиереем о предоставлении преподавателю латинского языка Петру Виноградову, «страдающему сильнейшим нервным расстройством, сопровождающимся слуховыми и зрительными галлюцинациями», длительного отпуска для поездки на лечение в Москву с перераспределением его уроков между двумя другими педагогами училища¹⁹.

Нередко преподаватели духовных училищ совмещали педагогическую и административную службу в духовной школе. Наиболее

¹⁷ Протоколы заседания Усть-Сысольского духовного правления // НАРК. Ф. 193. Оп. 1. Д. 100. Л. 23–24.

¹⁸ См.: Указ Св. Синода о выплате вознаграждения лицам, временно исполняющим обязанности выбывших начальников и наставников духовных учебных заведений. Копия // ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 2. Д. 1208. Л. 2.

¹⁹ См.: Протоколы заседания Усть-Сысольского духовного правления // НАРК. Ф. 193. Оп. 1. Д. 168. Л. 18, 20.

распространенным вариантом совмещения была должность делопроизводителя училища. Сразу после введения Устава 1867 года по причине финансовой необеспеченности эта должность часто исполнялась безвозмездно, но к концу века делопроизводители повсеместно получали жалование. Подобного рода совмещения вызывали некоторые административные коллизии, прежде всего это касалось предоставления преподавателям отпусков. По сложившейся практике педагоги могли испрашивать отпуск на период летних каникул, то есть со дня завершения экзаменов по их предмету, при этом обязанности делопроизводителя необходимо было выполнять и в каникулярное время. В результате педагоги нередко обращались через училищные правления к правящим архиереям с просьбой о временном увольнении от должности делопроизводителя на летний период. В качестве примера можно привести прошение учителя греческого языка Усть-Сысольского духовного училища Константина Ильича Беневоленского, поданное им в 1900 году. Как правило, такого рода прошения находили отражение в материалах училищного правления и послужных списках преподавателей²⁰.

Значительно сложнее обстояли дела с внешним совмещением обязанностей преподавателей духовных училищ. Изначальный смысл уставов духовных училищ исходил из того, что преподавание должно быть основным и желательно единственным родом занятий педагога. Однако практика реализации уставов привела к тому, что многие преподаватели совмещали духовно-учебную службу с другими обязанностями. Прежде всего, этот вопрос был актуален для лиц в священном сане. Их положение в Церкви предполагало принадлежность к приходу и несение богослужебных послушаний. Вопрос урегулирования богослужебной и учебной занятости на практике вызывал немалые сложности. В условиях дефицита преподавательских кадров училищные правления часто шли на такое совмещение, при этом семинарские правления нередко выступали резко против. Так, при ревизии Яренского духовного училища преподаватель Вологодской семинарии Алексей Хергозерский настоятельно рекомендовал священникам Василию Тарабукину и Иоанну Пономаревскому оставить службу при соборе «как отвлека-

²⁰ См.: Протоколы заседания Усть-Сысольского духовного правления... Л. 17–19.

ющую их от должного выполнения обязанностей преподавателей»²¹. Училищное правление потребовало от преподавателей сделать выбор в пользу одного рода службы. Любопытно, что первый из них выбрал училищную службу, а второй — приходскую. Данный пример ярко показывает, что оба варианта поприща имели свои заметные положительные и отрицательные стороны и выбор конкретного пути во многом зависел от личных качеств учителей.

В редких случаях преподаватели духовных училищ предпринимали попытки получения дохода за пределами образовательной сферы. В 1886 году преподаватель Усть-Сысольского духовного училища Василий Городецкий принял на себя обязанности агента страхового общества «Россия»²². Отметим, что он сделал это только с разрешения училищного правления и правящего архиерея. Подобного рода деятельность была запрещена для государственных служащих, но духовно-учебная служба не могла в полной мере приравняться к государственной, вследствие чего такое совмещение обязанностей с точки зрения законодательства виделось вполне допустимым.

Подводя итоги, отметим, что в рамках реформирования системы начального духовного образования во второй половине XIX — начале XX века государство и Церковь прилагали значительные усилия для обеспечения достойного уровня жалования педагогов духовных училищ. При этом на протяжении большей части исследуемого периода уровень доходов педагогов на духовно-учебной службе был незначительно ниже, чем аналогичные жалования в светских учебных заведениях. Основной тенденцией в синодальном регулировании размера жалования учителей следует считать стремление к выравниванию доходов педагогов, прежде всего путем дополнительных выплат тем учителям, которые в силу особенностей учебного плана не имели возможности преподавать установленное законом штатное число уроков. Перераспределение возникавшей в училищах дополнительной педагогической нагрузки также во многом определялось стремлением к выравниванию жалования и числа преподаваемых уроков. При этом

²¹ Журнал правления училища // НАРК. Ф. 194. Оп. 1. Д. 20. Л. 91об.

²² См.: Протоколы заседания Усть-Сысольского духовного правления... Д. 100. Л. 33—34.

попытки педагогов к получению дополнительного дохода за пределами духовно-учебной службы строго контролировалось и нередко ограничивалось.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1900 год. СПб.: Синодальная типография, 1903. 387 с.
2. Генеральный финансовый отчет // Национальный архив Республики Коми (НАРК). Ф. 193. Оп. 1. Д. 104.
3. Дело о выплате жалования временно-исполняющему обязанности учителя русского языка, помощнику смотрителя Никольского духовного училища Владимиру Великотному и возвращении денежной суммы учителю русского языка Великоустюгского духовного училища Александру Баженову ошибочно удержанной с его жалования // Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 466. Оп. 1. Д. 2318.
4. Дело о замещении вакантной должности учителя чистописания в Тотемском духовном училище // Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 466. Оп. 1. Д. 1301.
5. Дело о совершении купчей крепости коллежским асессором Платоном Тимофеевичем Черняевым на дом, проданный учителю Никольского духовного уездного училища Ивану Стефановичу Кубасову // Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 178. Оп. 2. Д. 634.
6. Дело с экономическими отчетами Академии, семинарии и училищ Московского округа за 1814 г. // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 172. К. 91. № 7.
7. Доклад Комитета о усовершенствовании духовных училищ, и начертание правил о образовании сих училищ и содержании духовенства при церквях служащего, с приложением именных высочайших указов по сему предмету последовавших. СПб.: тип. при Святейшем Правительствующем Синоде, 1808. 116 с.
8. Его императорскому величеству Комиссии духовных училищ доклад [об изменениях в штатах духовных училищ. Утвержден 22 мая 1820 г.]. [Б/м], 1820. 20 с.
9. Журнал правления училища // Национальный архив Республики Коми (НАРК). Ф. 194. Оп. 1. Д. 20.
10. Закон о некоторых изменениях узаконений, действующих в отношении православных семинарий и училищ, одобренный Государствен-

- ною Думою и Государственным Советом и высочайше утвержденный 12-го июля 1913 года. Киев: В. Пестряков, 1913. 12 с.
11. Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1840 год. СПб.: Синодальная типография, 1841. 114 с.
 12. Карпук Д.А. Материальное положение профессоров духовных академий во второй половине XIX — начале XX вв. (на примере Санкт-Петербургской духовной академии) // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития. Материалы Международной научной конференции, Минск, 2 ноября 2016 г. Минск: Минская духовная академия, 2017. С. 193—199.
 13. Книга для записи актов, совершенных крепостным порядком на недвижимые имения // Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 178. Оп. 8. Д. 1189.
 14. Короткевич Р.М. Об источниках материального обеспечения духовных школ Московской епархии в конце XVIII в. // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2012. № 6 (86). С. 101—115.
 15. О возвышении окладов содержания и пенсий служащим в духовно-учебных заведениях (высочайшее повеление) // Церковные ведомости. 1894. № 34. С. 295—296.
 16. Острога В.М. Социально-правовой статус учителей духовных семинарий и училищ Беларуси во второй половине XIX — начале XX в. // Труды БГТУ. 2018. Серия 6. № 1. С. 26—30.
 17. По поводу возвышения окладов содержания и пенсий за духовно-учебную службу // Прибавление к Церковным ведомостям. 1894. № 34. С. 1167—1172.
 18. Протоколы заседания Усть-Сысольского духовного правления // Национальный архив Республики Коми (НАРК). Ф. 193. Оп. 1. Д. 100.
 19. Протоколы заседания Усть-Сысольского духовного правления // Национальный архив Республики Коми (НАРК). Ф. 193. Оп. 1. Д. 168.
 20. Указ Св. Синода о выплате вознаграждения лицам, временно исполняющим обязанности выбывших начальников и наставников духовных учебных заведений. Копия // Центральный государственной архив г. Москвы (ЦГА Москвы). Ф. 229. Оп. 2. Д. 1208.

*Статья поступила в редакцию 08.04.2026,
одобрена после рецензирования 20.04.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 271.2-75(470.12)[18/19]

For citation:

Krasikov A. Material'noye obespecheniye pedagogov dukhovnykh uchilishch vo vtoroy polovine XIX — nachale XX veka (na materiale Vologodskoy yeparkhii) [Financial support for theological schools' teachers in the second half of the 19th — early 20th centuries (by the example on the Vologda Diocese)] // Trudy Saratovskoy Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 141–155.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_141

Alexey Krasikov,

Vice-Rector for Scientific and Methodological Work,
Senior Lecturer of the Department of

Church-Historical Disciplines,
Vologda Theological Seminary,

2, Monastyrskaya str.,

Vologda, 160901, Russian Federation,

Postgraduate student,

Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities,

6/1 Likhov pereulok, Moscow, 127051,

Russian Federation

Istoriik-vologda@yandex.ru

ORCID: 0009-0008-5914-6617

Financial Support for Teachers of Theological Schools in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries (Based on the Example of the Vologda Diocese)

A. KRASIKOV

Abstract: The formation and the subsequent reform of the primary religious education system in the Russian Empire required the involvement of a significant number of teachers with specialized theological education and sufficient methodological skills to ensure the educational process at a high level. In addition to the professional training of teachers of theological schools it was necessary to solve the issue of their appropriate financial support. This article considers the methods and the mechanisms of providing material support for teachers of theological schools due to the charters of 1867 and 1884. The legislative regulation of this issue was of a national and ecclesiastical nature, but the materials from particular dioceses (in our case from the Vologda Diocese) are used to illustrate specific processes and phenomena. The methodological basis of the research includes the principles of objectivity, historicism, also historical-comparative and historical-genetic methods. The source base mainly consists of previously unpublished archival materials from central and regional archival repositories.

Keywords: theological education, theological college, teachers' salaries, privileged localities, financial support, social status.

REFERENCES

1. Karpuk D.A. (2017) "Materialnoe polozhenie professorov duxovnykh akademiy vo vtoroy polovine XIX — nachale XX vv. (na primere Sankt-Peterburgskoy duxovnoy akademii)" [The financial situation of professors of theological academies in the second half of the 19th — early 20th centuries (using the example of the St. Petersburg Theological Academy)]. In: "Cerkovnaya nauka v nachale tretogo tysyacheletiya: aktualnye problemy i perspektivy razvitiya. Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, Minsk, 2 noyabrya 2016 g" [Church Science at the Beginning of the Third Millennium: Current Issues and Development Prospects. Proceedings of the International Scientific Conference, Minsk, November 2, 2016.]. Minsk. pp. 193–199. (In Russian).
2. Korotkevich R.M. (2012) "Ob istochnikakh material'nogo obespecheniya dukhovnykh shkol Moskovskoy yeparkhii v kontse XVIII v." [On the Sources of Financial Support for Theological Schools of the Moscow Diocese at the End of the 18th Century]. In: "Vestnik Rossiyskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. Seriya: Literaturovedeniye. YAzykoznaniiye. Kul'turologiya" [Bulletin of the Russian State Humanitarian University. Series: Literary Criticism. Linguistics. Cultural Studies]. No. 6 (86). pp. 101–115. (In Russian).
3. Ostroga V.M. (2018) "Sotsial'no-pravovoy status uchiteley dukhovnykh seminariy i uchilishch Belarusi vo vtoroy polovine XIX — nachale XX v." [The Social and Legal Status of Teachers in Theological Seminaries and Colleges of Belarus in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries]. In: "Trudy Belarusskogo gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta" [Transactions of the Belarusian State Technological University]. Series 6. No. 1. pp. 26–30. (In Russian).

*The article was submitted 08.04.2026,
approved after reviewing 20.04.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Научная статья

УДК 272+342.532(470+571)[1907/1912]

Для цитирования:

Бурляев И.Н. Католическая социальная доктрина и парламентская стратегия Польского коло во II и III созывах Государственной Думы Российской империи // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 156–174.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_156

Бурляев Илья Николаевич,

аспирант

Сретенской духовной академии,
Российская Федерация, 107031, г. Москва,
ул. Большая Лубянка, 19, стр. 3
inburlyayev@mail.ru
ORCID: 0009-0007-1927-3964

Католическая социальная доктрина и парламентская стратегия Польского коло во II и III созывах Государственной Думы Российской империи

И.Н. БУРЛЯЕВ

Аннотация: Статья рассматривает влияние католической социальной доктрины на формирование парламентской стратегии Польского коло во II и III созывах Государственной Думы Российской империи. На основе анализа стенографических отчетов, церковной публицистики и энциклик Льва XIII показано, как принципы католического учения — солидарность, субсидиарность и общее благо — определяли поведение польских депутатов, придавая их политике богословско-нравственную направленность. Выявлено, что фракция выступала как модель католического парламентаризма, где закон рассматривался не как инструмент власти, а как форма служения справедливости. Особое внимание уделено позиции Польского коло в ходе обсуждения Холмского вопроса 1912 года, когда религиозные аргументы стали средством политического сопротивления. Сделан вывод о значении фракции для становления этической традиции христианской политики в позднеимперской России.

Ключевые слова: Польское коло, католическая социальная доктрина, Холмский вопрос, социальное учение Церкви.

Исследование парламентской деятельности католических фракций в составе Государственной Думы Российской империи открывает направление, которое до недавнего времени оставалось на периферии

как исторических, так и богословских исследований. Внимание к этому сюжету позволяет выявить механизм, через который религиозная идентичность становилась не просто культурным фоном, но источником политического действия, формирующим устойчивые модели поведения национальных фракций. Католические депутаты, действовавшие в условиях политической модернизации и административных ограничений, привнесли в думское пространство специфическую форму нормативной аргументации, основанную на соединении богословских категорий, правовых принципов и коллективной памяти польского общества.

Среди различных парламентских групп, представлявших национальные и конфессиональные интересы, особое место занимает Польское коло — неформальная, но высокоорганизованная фракция, объединявшая польских депутатов католического исповедания во II и III созывах. В условиях, когда Государственная Дума становилась ареной открытого соперничества политических партий, региональных лобби и профессиональных объединений, Польское коло выделялось способностью трансформировать религиозно-национальную солидарность в устойчивую парламентскую стратегию. Эта группа обладала внутренней дисциплиной, продуманной структурой и общей мировоззренческой платформой, что позволяло ей выступать не как набор индивидуальных голосов, а как коллективный субъект политической жизни.

В отличие от светских национальных объединений, опиравшихся преимущественно на идеи автономии, гражданского равноправия или политического федерализма, Польское коло использовало интеллектуальный ресурс католической социальной доктрины, которая с конца XIX века становилась важнейшим элементом европейской политической мысли. Опора на энциклики *Rerum Novarum* и *Graves de communi re*, на понятия солидарности, subsidiarности и общего блага придавала парламентской практике фракции нравственную глубину и богословское измерение, позволяло формировать аргументацию, выходящую за рамки узкого национального интереса. Для польских депутатов закон рассматривался не как инструмент политического давления, а как форма служения справедливости, призванная обеспечивать гармонию между правами личности, общественным порядком и религиозной традицией.

Такой подход позволял Польскому колу сочетать защиту польских интересов с использованием универсального морального языка, воспринимаемого в имперском парламенте как легитимный. Его представители выступали не только как носители польской национальной программы, но и как интерпретаторы католической этики в публичной политике, что делало вклад фракции значимым для понимания механизма интеграции религиозных идей в правовую систему поздней имперской России и формировало основу для дальнейшего становления христианско-демократических подходов в Восточной Европе.

Конец XIX — начало XX века в католическом мире ознаменовались формированием новой теории общественного учения Церкви, в центре которой находилась идея гармонии между трудом, собственностью и моральным долгом. Энциклика Льва XIII *Regum Novarum* стала основанием, на котором католические политики выстраивали «собственное понимание общественного служения»¹. Для польского общества, переживавшего утрату государственности и пребывавшего под властью трех империй, эти идеи приобрели особое значение: они соединяли «социальную солидарность с верностью религиозной традиции»².

Во II и III созывах Думы Польское коло стало выразителем синтеза национального и религиозного самосознания. Польское коло представляло альтернативный тип политического поведения, опирающийся на религиозную автономию и правовую аргументацию. Его стратегия — сочетание независимости от общероссийских партий и приверженности католической доктрине — позволила фракции не раствориться в политической среде, а выработать собственную форму участия в государственной жизни.

Цель настоящей статьи — раскрыть влияние католической социальной доктрины на формирование парламентской стратегии Польского кола во II и III созывах Государственной Думы Российской империи. Анализ данного опыта позволяет проследить, каким образом католическая традиция, сохраняя теологическую целостность, могла интегрироваться в систему имперского парламентаризма, придавая

¹ Иванов А.А. Правые в русском парламенте: от кризиса к краху (1914–1917). М.; СПб., 2013. С. 75.

² Бовуа Д. Гордиев узел Российской империи. Власть, шляхта и народ на Правобережной Украине (1793–1914). М., 2011. С. 220.

ей этическое измерение и формируя новую модель религиозного участия в политике.

Лишенное собственной государственности и существовавшее в условиях тройного раздела, польское общество рассматривало социальное учение Католической Церкви как один из немногих устойчивых ресурсов коллективного самосохранения. Католицизм в этих условиях выступал не только религиозным символом, но и структурой, поддерживавшей целостность национального организма: приходские сети обеспечивали элементарную социальную инфраструктуру, монашеские ордена формировали пространство образования и профессиональной подготовки, а католическая пресса поддерживала каналы обмена идеями между разрозненными польскими территориями. Социальная доктрина Церкви, начиная с энциклики *Regum Novarum*, воспринималась польскими элитами и католическим духовенством как нормативная опора, способная придать политическому действию моральную форму и связать вопросы экономической справедливости с задачами сохранения культурной автономии.

В условиях систематической русификационной политики, ограничений католических образовательных учреждений и административного давления на церковные структуры католическая доктрина выполняла функцию своеобразной «внутренней конституции», позволяя польскому обществу артикулировать свои притязания не в форме политического протеста, а через апелляцию к универсальным принципам христианской этики. Именно в этом сочетании религиозного и национального начал формировался уникальный тип духовного сопротивления, в котором память о прежней государственности соединялась с опытом жизни под имперской администрацией. В отличие от светских национальных программ, которые могли трактоваться властями как политически опасные, позиция, опирающаяся на социальное учение Церкви, позволяла польским политикам и церковным представителям легитимировать свои требования в рамках допустимого юридического поля, не отказываясь при этом от стратегической цели сохранения культурной автономии.

Католицизм в этих условиях утратил черты лишь конфессиональной принадлежности и превратился в язык, на котором польская нация выражала свои представления о справедливости, исторической преемственности и праве на самоопределение. Понятия общего

блага, достоинства личности, солидарности и защиты малых сообществ, разработанные в папских документах, стали не отвлеченными богословскими категориями, а рабочими инструментами политического дискурса. Через обращение к ним польские депутаты могли формулировать свои аргументы в терминах, обладавших моральной универсальностью и не сводимых к узконациональным притязаниям. Именно поэтому католическое учение стало не только идеологическим ресурсом, но и способом адаптации национальных требований к правовым рамкам империи, обеспечивая возможность артикулировать коллективные интересы, не вступая в прямой конфликт с законодательными нормами Российской империи.

Польское коло восприняло эти идеи не декларативно, а институционально. Внутренняя структура фракции, основанная на дисциплине, соборности и солидарности, воспроизводила «принципы католической социальной этики»³. Организационные решения принимались коллегиально, приоритет отдавался единству позиции, а публичные выступления рассматривались как форма морального свидетельства. Польское коло было одним из наиболее организованных и влиятельных депутатских формирований по национально-территориальному принципу.

В идейной ориентации фракции центральное место занимали категории общего блага (*bien commun*) и субсидиарности⁴ — ключевые для католической мысли рубежа веков. Первая из них определяла цель политики как согласование интересов личности и общества в свете нравственного закона; вторая утверждала необходимость уважения к автономии малых сообществ — семьи, приходской общины, профессионального союза. Переноса эти принципы в парламентскую практику, польские депутаты стремились придать законодательной деятельности моральную направленность. Для них парламент был не ареной компромиссов, а пространством нравственной ответственности, где решение должно соотноситься с представлением о справедливости, основанной на христианском учении.

³ Алескеров Ф.Т., Кравченко А.С. Распределение влияния фракций в Государственных думах Российской империи, 1905–1917 гг. М., 2005. С. 15.

⁴ См.: Тимиряев Д.О. Политическая борьба в Российской империи на страницах отечественной консервативной и либеральной публицистики в конце XIX — начале XX вв. Польский вопрос. М., 2019. С. 65.

Даже в вопросах аграрной реформы, где пересекались экономические и национальные интересы, риторика фракции оставалась морально ориентированной: защита собственности рассматривалась как защита человеческого достоинства, а идея трудового участия — как выражение обязанности перед общим благом.

Фракция имела четко очерченную организационную структуру: председатель (в разные годы — Л. Дымша, затем В. Грабский)⁵, президиум и постоянный секретариат, ответственный за координацию законодательных инициатив и контакты с другими фракциями. Внутренняя дисциплина строилась на принципе морального единства, а не формального подчинения. Каждый депутат сохранял автономию в оценке конкретных законопроектов, но при голосовании следовал решению большинства. Эта особенность отражала католическое представление о субсидиарности — гармонии между личной ответственностью и соборной волей.

На идейном уровне Польское коло исходило из трех взаимосвязанных принципов. Первый — национальное представительство, подразумевавшее защиту прав польского народа в составе империи без открытой конфронтации с государством. Второй — конфессиональная солидарность, опиравшаяся на католическую социальную доктрину и выражавшая стремление сохранить религиозную идентичность как основу общественной морали. Третий — этический парламентаризм, при котором политическая деятельность осмыслялась как форма служения общему благу, а не как борьба за власть.

Во II Думе Польское коло заняло позицию умеренного конструктивизма. Оно дистанцировалось от революционных групп, но также избегало полной зависимости от правых националистов. Свою миссию депутаты понимали как посредничество между польским обществом и имперским правительством, стремясь к постепенному расширению прав католического населения через законные парламентские механизмы. В речи Л. Дымши 1907 года звучала характерная формула: «Мы защищаем не власть и не протест, а достоинство закона, которому должны быть подчинены и сильные, и слабые»⁶.

⁵ См.: Верт П. Православие, инославие, иноверие. Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М., 2012. С. 210.

⁶ Государственная Дума. Стенографический отчет. 1911 год. Третий созыв. Сессия пятая. Ч. 1. Заседания 1—41 (15 окт. — 10 дек. 1911 г.). СПб., 1911. С. 1233.

В III Государственной Думе (1907—1912 годы) организационная структура Польского кола сохранила свою предшествующую конфигурацию, однако политическая линия фракции обрела заметную системность и интеллектуальную завершенность. Новые условия парламентской жизни, определенные изменением избирательного закона 3 июня 1907 года, существенно сократили представительство национальных окраин и тем самым сместили баланс сил внутри Думы. Для польских депутатов это означало необходимость пересмотра прежней модели поведения, основанной на тактических коалициях и ситуативных союзах, которые во II Думе демонстрировали свою эффективность. Сокращение польского присутствия придало их стратегии более принципиальный характер и заставило фракцию переосмыслить свое место в архитектуре имперского парламентаризма.

Польские депутаты пришли к выводу, что прежняя тактика маневрирования, ориентированная на гибкое взаимодействие с центристскими и умеренно-либеральными фракциями, при новой расстановке сил стала неэффективной. Именно поэтому фракция перешла к стратегии «принципиальной автономии», предполагающей отказ от долговременных соглашений и опору на самостоятельное принятие решений. Эта модель поведения имела не только политические, но и богословско-нравственные основания: придерживаясь принципов католической социальной доктрины, польские депутаты стремились не допустить участия в инициативах, которые могли бы противоречить представлению о справедливости, достоинстве личности и естественных правах религиозных общин. Такая установка усиливала внутреннюю консолидацию кола и формировала у его членов ощущение моральной ответственности за каждое парламентское решение.

Политическая позиция фракции получила обозначение «политики свободных рук» — концепции, исходившей из необходимости сохранять независимость от крупных думских блоков и избегать включения в партийные конфигурации, способные размывать конфессионально-национальную идентичность польских депутатов. Эта линия поведения проявлялась в том, что Польское коло вступало в кооперацию только по тем вопросам, которые совпадали с его программными целями: защитой католического образования, прав приходской сети, частной собственности, семейного законодательства и статусных прав

польских земель. В этой стратегии религиозно-нравственный аргумент становился не риторическим украшением, а методологическим основанием принятия решений, позволяя выстраивать политические позиции в логике христианской этики.

Практическая реализация политики автономии проявлялась в разнообразных формах. В ряде случаев Польское коло вступало в ситуативные союзы с депутатами от западных губерний или частью умеренно-консервативных фракций, когда вопросы касались защиты местного самоуправления, школьных программ или аграрных преобразований. Однако в других ситуациях фракция выстраивала открыто оппозиционную линию по отношению к большинству парламента, особенно когда законодательные инициативы затрагивали религиозное положение католиков, административный статус польских регионов или нарушали историко-правовые гарантии, на которые поляки ссылались в своей аргументации. Эта линия превратила коло в одну из наиболее самостоятельных групп позднеимперского парламента, способных выступать как в роли конструктивного партнера, так и в роли принципиального оппонента большинству Думы, если того требовала логика защищаемых ими ценностей.

Депутаты активно участвовали в обсуждении вопросов школьного образования, семейного права и статуса католических приходов, апеллируя к идее духовного равенства всех граждан империи. Понятия справедливость, милосердие, долг перед ближним нередко звучали в думских дебатах. Такая форма политического выражения сближала их с католической традицией «социального апостолата»⁷, где активность в общественной сфере рассматривалась как продолжение религиозного долга.

Фракция сознательно избегала участия в долговременных политических блоках и воздерживалась от формальных партийных союзов, поскольку понимала, что любое устойчивое коалиционное соглашение в условиях жесткой структурированности III Думы неминуемо привело бы к размыванию той религиозно-национальной идентичности, которая являлась фундаментом ее парламентской деятельности. Для Польского коло вопрос автономии был не только тактическим,

⁷ См.: Кодан С.В., Февралев С.А. Местное право национальных регионов в Российской империи (вторая половина XVII — начало XX в.). М., 2014. С. 122.

но и принципиально мировоззренческим: католическая социальная доктрина, на которую опирались депутаты, требовала уважения к самостоятельности малых общностей и не допускала подчинения религиозно мотивированной позиции партийной дисциплине, особенно если последняя могла вступить в противоречие с моральным законом и правами католического населения.

Именно поэтому польские депутаты действовали избирательно, отдавая предпочтение ситуативным альянсам по тем вопросам, где интересы католических верующих, приходов, образовательных учреждений и местных общин совпадали с инициативами умеренно-консервативных или либеральных фракций. Сотрудничество носило не инструментальный, а ценностный характер: оно возникало там, где присутствовало совпадение в понимании задач воспитания, защиты семьи, автономии религиозной общины или необходимости ограничения чрезмерного вмешательства государства в сферу духовной жизни. Такой подход позволял поддерживать гибкость парламентской линии и избегать вовлечения в конфликты, не затрагивавшие польских территорий и католической общины.

Тематика законодательных инициатив Польского коло ясно отражала приоритет духовно-культурных ценностей, которые определяли внутреннюю структуру фракции. Наиболее активное участие польские депутаты принимали в обсуждении школьной реформы, вопросов преподавания Закона Божия, статуса католических учебных заведений и регулирования приходского образования. Школа рассматривалась ими как пространство формирования нравственной личности, где государственное вмешательство должно быть минимальным. Католическое понимание семьи как первичной образовательной среды определяло их убежденность в том, что любое учебное заведение обязано уважать религиозные традиции и моральные нормы, передающиеся в домашнем воспитании.

Участие Польского коло в парламентских дебатах значительно выходило за пределы обсуждения административных регламентов. В речах Любомира Дымши и Владислава Грабского школьный вопрос трактовался как ключевая составляющая свободы совести, от которой зависело не только национальное развитие польского народа, но и сохранение его культурно-религиозной идентичности. Депутаты подчеркивали, что школа, лишенная морального основания, превращается

в инструмент идеологического давления, и что только обучение, сообразное духовным ценностям семьи, способно воспитывать гражданскую добродетель. Их выступления не были направлены на защиту корпоративных интересов католической общины; напротив, они опирались на христианское понимание воспитания как формирования ответственного члена общества, для которого религиозно-нравственная культура является основой гражданской зрелости.

Благодаря такому акценту на идеальных основаниях образования Польское коло стремилось включить богословско-этическую аргументацию в законодательные обсуждения, демонстрируя, что вопросы школы и воспитания имеют прямое отношение к устойчивости общественного строя. Тем самым польские депутаты превращали парламентскую трибуну в пространство, где католическая социальная мысль становилась инструментом не только политической защиты, но и конструирования нравственных критериев для всей государственной образовательной политики.

Значительное место занимали аграрные дискуссии, где польские депутаты выступали против принудительного перераспределения земель, отстаивая идею собственности как естественного права. Их аргументация опиралась на учение *Rerum Novarum*, в котором частная собственность рассматривается не как источник социального разрыва, а как условие ответственности человека за труд и семью. Подчеркивалось, что разрушение хозяйственной автономии крестьян под лозунгами равенства ведет не к социальной справедливости, а к моральной деградации. Подобная риторика придавала экономическим дебатам этическое измерение и вносила в думскую практику элемент богословского рассуждения.

Польские депутаты последовательно настаивали на том, что религиозные организации не должны рассматриваться исключительно как административные единицы, подлежащие контролю государства, поскольку их миссия носит нравственный характер и выходит за рамки публичного права. Эта позиция сближала их с католической концепцией «двух властей».

В отличие от большинства национальных фракций, апеллировавших преимущественно к политическим лозунгам, поляки строили свою позицию на нормах действующего законодательства и международных договоров. В дискуссиях они ссылались на Конституционную

хартию 1815 года, подтвержденную Венским конгрессом, где закреплялось признание католицизма как религии польского народа и гарантировались «определенные права церковных институтов»⁸.

Результаты такой стратегии были неоднозначны. Польское коло редко добивалось прямого принятия своих инициатив, однако сумело закрепить за собой репутацию самой дисциплинированной и интеллектуально подготовленной фракции. Его участники воспринимались как «совесть парламента», способная напоминать о духовных основаниях права даже в рамках светского законотворчества. Их постоянное обращение к моральной аргументации не вызывало раздражения у оппонентов, поскольку опиралось на ясную юридическую логику и корректность формы.

Проект создания Холмской губернии, выделявшей православные земли из состава Люблинской и Седлецкой губерний⁹, воспринимался польскими депутатами не как административное упорядочение, а как покушение на историческую и духовную целостность польских земель.

Депутаты последовательно утверждали, что отделение Холмщины означает прямое вмешательство государства в сферу религиозной принадлежности населения и в структуру традиционных католических приходов, тем самым нарушая моральные основания власти, которые, по их убеждению, должны опираться на уважение к исторически сложившимся общностям. Польские парламентарии подчеркивали, что административная реформа, представляемая как мера упорядочения губернского управления, фактически затрагивает глубинные вопросы идентичности: изменение границ, по их мнению, вело к насильственному перераспределению конфессионального состава населения и подрыву того культурного равновесия, которое веками удерживало местные общины в состоянии относительной стабильности. В своих выступлениях они ссылались на международно-правовые гарантии и на обязательства, вытекавшие из решений Венского конгресса, где признавалась историческая целостность польских земель и права Католической Церкви как института, обеспечивающего моральную преемственность польского общества.

⁸ Земцов Л.И., Найденова Е.А., Шевченко И.А. История России в конце XIX — начале XX века. 1907–1917 годы. Ч. 2. Липецк, 2020. С. 22.

⁹ См.: Нарезный А.И., Дмитриева Н.В. Российские западные национальные окраины во второй половине XIX в. Ч. 1. Ростов н/Д., 2018. С. 82.

Польские депутаты ясно понимали, что исход думской дискуссии во многом предрешен: проект выделения Холмской губернии пользовался устойчивой поддержкой правых и националистических фракций, для которых он символизировал защиту православного населения и укрепление имперского начала на западных окраинах. Более того, правительство рассматривало Холмский вопрос не просто как административный шаг, а как акт конфессионально-государственного значения, направленный на демонстрацию политической преемственности царской власти в деле охраны православия. В такой ситуации Польское коло осознавало, что его сопротивление будет иметь скорее морально-политический, чем практический результат, однако именно это придавало его позиции особую устойчивость: фракция стремилась не столько изменить решение, сколько зафиксировать свою интерпретацию происходящего как нарушения нравственной логики государственного управления.

Одним из сильнейших аспектов деятельности польской фракции стало налаживание устойчивой и многоуровневой обратной связи с католическими активистами, духовенством и общественными организациями в Царстве Польском. Благодаря регулярной переписке, отчетам о работе Думы, обращениям приходских советов и поддержке местных лидеров формировалась единая информационная сеть, которая позволяла депутатам учитывать настроения населения и использовать парламентскую трибуну для артикуляции коллективных опасений. Этот канал коммуникативного взаимодействия придавал позициям Польского коло авторитет народного голоса, превращая фракцию в посредника между польским обществом и имперскими институтами.

В выступлениях польских депутатов юридическая строгость аргументации сочеталась с интонациями пастырского обращения, что делало их риторику одновременно рациональной и глубоко эмоциональной. С одной стороны, они апеллировали к текстам законов, международным соглашениям, статистическим данным и историческим актам. С другой — использовали язык, характерный для католической социальной мысли, подчеркивая моральную ответственность власти перед совестью народа, необходимость уважения к духовным основам жизни общины и недопустимость инструментального обращения с религиозными чувствами ради политических целей. Такое

соединение правовой логики и пастырской тональности превращало их выступления в форму морального свидетельства, выходящую за пределы узкого парламентского спора.

Утверждалось, что истинное единство империи возможно только на основе доверия, а доверие невозможно без уважения к совести и религиозной идентичности. Такая аргументация выводила спор за пределы конкретного административного решения и придавала ему характер еkkлeзиoлoгичeскoгo кoнфликтa — столкновения двух представлений «о границах церковной миссии и государственности»¹⁰.

Для православной стороны Холмский проект символизировал защиту веры от латинского влияния и представлялся не просто административной мерой, а проявлением духовной ответственности государства за сохранение православного населения на западных окраинах империи. В правоконсервативной риторике проект интерпретировался как продолжение многовековой миссии «защиты единоверия», где изменение губернских границ рассматривалось как акт восстановления исторической справедливости и укрепления культурных основ российской государственности. Православные депутаты и их союзники подчеркивали, что Холмщина является пространством конфессионального столкновения, в котором государство обязано обеспечить преимущество «традиционной» для империи религии, а следовательно, и политическое влияние православного духовенства.

Для Польского коло, напротив, этот проект означал насильственную дезинтеграцию национального организма, разрушение исторически сложившихся связей между католическими приходами, ослабление культурной целостности польского населения и подрыв его правового статуса. В восприятии польских депутатов отделение Холмщины нарушало не только территориальную преемственность, но и символическую структуру польского мира, где каждая приходская сеть была элементом общего культурно-религиозного пространства. Они подчеркивали, что государственное вмешательство в конфессиональный состав региона фактически превращает административную реформу в инструмент национальной инженерии, направленной на ослабление польского влияния и искусственное изменение демографического баланса.

¹⁰ Чемакин А.А. Истоки русской национал-демократии. 1896—1914 годы. СПб., 2018. С. 344.

В этом противостоянии религия перестала быть лишь элементом коллективной идентичности и превратилась в полноценный язык политического выражения, через который каждая сторона артикулировала свои представления о справедливости, исторической памяти и будущем региона. Для российских правых фракций православие становилось критерием легитимности государственной власти и оправданием активной национальной политики. Для польских депутатов католицизм служил средством морального сопротивления, позволяющим оспаривать логику имперских решений, не выходя при этом за рамки легального политического процесса. Депутаты сознательно выстраивали дискурс, в рамках которого юридическая логика опиралась на богословские категории, превращая парламентскую трибуну «в пространство этического сопротивления»¹¹.

Завершение работы III Государственной Думы совпало с очевидным кризисом парламентаризма в Российской империи. Однако в деятельности Польского коло этот кризис не привел к идейной эрозии: напротив, он стал моментом внутреннего утверждения принципов, на которых строилась вся стратегия фракции. Опыт участия в законодательной жизни укрепил убеждение, что католическая социальная доктрина способна служить не только этической основой общественных движений, но и инструментом формирования политического мышления в условиях ограниченной свободы.

Главный результат деятельности фракции заключался в институционализации религиозных принципов в светской парламентской форме. Впервые в российской политической практике религиозное объединение сумело интегрировать католические ценности в механизм законодательного процесса, не превратившись при этом в клерикальную партию. Члены коло рассматривали участие в Думе как форму общественного служения, где вера и право дополняют друг друга, а моральная аргументация не исключает рациональности.

Фракция внесла в думскую культуру представление о политике как форме служения, что стало выражением католической концепции общественного долга. Для польских депутатов участие в парламенте имело значение свидетельства: каждый их шаг оценивался через

¹¹ Чемакин А.А. Русские национал-демократы в эпоху потрясений. 1914 — начало 1920-х годов. СПб., 2018. С. 414.

категорию моральной ответственности. Подобное восприятие политической деятельности как части религиозной миссии сформировало новый тип поведения в публичной сфере — соединяющий рациональность законодателя с аскетической сдержанностью духовного деятеля.

Богословское измерение этого опыта проявилось в утверждении трех ключевых категорий католической социальной мысли: достоинство личности, общего блага и субсидиарности. Первая определяла сам смысл представительства: депутат должен быть выразителем человеческого достоинства, а не интереса группы. Вторая задавала цель политической деятельности — согласование индивидуальных и общественных ценностей. Третья формировала горизонт взаимодействия между властью и обществом, утверждая приоритет малых сообществ и личной инициативы перед бюрократической централизацией.

Практическим следствием такой позиции стало превращение Польского кола в посредника между конфессиональной традицией и правовым полем империи. На более широком уровне опыт Польского кола оказал влияние на становление польской христианско-демократической мысли межвоенного периода. Идеи, впервые опробованные в имперском парламенте, — участие мирян в публичной политике, приоритет морального долга перед партийной дисциплиной, необходимость согласования власти и совести — позднее легли в основу католических политических движений Второй Речи Посполитой.

Таким образом, богословско-политическое наследие Польского кола заключалось в утверждении новой парадигмы христианского участия в государстве. Для Российской империи этот опыт оказался прерванным революционными событиями, но его интеллектуальное и моральное значение продолжило существовать в европейской католической мысли. Он показал, что вера, воплощенная в парламентской практике, может не только охранять традицию, но и создавать пространство диалога между религией и государством, превращая политику из сферы противостояния в пространство служения истине и справедливости. Католическая социальная мысль конца XIX — начала XX века, выработанная в ответ на вызовы индустриализации и секуляризации, получила в деятельности фракции конкретное воплощение, превратившись в практическую программу общественного

служения. Через нее польские депутаты сформулировали собственное понимание политики — как продолжения моральной ответственности, как способа утверждения справедливости и человеческого достоинства в публичной сфере. Их деятельность внесла в российский парламентаризм понятие этической автономии, придала законотворчеству нравственную меру и тем самым заложила предпосылки для последующего развития христианско-демократических идей в Восточной Европе.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алескеров Ф.Т., Кравченко А.С. Распределение влияния фракций в Государственных думах Российской империи, 1905–1917 гг. М.: ГУ ВШЭ, 2005. 18 с.
2. Бовуа Д. Гордиев узел Российской империи. Власть, шляхта и народ на Правобережной Украине (1793–1914) / авториз. пер. с фр. М. Крисань. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 1012 с.
3. Верт П. Православие, инославие, иноверие. Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 280 с.
4. Государственная Дума. Стенографический отчет. 1911 год. Третий созыв. Сессия пятая. Ч. 1. Заседания 1–41 (15 окт. — 10 дек. 1911 г.). СПб.: Гос. тип., 1911. 3828 с.
5. Земцов Л.И., Найденова Е.А., Шевченко И.А. История России в конце XIX — начале XX века. 1907–1917 годы: учебное пособие. Ч. 2. Липецк: Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2020. 85 с.
6. Иванов А.А. Правые в русском парламенте: от кризиса к краху (1914–1917). М.; СПб.: Альянс-Архео, 2013. 520 с.
7. Кодан С.В., Февралев С.А. Местное право национальных регионов в Российской империи (вторая половина XVII — начало XX в.). М.: Юрлитинформ, 2014. 288 с.
8. Нарезный А.И., Дмитриева Н.В. Российские западные национальные окраины во второй половине XIX в.: учебное пособие в двух частях. Ч. 1. Ростов н/Д.; Таганрог: Южный федеральный университет, 2018. 136 с.
9. Тимиряев Д. О. Политическая борьба в Российской империи на страницах отечественной консервативной и либеральной публицистики в конце XIX — начале XX вв. Польский вопрос. М.: КноРус, 2019. 128 с.

10. Чемакин А. А. Истоки русской национал-демократии. 1896—1914 годы. СПб.: Владимир Даль, 2018. 651 с.
11. Чемакин А. А. Русские национал-демократы в эпоху потрясений. 1914 — начало 1920-х годов. СПб.: Владимир Даль, 2018. 606 с.

*Статья поступила в редакцию 19.11.2025,
одобрена после рецензирования 20.04.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 272+342.532(470+571)|1907/1912|

For citation:

Burlyayev I. Katolicheskaya sotsial'naya doktrina i parlamentskaya strategiya Pol'skogo kolo vo II i III sozyvakh Gosudarstvennoy Dumy Rossiyskoy imperii [The Catholic social doctrine and the Parliamentary strategy of the Polish circle in the second and third State Dumas of the Russian Empire] // Trudy Saratovskoy Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 156–174.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_156

Ilya Burlyayev,

Postgraduate Student,

Sretensky Theological Academy,

19, Bolshaya Lubyanka str., bl. 3,

Moscow, 107031, Russian Federation

inburlyayev@mail.ru

ORCID: 0009-0007-1927-3964

The Catholic Social Doctrine and the Parliamentary Strategy of the Polish Circle in the Second and Third State Dumas of the Russian Empire

I. BURLYAEV

Abstract: The article examines the influence of the Catholic social doctrine on the formation of the parliamentary strategy of the Polish Circle in the Second and Third State Dumas of the Russian Empire. Based on an analysis of parliamentary records, church journalism, and papal encyclicals by Leo XIII, the study demonstrates how the principles of solidarity, subsidiarity, and the common good shaped the moral dimension of Polish deputies' political behavior. The faction is interpreted as a model of Catholic parliamentarism, where law functioned as a form of service to justice rather than an instrument of power. Special attention is given to the Polish Circle's stance during the 1912 Chełm Province debate, revealing how theological arguments became tools of political resistance. The conclusion emphasizes its role in forming Christian ethical politics in late imperial Russia.

Keywords: Polish Circle, Catholic social doctrine, Chełm question, Catholic social teaching.

REFERENCES

1. Aleskerov F.T., Kravchenko A.S. (2005) "Raspredeleniye vliyaniya fraktsiy v Gosudarstvennykh dumakh Rossiyskoy imperii, 1905–1917 gg." [Distribution of Faction Influence in the State Dumas of the Russian Empire, 1905–1917]. Moscow. (In Russian).
2. Beauvois D. (2011) "Gordiyev uzel Rossiyskoy imperii. Vlast', shlyakhta i narod na Pravoberezhnoy Ukraine (1793–1914)" [The Gordian Knot of the Russian Empire. Power, Nobility, and People in Right-Bank Ukraine (1793–1914)]. Moscow. (In Russian. Transl. from French).
3. Chemakin A.A. (2018) "Istoki russkoy natsional-demokratii. 1896–1914 gody" [The Origins of Russian National Democracy. 1896–1914]. St. Petersburg. (In Russian).
4. Chemakin A.A. (2018) "Russkiye natsional-demokraty v epokhu potryaseniya. 1914 — nachalo 1920-kh godov" [Russian National Democrats in an Era of Turmoil. 1914 — Early 1920s]. St. Petersburg. (In Russian).
5. Ivanov A.A. (2013) "Pravye v russkom parlamente: ot krizisa k krakhu (1914–1917)" [The Right in the Russian Parliament: From Crisis to Collapse (1914–1917)]. Moscow; St. Petersburg. (In Russian).
6. Kodan S.V., Fevralev S.A. (2014) "Mestnoye pravo natsional'nykh regionov v Rossiyskoy imperii (vtoraya polovina XVII — nachalo XX v.)" [Local Law of National Regions in the Russian Empire (Second Half of the 17th — Early 20th Century)]. Moscow. (In Russian).
7. Narezhny A.I., Dmitrieva N.V. (2018) "Rossiyskiye zapadnyye natsional'nyye okrainy vo vtoroy polovine XIX v.: uchebnoye posobiye v dvukh chastyakh" [Russia's Western National Outskirts in the Second Half of the 19th Century: A Textbook in Two Parts]. Part 1. Rostov-on-Don; Taganrog. (In Russian).
8. Timiryayev D.O. (2019) "Politicheskaya bor'ba v Rossiyskoy imperii na stranitsakh otechestvennoy konservativnoy i liberal'noy publitsistiki v kontse XIX — nachale XX vv. Pol'skiy vopros" [Political Struggle in the Russian Empire in the Pages of Domestic Conservative and Liberal Journalism in the Late 19th — Early 20th Centuries. The Polish Question]. Moscow. (In Russian).
9. Werth P. (2012) "Pravoslaviye, inoslaviye, inoveriye. Ocherki po istorii religioznogo raznoobraziya Rossiyskoy imperii" [Orthodoxy, Heterodox

Faith, and Other Beliefs. Essays on the History of Religious Diversity in the Russian Empire]. Moscow. (In Russian).

10. Zemtsov L.I., Naidenova, E.A., Shevchenko, I.A. (2020) "Istoriya Rossii v kontse XIX — nachale XX veka. 1907—1917 gody" [History of Russia in the Late 19th — Early 20th Centuries. 1907—1917]. Part 2. Lipetsk. (In Russian).

*The article was submitted 19.11.2025,
approved after reviewing 20.04.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Научная статья

УДК 271.2(470.53)[1917/1919]

Для цитирования:

Балабейкина О.А., Иоасаф (Вишняков А.П.), еп., Тирро Золотайкина Е.В. Пермская епархия на фоне общественно-политических трансформаций начала XX века (по материалам официальной церковной периодики) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 175–191.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_175

Балабейкина Ольга Александровна,

кандидат географических наук, доцент,
доцент кафедры региональной экономики
и природопользования

Санкт-Петербургского государственного

экономического университета,

Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург,

ул. Садовая, 21

Olga8011@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-9520-8880

**Епископ Славгородский и Каменский Иоасаф
(Вишняков Андрей Павлович),**

соискатель ученой степени кандидата богословия

Санкт-Петербургской духовной академии,

Российская Федерация, 191167, г. Санкт-Петербург,

наб. Обводного канала, 17

asaf_2010@mail.ru

ORCID: 0009-0007-4543-758X

Тирро Золотайкина Елена Виктория,

студент

Санкт-Петербургского государственного

экономического университета,

Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург,

ул. Садовая, 21

Myfoxgeo@gmail.com

ORCID: 0009-0006-1583-3592

Пермская епархия на фоне общественно-политических трансформаций начала XX века (по материалам официальной церковной периодики)

**О.А. БАЛАБЕЙКИНА,
епископ ИОАСАФ (ВИШНЯКОВ А.П.),
Е.В. ТИРРО ЗОЛОТАЙКИНА**

Аннотация: Статья посвящена влиянию революционных событий 1917–1919 годов на жизнь Русской Православной Церкви на примере Пермской епархии. По материалам «Пермских епархиальных ведомостей» подробно и всесторонне анализируется реакция духовенства на политические преобразования. Несмотря на закрытие духовных школ, епархия пыталась сохранить просветительскую деятельность через епархиальный журнал: было организовано заочное обучение семинаристов, публиковались призывы к единству.

В регионе продолжались крестные ходы и открывались новые приходы. Кратковременное возобновление работы семинарии в 1919 году при правительстве Колчака подтверждает прямую зависимость церковной жизни от политической ситуации. Делается вывод, что Пермская епархия проявила организационную стойкость, а «Пермские епархиальные ведомости» являются репрезентативным источником по истории Церкви в переломный период.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Пермская епархия, революция 1917 года, «Пермские епархиальные ведомости», религиозное образование.

Введение

Политические события начала XX века повлекли за собой трансформации, коренным образом изменившие правовые основы Российского государства и затронувшие все сферы жизни населения. Для Русской Церкви последствия революционных преобразований стали по-настоящему трагическими, поставившими само ее существование под угрозу. Осознание этого пришло далеко не сразу, а сам факт стал очевиден по мере нарастания репрессивных мер по отношению к духовенству, массовой ликвидации церковных приходов, закрытия духовных учебных заведений, а также легитимации запрета на церковную социальную, просветительскую и миссионерскую деятельность.

Перемены в жизни Церкви наметились уже в начале XX века, однако наиболее значительные преобразования начались после того, как Синод признал Временное правительство (февраль — март 1917 года). Еще более серьезные последствия для Русской Церкви повлекли за собой нововведения, связанные с Октябрьским переворотом. Однако степень проявления этих нововведений поначалу ощущалась в епархиях по-разному. Это зависело от ряда факторов, к которым можно отнесли личные качества правящего архиерея, политическую ситуацию в регионе, его национального состава, активности местных общественных организаций и съездов и т. д.

Восстановить общую картину, отражающую на фоне общих тенденций детали, обусловленные конкретными обстоятельствами, можно, обращаясь на детальном уровне к событиям, сопровождавшим

период, совпавший с революционными потрясениями, в истории отдельных епископий.

В настоящем исследовании в качестве объекта для этого выбрана Пермская епархия, которая к 1917 году была одной из крупнейших по площади территории в Российской империи. История ее в рассматриваемом разрезе особенно интересна тем, что в конце 1918 — начале 1919 годов в ходе Гражданской войны в регионе ненадолго фиксировалось падение Советской власти, что сразу отразилось на церковной жизни.

Материалы и методы

В качестве эмпирической базы исследования задействованы материалы официального церковного издания «Пермские епархиальные ведомости» (далее — ПЕВ), выходившего в печать в начале XX века. Содержащиеся в них тематические сведения были обработаны с помощью методов анализа и синтеза в контексте исторических событий рассматриваемого периода.

Обзор литературы

Теоретическая база исследования весьма обширна. Важные фактические сведения можно почерпнуть из публикаций, касающихся истории Пермской епархии в рассматриваемый период. Разные вопросы в рамках указанной темы рассматривали протоиерей Алексей Марченко¹ и его соавторы², протоиерей Андрей Сапсай³, А. Н. Сафронов⁴, И. А. Селиверстова⁵ и др.

¹ См.: Марченко А.Н., прот. Церковно-административные преобразования в Пермской епархии накануне Февральской революции // Вестник Пермского университета. История. 2017. № 4 (39). С. 35–45.

² См.: Марченко А.Н., прот., Нечаев М.Г. Отношение высшей церковной иерархии к Февральской революции на примере Пермской епархии // Технологос. 2018. № 1. С. 90–98.

³ См.: Сапсай А.В., прот. Деятельность церковно-приходских попечительств по организации приходских школ и приютов для детей в Пермской епархии (конец XIX — начало XX в.) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2016. № 5. С. 60–68.

⁴ См.: Сафронов А.Н. Миссионерская деятельность братии Белогорского Свято-Николаевского мужского монастыря Пермской епархии среди старообрядцев // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 312–337.

⁵ См.: Селиверстова И.А. К вопросу о миссионерском значении церковно-уставного благочестия в преодолении старообрядческого раскола (на примере служения Белогорского Свято-Николаевского миссионерского монастыря Пермской епархии) // Богословский вестник. 2024. № 2 (53). С. 336–363.

Для раскрытия заявленной темы необходимо учитывать общую картину⁶ и примеры других епархий Русской Церкви, на жизни которых также сказались революционные события начала XX века. Представление об этом помогают составить работы митрополита Ферапонта (Кашина)⁷ (Костромская епархия), А.А. Курапова⁸ (Астраханская епархия), Ю.В. Гераськина⁹ (Рязанская епархия).

Важной теоретико-методологической основой выступают научные труды, выстроенные на материалах официальных епархиальных журналов, особенно в тех случаях, когда в содержании на различных примерах — Воронежской¹⁰, Екатеринбургской¹¹, Тамбовской¹² и других епархий — рассматривается период начала XX века¹³.

Результаты

Пермская епархия стала самостоятельной в 1799 году. Спустя более века, к 1917 году, она представляла собой крупную церковно-территориальную единицу регионального уровня. В пределах Перм-

⁶ См., напр.: Соловьев А.А. Русская православная церковь в ракурсе февраля 1917 года // Вестник Костромского государственного университета. 2017. Т. 23. № 4. С. 271–274; Печерин А.В. Эволюция политических взглядов духовенства Русской Православной Церкви на события 1917 г. (на примере уральского региона) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 1 (21). С. 204–213.

⁷ См.: Ферапонт (Кашин Д.В.), митр. Костромская епархия в марте 1917 года: прощение с монархией // Вестник Костромского государственного университета. 2019. Т. 25. № 3. С. 29–32.

⁸ См.: Курапов А.А. Деятельность астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества в предреволюционный период (1915 — начало 1917 гг.): по материалам государственного архива Астраханской области // Бюллетень Калмыцкого научного центра Российской академии. 2022. № 4. С. 23–37.

⁹ См.: Гераськин Ю.В. 1917 год и ситуация в Рязанской епархии // *Magistra Vitae*. Электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2017. № 1. С. 69–74.

¹⁰ См.: Босенко С.В. Миссия приходского духовенства Воронежской епархии в XIX — начале XX вв. // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2024. № 18. С. 155–164.

¹¹ См.: Каштанов Д.Г. Миссионерская деятельность в Екатеринбургской епархии в конце XIX — начале XX века (по материалам «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» за 1886–1917 годы) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2015. № 15. С. 37–54.

¹² См.: Поздняков В.Ю. Polemika на страницах «Тамбовских епархиальных ведомостей» в начале XX века // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2021. № 1 (14). С. 172–192.

¹³ См., напр.: Балабейкина О.А., Иоасаф (Вишняков А.П.), еп., Юдина Д.А. Смоленская епархия в 1917–1918 гг. (на основании материалов официальной епархиальной периодики) // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. № 3 (28). С. 298–308; Балабейкина О.А., Таланцева П.А. Православные периодические издания в Финляндии: прошлое и настоящее // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. № 3 (36). С. 177–191.

ской епархии было чуть менее 500 приходов и монастырей. Ее территория охватывала не только современный Пермский край, но и значительные части нынешних соседних областей, что требовало от епархиального управления развитой коммуникации и мобильности духовенства для окормления паствы, проживающей в отдаленных уголках. Особенность региона — сильное влияние старообрядчества — подтолкнула епархиальное руководство и духовенство к активной миссионерской работе. Просветительское служение также развивалось: система церковного образования включала духовную семинарию в губернском центре, духовные училища в уездных городах, женские епархиальные училища, церковно-приходские школы. В 1914 году при Архиерейском доме было открыто псаломщическое училище.

Весьма заметной была работа просветительских организаций — Братства святителя Стефана Пермского, Общества ревнителей Православия, Церковно-археологического общества, Общества трезвости и миссионерского комитета. Их разносторонняя деятельность способствовала распространению грамотности среди населения, подготовке педагогических кадров для духовных учебных заведений и церковно-приходских школ, организации бесед религиозно-нравственного содержания и т.д. Деятельность Братства святителя Стефана Пермского включала в себя также создание библиотек-читален.

При монастырях и крупных приходах действовали учреждения, ориентированные на оказание деятельной помощи нуждающимся — приюты и богадельни. В целом, социальное служение не было приоритетным в Пермской епархии, но даже то, что осуществлялось усилиями духовенства и активных мирян, имело большое значение для общества того времени.

В начале XX века Россия переживала бурные события, которые сильно повлияли на жизнь Церкви и обозначенные тенденции оказались под угрозой. Первой проблемой стала политическая нестабильность. Революции 1905—1907 годов и события 1917 года подорвали основы власти. Церковь оказалась в сложном положении.

Идеологическое давление усиливалось с каждым днем. В обществе все чаще звучали антирелигиозные голоса. Духовенство теряло авторитет, а церковные ценности подвергались критике. Распространение агитационных материалов (листовок, прокламаций) на уральских заводах имело резонанс в рабочей среде. Следствием этого процесса становилось

осложнение обстановки в приходах, находящихся в зоне промышленных центров епархии.

Экономические трудности усугубили ситуацию. Первая мировая война истощала ресурсы страны. Монастыри, школы и благотворительные учреждения страдали от нехватки средств. Становилось все сложнее содержать учебные заведения и помогать нуждающимся. В условиях финансовой нестабильности многие храмы были вынуждены прибегать к сдаче в аренду земельных угодий или пустующих построек как к способу изыскания средств на неотложные нужды (ремонтные работы, отопление). Однако данные меры не приносили ожидаемого эффекта вследствие высоких темпов инфляции и общего удорожания жизни, которые нивелировали полученные доходы.

Все эти проблемы отражались в церковных периодических изданиях. Например, в 1905 году в ПЕВ сообщили о серьезном решении, обусловленном дефицитом материальных средств: с 1906 года почти все духовные училища в стране перестали снабжаться учебниками и учебными пособиями за казенный счет, что усложнило условия для обучения будущих священников.

Интересно, что до поздней осени 1905 года в рассматриваемом журнале почти не было упоминаний о революционных событиях в стране. В нескольких последних номерах года появились важные документы: Высочайший манифест «Об усовершенствовании государственного порядка»¹⁴, подписанный Николаем II 17 октября 1905 года, а также обращение епископа Пермского Никанора (Надежина) к верующим. Эти документы должны были помочь успокоить народ и поддержать порядок в обществе. Первый из них стал ответом власти на масштабную Всероссийскую октябрьскую политическую стачку. Чтобы снизить нарастающее напряжение в обществе, было принято решение о легитимации уступок в трех направлениях: предоставление новых гражданских свобод, учреждение парламента с законодательными правами и действие правила законодательного согласования.

Второй — циркуляр правящего архиерея, обращенный к духовенству Пермской епархии¹⁵. Главной идеей в нем звучит призыв к тому, что

¹⁴ См.: Высочайший манифест от 17 октября 1905 г. // Пермские епархиальные ведомости. 1905. № 39. Часть оф. С. 349–350.

¹⁵ См.: Духовенству Пермской епархии // Пермские епархиальные ведомости. 1905. № 42. Часть оф. С. 377–378.

Церковь должна оставаться вне политики и выше всех партийных разногласий, поскольку ее главная задача — содействовать спасению душ людей при любом государственном устройстве. Епископ Никанор (Надежин) обращал внимание на то, что политические разногласия затронули и Пермскую епархию, где появились сторонники различных идеологий (социал-демократы, социал-революционеры). Епископ подчеркивает, что пастыри не должны присоединяться к политическим движениям, так как это может привести к нарушению согласия и братской любви. В условиях, когда пастыри были вынуждены выступать в роли медиаторов для урегулирования межгрупповых противоречий среди прихожан, проявлявшихся в бойкоте литургического единства, данный призыв приобрел особую актуальность.

Гораздо активнее, чем отклик на общественно-политические настроения 1907–1905 годов, в ПЕВ проявилась реакция на революционные события 1917 года, т. к. их последствия коснулись жизни епархии более непосредственно и серьезно. Так, в рамках исполнения Постановления Совета народных комиссаров «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению», датированного декабрём 1917 года, была закрыта Пермская духовная семинария и духовные училища. Учащиеся были распущены по домам. В среде воспитанников из семей приходских священников данная мера повлекла за собой не просто досрочное завершение обучения, но и фактическую ликвидацию перспектив на приобретение образовательного ценза и последующее социальное продвижение.

Но церковное руководство надеялось вернуть студентов к учебе, как только политическая ситуация в стране стабилизируется. Данная мера способствовала поддержанию непрерывности образовательного процесса и позволяла осуществлять педагогический контроль над учащимися, которые, будучи рассредоточенными по территории губернии, оказались вне привычной семинарской среды.

Для студентов духовной семинарии в номерах ПЕВ публиковались задания и призывы повторять пройденный материал. Отдельные упражнения и работы распределялись по классам, для каждого из которых были предусмотрены к изучению и заучиванию конкретные тексты Священного Писания, доклады, конспекты, а также указывалось на обязательное участие воспитанников духовной семинарии в богослужениях на приходах места проживания. Также были сформулированы

практические задания, связанные с богословской трактовкой библейских текстов и изучением иностранных языков.

Так выглядит, например, формулировка задания по дисциплине «Дидактика» для учащихся V класса Пермской духовной семинарии: «К повторению истории педагогики присоединить методику Закона Божия (Курс педагогики Смирнова, ч. II) с написанием четырех кратких конспектов по 1) научению молитве, 2) Священной истории, 3) катехизису и 4) объяснению богослужения (темы любые)»¹⁶.

В целом, согласно данным, размещенным в материалах ПЕВ, система вынужденного заочного обучения была очень грамотно построена по принципу последовательного изучения материала с учетом предыдущего образования семинаристов. Несмотря на объективные сложности, внимание равномерно уделялось как теоретическим знаниям, так и формированию практических навыков, необходимых учащимся для будущей, как тогда думалось, пастырской деятельности. На фоне разрушения сложившейся системы образовательных институций редакция периодического издания фактически конституировалась в качестве методического центра, что не имело аналогов в предшествующей практике.

На короткий период некоторые высказанные осенью 1917 года надежды оправдались. В 1918—1919 годах при власти А.В. Колчака Пермская семинария действительно ненадолго возобновила свое существование, о чем в ПЕВ также была размещена отдельная заметка, в которой сообщалось следующее: «Согласно постановления последнего Епархиального Съезда духовенства и мирян, занятия в Пермской духовной семинарии возобновляются 10 января 1918 года, по старому стилю, к каковому времени и должны явиться в семинарию воспитанники семинарии»¹⁷.

Однако теперь обучение стало платным и составляло 40 рублей в месяц. Кроме того, проживавшие в общежитии воспитанники должны были самостоятельно обеспечить себя постельным бельем и продуктами питания. При этом руководство Пермской духовной семинарии проявило заботу о студентах, родители которых не имели достаточных материальных средств, чтобы оплачивать обучение. Для таковых предусмотрен осо-

¹⁶ От Правления Пермской Духовной Семинарии // Пермские епархиальные ведомости. 1917. № 33—34. Часть оф. С. 127.

¹⁷ От Правления Пермской Духовной Семинарии // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 1—2. Часть оф. 1. С. 1.

бый формат — заочное обучение с последующей сдачей экзаменов. Задания также публиковались в номерах ПЕВ. Сумма в 40 рублей являлась по тому времени значительной, особенно для представителей сельского духовенства, чьи хозяйства находились в состоянии упадка. Вследствие этого заочная форма обучения оказалась для многих из них единственным возможным способом продолжения образования.

После революции 1917 года под угрозой ликвидации оказались не только образовательные, но и все прочие церковные организации. В Пермской епархии крупнейшей было Братство во имя святителя Стефана Пермского, выполнявшего, в первую очередь, просветительские задачи.

Несмотря на революционные потрясения, его руководство и члены состава проявляли удивительную жизнестойкость. Даже в конце 1917 года, когда ситуация в стране была крайне неопределенной, организация продолжала стремиться сохранить свою деятельность, призывая верующих к сплоченности и продолжению просветительской миссии. В конце 1917 года ПЕВ был опубликован текст воззвания Совета братства во имя святителя Стефана Пермского к духовенству и мирянам епархии, в котором, среди прочего, говорится: «Предстоит всем нам плотною стеною стать у церковного дела и не унывать, а бодрствовать, не опускать рук, а работать с удвоенной и утроенной энергией, не вздыхать лишь и сокрушаться сердцем, а мужественно и самоотреченно бороться со злом, грозящим нашему святому делу»¹⁸. В заметке также указывается на финансовые трудности, ставящие под угрозу дальнейшее существование этой церковной просветительской организации, и звучит призыв к духовенству Пермской епархии оказать ей поддержку.

Революционные события глубоко затронули повседневную жизнь Пермской епархии. Один из местных священников оставил в первом номере ПЕВ за 1918 год свидетельство о тех временах, описав серьезные социальные и духовные перемены, произошедшие в крестьянской среде¹⁹.

Автор в публицистической форме повествует о том, что особенно болезненно проявились разрушение традиционного уклада жизни — исчезновение былого единства и взаимопомощи между жителями деревни,

¹⁸ От Совета Братства св. Стефана и св. его преемников // Пермские епархиальные ведомости. 1917. № 33—34. Часть оф. С. 127.

¹⁹ См.: В деревне // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 1—2. Часть неоф. С. 4—5.

осквернение святынь — откровенное проявление агрессии со стороны бывших прихожан, включая прямые угрозы в адрес священнослужителей.

Примечательно, что одновременно с этим мероприятия, отражавшие реакцию Церкви на революционные события, также собирали в Пермской епархии большое количество активных участников. Так, согласно сведениям, опубликованным в ПЕВ, в ноябре 1917 года в Чердыни прошел городской крестный ход с молитвой о спасении отечества и прекращении Гражданской войны²⁰. В повествующей об этом событии заметке отмечается, что, несмотря на холодную погоду, «много богомольцев приняло участие в этом народном молении»²¹.

В Перми многолюдный крестный ход, совершаемый в знак общей молитвы о прекращении гонений на Церковь, прошел 4 февраля 1918 года. Кроме того, в разделе «епархиальная хроника» ПЕВ отмечается, что в Великом посту 1918 года было очень много причастников²². Также в Пермской епархии продолжалось проведение традиционных религиозно-нравственных бесед. В 1918 году произошло важное событие: на фоне массово закрывавшихся ведомственных храмов при бывшей военной церкви Перми образован новый приход, а еще несколько приходов было открыто в сельской местности Пермской губернии. Открытие новых приходов в революционном году представляет собой уникальное свидетельство того, что локальная церковная жизнь, вопреки директивам центральных властей, сохраняла способность к органической самоорганизации и развитию.

В последнем номере ПЕВ за май-июнь 1918 года упоминается о традиционном Стефановском крестном ходе, который отправлялся из Перми в уезды, а также звучит тревожное известие о том, что в покоях правящего архиерея был совершен обыск. Но сам он затем уехал посещать удаленные приходы епархии и должен был вернуться к 1 июня. Далее выпуски ПЕВ прерываются, чтобы совсем ненадолго возобновиться в 1919 году перед окончательным закрытием епархиального журнала. Обыск в архиерейских покоях стал тревожным индикатором кардинальной смены вектора государственно-церковных отношений:

²⁰ См.: Епархиальная хроника. Крестный ход в Чердыни // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 1–2. С. 15.

²¹ Там же.

²² См.: Епархиальная хроника // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 10–11. С. 94.

власть более не гарантировала неприкосновенности духовенства, что вскоре нашло логическое продолжение в политике репрессий (аресты, расстрелы).

В 1918 году начался массовый террор, направленный против священнослужителей. По данным Пермского епархиального совета, к маю 1919 года в период красного террора на территории Пермской губернии погибли 111 служителей Церкви. Среди жертв — архиепископ Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский), убитый в июне 1918 года. Его кончина нанесла серьезный урон всей Церкви и Пермскому епархиальному управлению, поскольку он принадлежал к числу наиболее влиятельных и последовательных иерархов, чья активная позиция во многом определяла церковную жизнь региона.

Заключение

Пермская епархия в период революционных событий 1917 года и переживания их последствий столкнулась с серьезными испытаниями, но сумела частично сохранить свою деятельность, адаптируясь к новым условиям и проявляя стойкость. Это стало возможным благодаря конструктивной организации заочного обучения в духовной семинарии, для чего ПЕВ были задействованы в качестве источника распространения необходимой студентам информации. Кроме того, в епархиальном журнале отражались призывы и настроения продолжать просветительскую деятельность.

Наряду с тревожными материалами, отражающими общественно-политические трансформации тех лет, в епархиальном журнале опубликованы сведения, на основании которых можно сделать вывод о том, что сохранялась высокая религиозная активность: совершались молитвенные крестные ходы, в церковных таинствах участвовало значительное число людей, открывались новые православные приходы, до последнего сохранялась просветительская деятельность. Пермская епархия в этот период представляет собой уникальный случай сохранения церковной идентичности: противостояние осуществлялось не силовыми методами, а через поддержание работы религиозных, образовательных и благотворительных структур во время системного кризиса.

Материалы, размещенные в этот промежуток времени в номерах ПЕВ, выступают в качестве репрезентативного источника информации, на основании которого можно восстановить исторические детали

этих переломных для Русской Церкви лет. Эти документы позволяют перейти от анализа макроисторических процессов (репрессии, закрытие церквей) к микроисторической реконструкции: они фиксируют поведенческие стратегии священников, ценностные ориентации семинаристов и коллективные действия мирян (на примере крестного хода в ноябре), демонстрируя тем самым многомерность церковной реальности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. В деревне // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 1–2. Часть неоф. С. 4–5.
2. Высочайший манифест от 17 октября 1905 г. // Пермские епархиальные ведомости. 1905. № 39. Часть оф. С. 349–350.
3. Духовенству Пермской епархии // Пермские епархиальные ведомости. 1905. № 42. Часть оф. С. 377–378.
4. Епархиальная хроника // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 10–11. С. 94.
5. Епархиальная хроника. Крестный ход в Чердыни // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 1–2. С. 15.
6. От Правления Пермской Духовной Семинарии // Пермские епархиальные ведомости. 1917. № 33–34. Часть оф. С. 123–127.
7. От Правления Пермской Духовной Семинарии // Пермские епархиальные ведомости. 1918. № 1–2. Часть оф. 1. С. 3.
8. От Совета Братства св. Стефана и св. его преемников // Пермские епархиальные ведомости. 1917. № 33–34. Часть оф. С. 127–128.

Литература

9. Балабейкина О.А., Иоасаф (Вишняков А.П.), еп., Юдина Д.А. Смоленская епархия в 1917–1918 гг. (на основании материалов официальной епархиальной периодики) // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. № 3 (28). С. 298–308.
10. Балабейкина О.А., Таланцева П.А. Православные периодические издания в Финляндии: прошлое и настоящее // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2025. № 3 (36). С. 177–191.
11. Босенко С.В. Миссия приходского духовенства Воронежской епархии в XIX — начале XX вв. // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2024. № 18. С. 155–164.

12. Гераськин Ю.В. 1917 год и ситуация в Рязанской епархии // *Magistra Vitae*. Электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2017. № 1. С. 69–74.
13. Каштанов Д.Г. Миссионерская деятельность в Екатеринбургской епархии в конце XIX — начале XX века (по материалам «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» за 1886–1917 годы) // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2015. № 15. С. 37–54.
14. Курапов А.А. Деятельность астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества в предреволюционный период (1915 — начало 1917 гг.): по материалам государственного архива Астраханской области // *Бюллетень Калмыцкого научного центра Российской академии*. 2022. № 4. С. 23–37.
15. Марченко А.Н., прот., Нечаев М.Г. Отношение высшей церковной иерархии к Февральской революции на примере Пермской епархии // *Технологос*. 2018. № 1. С. 90–98.
16. Марченко А.Н., прот. Церковно-административные преобразования в Пермской епархии накануне Февральской революции // *Вестник Пермского университета. История*. 2017. № 4 (39). С. 35–45.
17. Печерин А.В. Эволюция политических взглядов духовенства Русской Православной Церкви на события 1917 г. (на примере уральского региона) // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2018. № 1 (21). С. 204–213.
18. Поздняков В.Ю. Полемика на страницах «Тамбовских епархиальных ведомостей» в начале XX века // *Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии*. 2021. № 1 (14). С. 172–192.
19. Сапсай А.В., прот. Деятельность церковно-приходских попечительств по организации приходских школ и приютов для детей в Пермской епархии (конец XIX — начало XX в.) // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. 2016. № 5. С. 60–68.
20. Сафронов А.Н. Миссионерская деятельность братии Белогорского Свято-Николаевского мужского монастыря Пермской епархии среди старообрядцев // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2019. № 3 (27). С. 312–337.
21. Селиверстова И.А. К вопросу о миссионерском значении церковно-уставного благочестия в преодолении старообрядческого раскола (на примере служения Белогорского Свято-Николаевского миссионерского монастыря Пермской епархии) // *Богословский вестник*. 2024. № 2 (53). С. 336–363.

22. Соловьев А.А. Русская православная церковь в ракурсе февраля 1917 года // Вестник Костромского государственного университета. 2017. Т. 23. № 4. С. 271–274.
23. Ферапонт (Кашин Д.В.), митр. Костромская епархия в марте 1917 года: прощание с монархией // Вестник Костромского государственного университета. 2019. Т. 25. № 3. С. 29–32.

*Статья поступила в редакцию 17.02.2026,
одобрена после рецензирования 24.03.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 271.2(470.53)|1917/1919|

For citation:

Balabeikina O., Bishop Joasaph (Vishnyakov A.), Tirro Zolotaikina E. Permskaya yeparkhiya na fone obshchestvenno-politicheskikh transformatsiy nachala XX veka (po materialam ofitsial'noy tserkovnoy periodiki) [The Perm diocese amid socio-political transformations in the early 20th century: insights from official church periodicals] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 175–191.
DOI: 10.56621/27825884_2026_33_175

Olga Balabeikina,

Candidate of Sciences in Geography,

Associate Professor,

Associate Professor of the Department

of Regional Economics

and Environmental Management,

St. Petersburg State University of Economics,

21, Sadovaya str., St. Petersburg,

191023, Russian Federation

Olga8011@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-9520-8880

Bishop of Slavgorod and Kamensk Joasaph

(Andrey Vishnyakov),

applicant for the degree of Candidate of Theology,

Saint Petersburg Theological Academy,

17 Naberezhnaya Obvodnogo Kanala,

Saint Petersburg, 191167, Russian Federation

asaf_2010@mail.ru

ORCID: 0009-0007-4543-758X

Elena Tirro Zolotaikina,

Student,

St. Petersburg State University of Economics,

21, Sadovaya str., St. Petersburg,

191023, Russian Federation

Myfoxgeo@gmail.com

ORCID: 0009-0006-1583-3592

The Perm Diocese amid Socio-Political Transformations in the Early 20th Century: Insights from Official Church Periodicals

**O. BALABEIKINA, Bishop JOASAPH (A. VISHNYAKOV),
E. TIRRO ZOLOTAIKINA**

Abstract: The article examines the impact of the revolutionary events of 1917–1919 on the life of the Russian Orthodox Church, using

the Perm diocese as a case study. Based on materials from the Perm Diocesan Gazette, the clergy's reaction to political changes is analyzed in detail and comprehensively. Despite the closure of religious schools, the diocese attempted to maintain its educational activities through the diocesan journal; correspondence courses for seminarians were organized, and calls for unity were published. Religious processions continued in the region, and new parishes were opened. The brief reopening of the seminary in 1919 under the Kolchak government confirms the direct dependence of church life on the political situation. The article concludes that the Perm diocese demonstrated organizational resilience, and the Perm Diocesan Gazette serves as a representative source on the history of the Church during this critical period.

Keywords: Russian Orthodox Church, Perm Diocese, Revolution of 1917, Perm Diocesan Gazette, religious education.

REFERENCES

1. Balabeykina O.A., Talantseva P.A. (2025) "Pravoslavnyye periodicheskiye izdaniya v Finlyandii: proshloye i nastoyashcheye" [Orthodox Periodicals in Finland: Past and Present]. In: "Vestnik Orenburgskoy dukhovnoy seminarii" [Bulletin of the Orenburg Theological Seminary]. No. 3 (36). pp. 177–191. (In Russian).
2. Balabeykina O.A., Vishnyakov A.P., Yudina D.A. (2025) "Smolenskaya yeparkhiya v 1917–1918 gg. (na osnovanii materialov ofitsial'noy yeparkhial'noy periodiki)" [The Smolensk Diocese in 1917–1918 (Based on Official Diocesan Periodicals)]. In: "Teologicheskiy vestnik Smolenskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii" [Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary]. No. 3 (28). pp. 298–308. (In Russian).
3. Bosenko S.V. (2024) "Missiya prikhodskogo dukhovenstva Voronezhskoy yeparkhii v XIX — nachale XX vv" [The Mission of the Parish Clergy of the Voronezh Diocese in the 19th — Early 20th Centuries]. In: "Trudy Belgorodskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii (s missionerskoy napravlennost'yu)" [Works of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a Missionary Focus)]. No. 18. pp. 155–164. (In Russian).
4. Geraskin Yu.V. (2017) "1917 god i situatsiya v Ryazanskoy yeparkhii" [1917 and the Situation in the Ryazan Diocese]. In: "Magistra Vitae. Elektronnyy zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii" [Magistra Vitae. Electronic Journal of Historical Sciences and Archaeology]. No. 1. pp. 69–74. (In Russian).

5. Kashin D.V. (2019) "Kostromskaya yeparkhiya v marte 1917 goda: proshchaniye s monarkhiyey" [The Kostroma Diocese in March 1917: Farewell to the Monarchy]. In: "Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta" [Bulletin of Kostroma State University]. Vol. 25. No. 3, pp. 29–32. (In Russian).
6. Kashtanov D.G. (2015) "Missionerskaya deyatel'nost' v Yekaterinburgskoy yeparkhii v kontse XIX — nachale XX veka (po materialam «Yekaterinburgskikh yeparkhial'nykh vedomostey» za 1886–1917 gody)" [Missionary Activity in the Yekaterinburg Diocese in the Late 19th — Early 20th Centuries (Based on Materials from the Yekaterinburg Diocesan Gazette for 1886–1917)]. In: "Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta" [Bulletin of the St. Philaret Institute]. No. 15. pp. 37–54. (In Russian).
7. Kurapov A.A. (2022) "Deyatel'nost' astrakhanskogo yeparkhial'nogo komiteta pravoslavnogo missionerskogo obshchestva v predrevolyutsionnyy period (1915 — nachalo 1917 gg.): po materialam gosudarstvennogo arkhiva astrakhanskoy oblasti" [The Activities of the Astrakhan Diocesan Committee of the Orthodox Missionary Society in the Pre-Revolutionary Period (1915 — Early 1917): Based on Materials from the State Archives of the Astrakhan Region]. In: "Byulleten' Kalmytskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii" [Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy]. No. 4. pp. 23–37. (In Russian).
8. Marchenko A.N. (2017) "Tserkovno-administrativnyye preobrazovaniya v Permskoy yeparkhii nakanune Fevral'skoy revolyutsii" [Church-Administrative Transformations in the Perm Diocese on the Eve of the February Revolution]. In: "Vestnik Permskogo universiteta. Istoriya" [Bulletin of Perm University. History]. No. 4(39). pp. 35–45. (In Russian).
9. Marchenko A.N., Nechaev M.G. (2018) "Otnosheniye vysshey tserkovnoy iyerarkhii k Fevral'skoy revolyutsii na primere Permskoy yeparkhii" [The Attitude of the Highest Church Hierarchy to the February Revolution: The Case of the Perm Diocese]. In: "Tekhnologos" [Tekhnologos]. No. 1. pp. 90–98. (In Russian).
10. Pecheryn A.V. (2018) "Evolyutsiya politicheskikh vzglyadov dukhovenstva Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi na sobytiya 1917 g. (na primere ural'skogo regiona)" [The Evolution of Political Views of the Clergy of the Russian Orthodox Church on the Events of 1917 (using the Ural Region as an Example)]. In: "Vestnik Yekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii" [Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary]. No. 1 (21). pp. 204–213. (In Russian).

11. Pozdnyakov V.Yu. (2021) "Polemika na stranitsakh «Tambovskikh yeparkhial'nykh vedomostey» v nachale XX veka" [Controversy on the Pages of the Tambov Diocesan Gazette at the Beginning of the 20th Century]. In: "Bogoslovskiy sbornik Tambovskoy dukhovnoy seminarii" [Theological Collection of the Tambov Theological Seminary]. No. 1 (14). pp. 172–192. (In Russian).
12. Safronov A.N. (2019) "Missionerskaya deyatel'nost' bratii Belogorskogo Svyato-Nikolayevskogo muzhskogo monastyrya Permskoy yeparkhii sredi staroobryadtsev" [Missionary Activity of the Brotherhood of the Belogorsky St. Nicholas Monastery of the Perm Diocese Among the Old Believers]. In: "Vestnik Yekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii" [Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary]. No. 3 (27). pp. 312–337. (In Russian).
13. Sapsay A.V. (2016) "Deyatel'nost' tserkovno-prikhodskikh popechitel'stv po organizatsii prikhodskikh shkol i priyutov dlya detey v Permskoy yeparkhii (konets XIX — nachalo XX v.)" [The Activities of Church-Parish Guardianships in Organizing Parish Schools and Orphanages for Children in the Perm Diocese (Late 19th — Early 20th Centuries)]. In: "Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo" [Bulletin of the N.I. Lobachevsky University of Nizhny Novgorod]. No. 5. pp. 60–68. (In Russian).
14. Seliverstova I.A. (2024) "K voprosu o missionerskom znachenii tserkovno-ustavnogo blagochestiya v preodolenii staroobryadcheskogo raskola (na primere sluzheniya Belogorskogo Svyato-Nikolayevskogo missionerskogo monastyrya Permskoy yeparkhii)" [On the Missionary Significance of Church-Statutory Piety in Overcoming the Old Believer Schism (Based on the Ministry of the Belogorsky St. Nicholas Missionary Monastery of the Perm Diocese)]. In: "Bogoslovskiy vestnik" [Theological Bulletin]. No. 2 (53). pp. 336–363. (In Russian).
15. Soloviev A.A. (2017) "Russkaya pravoslavnaya tserkov' v rakurse fevralya 1917 goda" [The Russian Orthodox Church from the Perspective of February 1917]. In: "Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta" [Bulletin of the Kostroma State University]. Vol. 23. No. 4. pp. 271–274. (In Russian).

*The article was submitted 17.02.2026,
approved after reviewing 24.03.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Научная статья

УДК 271.2-725(574)[1920/1950]+929

Для цитирования:

Березин М.А., свящ. Повседневная жизнь приходского духовенства советского Казахстана в 1920–40 годы (в аспекте биографии протоиерея Игнатия Онуфриевича Кондратюка) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 192–216.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_192

Священник Михаил Анатольевич Березин,
преподаватель церковно-исторической кафедры
Алматинской православной духовной семинарии,
Республика Казахстан, г. Алматы, ул. Баишева, 28/3
berezin_mihail@mail.ru
ORCID: 0000-0002-0433-3019

Повседневная жизнь приходского духовенства советского Казахстана в 1920–1940 годы (в аспекте биографии протоиерея Игнатия Онуфриевича Кондратюка)

Священник М.А. БЕРЕЗИН

Аннотация: В статье рассматривается повседневная жизнь православного духовенства советского Казахстана в период 1920–1940 годов. Среди множества персоналий эпохи автор выбрал личность священника Игнатия Онуфриевича Кондратюка. Выбор обусловлен объективными причинами. В жизни протоиерея Игнатия отразились многие драматические события и изломы отечественной истории XX столетия. Происходящий из семьи простого железнодорожного служащего Гродненской губернии, будущий священник пережил эвакуацию на Восток, участие в боях Первой Мировой войны, принятие священного сана в годы Гражданской войны, нелегкое пастырское служение в эпоху гонений, лишение свободы в исправительно-трудовых лагерях, потерю близких, возвращение к пастырскому служению и послевоенные трудности. В качестве важного документального свидетельства автором использован ранее нигде не опубликованный дневник супруги священнослужителя Анны Николаевны Кондратюк (1897–1944). В указанном источнике, кроме непосредственного описания повседневной жизни семьи священника, присутствует уникальная переписка периода следствия и заключения. Автором показывается, что, несмотря на советские антицерковные гонения, священник Игнатий Онуфриевич Кондратюк смог достойно исполнить возложенный на него Церковью подвиг пастырского служения.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь в годы гонений, Казахская ССР, православное духовенство, пастырское служение, религиозная политика в СССР.

Светскими и церковными историками успешно ведется разработка в области церковно-государственных отношений, периодизации и характера репрессий, темпов ликвидации молитвенных помещений, состояния высшей и епархиальной церковной власти и прочее. Количество научных исследований лавинообразно увеличивается с каждым годом. Особое место занимают исследования, посвященные повседневной жизни рядового духовенства периода гонений, а также отдельным представителям духовного звания. Структурирование же целостной картины церковно-приходской жизни в Казахской ССР находится на стадии изучения духовного опыта священнослужителей и мирян, полученного во время гонений.

Тема повседневной жизни особенно актуализируется, поскольку в условиях узаконенного государственного террора была практически полностью разрушена церковная организация в СССР. Красноречиво говорят об этом сухие цифры статистики о действующих приходах, количестве епископов и находящегося на свободе духовенства в предвоенные десятилетия в сравнении с предыдущим периодом.

Отечественный исследователь М.В. Шкаровский отмечает, что по всей стране действовало не более 350–400 приходов (без учета приходов на присоединенных в 1939 году территориях Прибалтики, Западной Украины и Белоруссии). Причем только семь



**Священник Игнатий Онуфриевич
Кондратьев с супругой Анной
Николаевной.
Начало 1920-х годов**

из них приходилось на Казахскую ССР и Среднюю Азию. Епископат насчитывал лишь четыре архипастыря. Давно прекратили свое существования духовные учебные заведения. Высшее церковное управление фактически было парализовано и совершенно не могло влиять на ситуацию. Количество уцелевшего и находящегося на свободе духовенства составляло около 6400 человек¹. Между тем перед эпохой гонений Русская Православная Церковь насчитывала более 49 тысяч церквей и молитвенных домов, более 23 тысяч часовен, около 105 тысяч священнослужителей, а также 4 духовных академии, 58 семинарий и 187 училищ².

К началу революционных событий 1917 года территория современного Северного Казахстана в каноническом отношении относилась к Омской епархии. Необходимо отметить, что в 1914 году на этих территориях было открыто Петропавловское викариатство, где несли свое служение порядка 200 церковных пастырей³. В период революции и Гражданской войны многие пастыри были либо уничтожены, либо рассеяны. Потери привели к тому, что в Северо-Казахстанском регионе к началу 1920 годов осталось не более трех десятков штатных священнослужителей.

На революционные гонения Русская Церковь ответила увеличением числа хиротоний, как архиерейских, так и священнических⁴. В числе рукоположенных в священный сан был Игнатий Онуфриевич Кондратюк (1896—1967), который происходил из семьи железнодорожного служащего. Родился будущий священник в деревне Щеглика Рогознянской волости Кобринского уезда Гродненской губернии. Все его образование составляло двухклассное сельское училище. Затем был псаломщиком в церкви села Здитово Гродненской епархии. С приближением линии фронта (после «великого отступления» российской армии в 1915 году) эвакуировался в Сибирь. Из-за тягот эвакуации по дороге потерял отца. Некоторое время проживал в Томской губернии. В 1916 году призван на военную службу в 36-й Сибирский

¹ См.: Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 116—117.

² См.: Беглов А.Л., Васильева О.Ю., Журавский А.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2008. С. 8.

³ См.: Справочная книга Омской епархии. Омск, 1914.

⁴ См., напр.: Бочков П.В. Среднеазиатские хиротонии «Андреевского» епископата в условиях гонений в 1920—1930 годы // Теология: теория и практика. 2022. № 2. С. 70—84.

стрелковый запасной полк, расквартированный в Омске. В период 1917—1918 годов находился в действующей армии⁵.

Когда фронт фактически развалился, и российская императорская армия была ликвидирована большевиками, вернулся в город Омск, где в феврале 1918 года был назначен епископом Петропавловским Мефодием (Красноперовым) на место псаломщика в церкви села Явленского Петропавловского уезда. 12 июля 1920 года в Крестовоздвиженской церкви города Омска Игнатий Кондратюк венчался с дочерью известного священнослужителя епархии протоиерея Николая Александровича Тверитина — Анной⁶.

Анна Тверитина двумя годами ранее закончила основной и дополнительный курс Омского епархиального женского училища. С 1915 года она вела дневник, благодаря которому возможно не только обозначить внешние события жизни протоиерея Игнатия Кондратюка, но и посмотреть на происходящие события с точки зрения семьи этого священника. Предложение стать женой будущего священника первоначально имело неоднозначный отклик у автора дневниковых записей (она планировала отдать себя педагогическому поприщу). Так, в день сватовства Анна записала: «После долгого сопротивления я согласилась вступить с ним в новую жизнь и идти по ней рука об руку»⁷.

22 июля 1920 года в Марие-Магдалининской церкви города Петропавловска Игнатий был поставлен епископом Мефодием (Красноперовым) во диакона к церкви станицы Надеждинской Петропавловского уезда. Важно отметить, что несмотря на острую нехватку церковных пастырей для рукоположения необходимо было пройти ставленнический экзамен. При этом богослужебная практика была совсем непродолжительной — всего 2 дня (впрочем, и до революции в Омской епархии она длилась немногим дольше)⁸.

⁵ См.: За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917—1956. Биографический справочник. Кн. 8. Т. 2. Конаков — Кюппар. М., 2015. С. 23—26.

⁶ Анна Николаевна Тверитина родилась 3 декабря 1897 года в станице Вознесенской Петропавловского уезда Акмолинской области. В возрасте 12 лет поступила в Омское епархиальное женское училище и к 1916 году окончила основной курс обучения. Осенью она вернулась в Омск для прохождения дополнительного курса подготовки учителей, который завершила через год. После революции учительствовала. Скончалась в 1944 году.

⁷ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 14 июля 1920 г. // Личный архив автора.

⁸ См., напр.: Березин М.А., свящ. «Путь в духовное звание»: личное дело священномученика Василия Иосифовича Бовы // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 83—92.

Храм станицы Надеждинской был деревянным, с пристроенной колокольной, выстроен на каменном фундаменте и обнесен железной оградой. Церковь была освящена в честь Покрова Пресвятой Богородицы в 1883 году и окормляла местное население в количестве около 2500 человек. Это была старая (по меркам региона) казачья станица. Как отмечали дореволюционные источники, в станице проживало прилежное к церковным службам и причту население⁹.

Начало служения диакона Игнатия проходило на фоне крупного народного восстания против советской власти, впоследствии названного историками Западно-Сибирским (1921 год). Волнение охватило значительную территорию Западной Сибири и Северного Казахстана и повлекло значительные жертвы как среди сочувствующих новой власти, так и из числа повстанцев.

Трагические события восстания также затронули духовенство епархии. Так, в станице Надеждинской в конце февраля 1921 года был убит настоятель храма священник Константин Константинович Зубов. Анна Кондратюк следующим образом описывает гибель священника: «Отец Константин только что приехал из Новоникольска <...> за ним пришли 2 солдата и арестовали. На другой день его и еще человек 10 увезли на отруба <...>. 26 февраля кто-то <...> сообщил, что убит Зубов и еще 8 человек казаков. Поехали за трупами и всех привезли <...>. Самоуправствовалась какая-то шайка во главе с Ромашкой Сахаровым, надеждинским казаком, который ради мести всех этих арестовал и убил. У всех убитых были связаны назад руки и лежали они в снегу. Отец Константин был страшно избит. Игнатий с Мальцевым [диакон Иоанн, клирик церкви ст. Вознесенской Петропавловского уезда. — *Прим. авт.*] обмывали и облачали его. Лицо все пришлось забинтовать, из ран сочилась кровь. Всю ночь сидели мы и еще некоторые старухи у покойника. Игнатий читал евангелие, а старухи пели стихи <...>. 28 февраля отца Константина хоронили»¹⁰.

Пострадали и другие священнослужители Северного Казахстана во главе с Преосвященным Мефодием (Красноперовым), расстре-

⁹ См.: Справочная книга Омской епархии. С. 121–123.

¹⁰ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 20 марта 1921 г.

ленным по приговору военно-революционного трибунала 17 февраля 1921 года¹¹.

Диакон Игнатий смог пережить события Западно-Сибирского крестьянского восстания, хотя он с супругой и подвергся значительной опасности на дороге по пути к дому: «Игнатия повели на допрос. Он сказал, что приехал за женой, она была у акушерки, потом его забрали в подводы, он вчера только вернулся и идет домой. Его обыскали, и меня пришли обшарили. Стали Игнатия спрашивать, кто топил в Ишиме коммунистов. Он сказал: "Я почему знаю, я недавно живу и мало народа знаю". Расспросили и отпустили. <...> Оказалось, что мы попали в лапы отряду Стеньки Разина. Они тут натворили делов. Убили старосту Петра Захаровича и человек 20 избили в Вознесенке, просто ловили по дорогам и отправляли в штаб, кто с сеном, кто с дровами домой ехали, и все попали на тот свет. Сначала не давали хоронить, а потом разрешили брать из амбара. Трудно было узнать людей, так все были изуродованы. Хоронили по несколько гробов в день. После начались аресты, то и дело отправляли в Петропавловск»¹².

15 июля 1922 года диакон Игнатий был рукоположен Омским Преосвященным Димитрием (Беликовым) во священники к церкви села Елизаветинского Акмолинского уезда. Посвящению также предшествовал ставленический экзамен.

Новое место служения пришлось не по душе супруге отца Игнатия и, прежде всего, из-за равнодушного отношения к вере местного населения: «Дом здесь не отстроен, и мы живем на частной квартире, занимаем одну комнату. Народ здесь страшно не религиозный, прямая противоположность Надежке. В церковь ходят очень мало, в праздники работают»¹³.

После периода «красного террора» и кавалерийской атаки на Русскую Православную Церковь давление на духовенство в некоторой степени ослабло. Во многом это было связано с провозглашением т. н. «новой экономической политики». До 1929 года, т. е. до начала индустриализации и коллективизации деревни, аресты духовенства на территории Северного Казахстана не носили массового характера

¹¹ См.: Приказ войскам охраны и обороны железнодорожной линии Омск — Челябинск и прилегающему к ней району // РГВА Ф. 1393. Оп. 1. Д. 94.

¹² Дневник А.Н. Кондратьюк. Запись от 20 марта 1921 г.

¹³ Дневник А.Н. Кондратьюк. Запись от 18 октября 1922 г.

и применялись в единичных случаях¹⁴. Так, в период с 1922 по 1929 год известно всего о пяти случаях репрессий по признаку принадлежности к Православной Церкви. Случаи смертных приговоров и вовсе отсутствуют¹⁵.

Это, однако, не означает, что духовенство жило спокойно. Напротив, зачастую духовенство испытывало давление со стороны местного партийного и советского актива на бытовом уровне, что, не смотря на кажущуюся малозначительность событий, определяло достаточно гнетущую атмосферу повседневной жизни: «Вечером <...> я села около окна <...>. Вдруг в нашу дверь, которая выходит в сельсовет, раздался стук. <...> Потом стук повторился еще громче и еще, и еще. <...> из сельсовета вышли председатель Потапов и секретарь Баков. Я пошла к сторожу. Он сказал, что [они. — *Прим. авт.*] зашли в комнату, взяли кочергу, отошли к окнам и стали метать в наши двери. Потапов хотел взять табуретку, но Баков посоветовал кочергу <...>. Вчера ночью я уже спала <...>. Пришел в сельсовет Потапов, встал под нашу дверь и давай на чем свет ругать попа. Грозил, что выгонит из этого дома и в другом не даст житья. Был он пьян, что было видно по заплетающемуся языку»¹⁶.

Через два года последовал перевод на священническое место к церкви села Новорыбинское Акмолинского уезда. И здесь отношение местных жителей к Церкви и семье священника оставляло желать лучшего. Имели место постоянные конфликты. Они усугублялись тем, что часть церковного дома, где жила семья священника, была национализирована и находилась в распоряжении сельсовета: «Боже мой, как тяжело переносить незаслуженные оскорбления от идиотов-мужиков. Это хамы, а не люди, они готовы на каждом шагу только оскорблять. Нет, не могу я жить в этой проклятой деревне. Неужели я для того и училась столько лет, чтобы прокиснуть в этой помойной яме. Нет, я просто задыхаюсь в этом омуте <...>. Мне просто до слез <...> больно и обид-

¹⁴ См.: Неживых Н.А. Религиозный НЭП. Государственно-церковные отношения в 1920-е гг. (на материалах Зап. Сибири). Омск, 2012. С. 4.

¹⁵ См., напр., работу автора: Березин М.А., священник. Периодизация репрессий православного духовенства Северного Казахстана в довоенный период в контексте церковно-государственных отношений // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 4. С. 179–192.

¹⁶ Дневник А.Н. Кондратьев. Запись от 27 марта 1924 г.

но за такое отношение к духовенству. Нет, тысячу раз вспомнишь Надежку и вообще казаков. Там совершенно другое отношение к духовенству»¹⁷.

Стоит отметить, что семья священника не сторонилась культурной жизни села, что во многом было следствием образования жены отца Игнатия — Анны Николаевны. В дневнике описывается посещение спектаклей местной самодеятельности или, наоборот, досада от невозможности присутствовать на подобных мероприятиях¹⁸. Записи дневника перемежаются с выписками из различных художественных и научных произведений от Пушкина и Белинского до Сенеки и Монтескье.

Не приходится говорить о семье священника Кондратюка как о тайных монархистах. В дневнике в ряде случаев прослеживается недоумение, как ущемление религии может иметь место в «свободной России», что скорее свойственно «самому деспотическому самодержавию, когда сильный борол слабого и беззащитного»¹⁹. По всему видно, что семья священника приняла крушение царской России, но не может найти себя в России советской.

В феврале 1924 года священник Игнатий Кондратюк более двух недель присутствовал на съезде уездного духовенства в городе Акмолинске²⁰. Необходимо отметить, что с гибелью епископа Мефодия (Красноперова) Петропавловское викариатство осталось без канонического возглавления. Несколько последовательно назначенных патриархом Тихоном архиереев к месту служения не прибыли. Омский Преосвященный находился слишком далеко для эффективного управления столь обширной канонической единицей. Ситуация усугублялась еще и тем, что в гражданском отношении территория викариатства была оторвана от РСФСР, отойдя в ведение Киргизской АССР. В силу вышесказанного местное духовенство было в значительной мере дезорганизовано²¹. Между тем в 1923 году церковную власть в регионе захватили представители

¹⁷ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 27 марта 1924 г.

¹⁸ См.: Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 1 февраля 1924 г.

¹⁹ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 27 марта 1924 г.

²⁰ См.: Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 11 февраля 1924 г.

²¹ См.: Прощение патриарху Тихону Приходского Совета и прихожан Васильевской церкви г. Петропавловска о скорейшей отправке архиерея // РГИА. Ф. 831. Д. 273. Л. 32–34.

«Живой Церкви», которые самочинно разделили викариатство на две самостоятельные епархии: Петропавловскую и Акмолинскую. Последнюю возглавил «епископ» Александр (Щербаков). Период с 1923 по 1924 год отмечен рядом экстренных съездов приходского духовенства, которые самостоятельно пытались дать отпор обновленцам²². Вышеупомянутый съезд в городе Акмолинске можно отнести к числу подобных антиобновленческих собраний духовенства, оставшегося верным патриарху Тихону.

Как можно полагать, священник Игнатий был образцовым пастырем: через короткое время его переводят в волостной центр — село Алексеевское, а в 1930 году он назначается настоятелем Константино-Еленинского храма города Акмолинска. Становится он и благочинным одноименного церковного округа.

27 июня 1934 года священник был арестован и содержался в Петропавловской тюрьме. Находясь в заключении, он пишет ряд писем своей супруге, в которых рассуждает о принятом на себя кресте священства: «Мое здешнее пребывание полезное не только мне и моим близким, но даже, может быть, и тем несчастным, которые находятся здесь со мною, но об этом поговорим при личном свидании. Духовные дети и друзья познаются в несчастьи, а проявленная любовь их ко мне и моим присным показывает качества их духовной высоты. Проявленная ими ко мне любовь укрепляет меня для несения креста, возложенного на меня. Крест, конечно, очень тяжелый, но не ропщу на Бога, ибо Он сам знает, что для меня нужно. Тяжела, конечно, разлука с дорогими моему сердцу, но не менее тяжело мне то, что я лишен возможности предаться тому служению, которому я предан всей своей душой. Покоряюсь воле Божией во всем, сам Бог знает, что творит, да будет Его святая воля»²³.

Пробыв в заключении три с половиной месяца, священник Игнатий был отпущен на свободу. С чем был связан арест, остается неизвестным, но обвинения не носили политического характера, в противном случае, священник не оказался бы на свободе так скоро. Безусловно, арест был связан с духовным саном Игнатия Кондратю-

²² См.: Постановление части духовенства Петропавловского викариатства о непризнании обновленческого раскола // РГИА. Ф. 831. Д. 273. Л. 36.

²³ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 22 октября 1934 г.

ка, однако часто священнослужители привлекались по иным статьям уголовного кодекса²⁴.

Например, из материалов следственных дел известно, что в этот период духовенство региона привлекалось по статье 61 «Отказ от выполнения повинностей»²⁵ и статье 124 «Принудительное взимание сборов в пользу церковных и религиозных групп» УК РСФСР²⁶.

Практиковалось массовое лишение духовенства гражданских прав, что также являлось мощным рычагом для достижения политической и социальной изоляции священнослужителей, а также открывало возможность для последующих, обычно более жестких, репрессий²⁷.

Оказывалось на духовенство и значительное финансовое давление: священнослужители приравнивались к частным кулацким хозяйствам и облагались прогрессивным подоходным налогом. Так, при доходе в 500 рублей налог составлял 20 копеек/рубль; с 700 рублей — 30 копеек/рубль; свыше 1000 рублей — 40 копеек/рубль; свыше 3000 рублей — 50 копеек/рубль; свыше 6000 рублей — 70 копеек/рубль. Налог должен был быть уплачен одновременно в полном размере к установленной финансовыми органами дате²⁸. При уплате налога имели место случаи злоупотреблений со стороны местных финансовых органов, в результате чего с духовенства взималась большая сумма, чем была положена по действующим постановлениям.

В целом репрессии начала 1930 годов можно считать достаточно «мягкими» в сравнении с революционным террором и репрессиями конца 1930 годов²⁹. Стоит подчеркнуть, что органы государственной безопасности не требовали от духовенства отречения от Бога.

²⁴ См.: Коршунов К.О., свящ. Реализация репрессивных мер в отношении священнослужителей на территории Чувашии в 1920-е—1930-е гг. // Церковный историк. 2023. № 2 (12). С. 79—96.

²⁵ См.: Следственное дело священника Сергея Емельяновича Дыкина // СГА ДП СКО. Ф. 16. Д. 02148.

²⁶ См.: Следственное дело священника Михаила Михайловича Мякишева // СГА ДП СКО. Ф. 16. Д. 02088.

²⁷ См.: Худобородов А.Л., Яшина М.А. Репрессивная политика Советского государства в отношении Русской Православной Церкви (1920—30-е гг.) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2011. Вып. 17. С. 63.

²⁸ См.: Постановление Петропавловского городского Совета // СКГА. Ф. 30. Оп. 1. Д. 48. Л. 18.

²⁹ См., напр.: Гришин А.А. Протоиерей Сергей Андреевич Сахаров: судьба священнослужителя в обстановке гонений на церковь 1930-х гг. // История и архивы. 2023. № 2. С. 57; Никонов В.В. Этапность в политических преследованиях духовенства в 1920—1930-х гг. На примере настоятеля Владимирского храма в селе Краскове Московской епархии священника Сергия Никитского // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 327.

Из анализа следственных дел видно, что имел место лишь один подобный случай в отношении обновленческого священника села Ишимское Пролетарского района Василия Дмитриевича Истомина. В ходе следствия 26 ноября 1930 года священник Истомин пишет письмо в региональную газету «Новая степь», в котором отрекается от священного сана и веры в Бога (в следственном деле сохранилось два черновика указанного письма с незначительными расхождениями). Тем не менее отречение не помогло бывшему священнику: 2 марта 1931 года «Тройкой» ОГПУ по Казахстану он был приговорен к 5 годам заключения в исправительно-трудовых лагерях³⁰.

В связи с упоминанием советской печати, будет уместным отметить, что власти в целях атеистической пропаганды, а также дискредитации Церкви и духовенства размещали на страницах периодической печати заведомо недостоверные, компрометирующие материалы³¹.

«Написал [некий Дьяков. — *Прим. авт.*] статью перед Пасхой о том, что у нас в ограде устроена волейбольная площадка, и что Игнатий сам играет и привлекает молодежь. Еще Дьяков написал то же самое в "Крокодил". И до сих пор эту Дьяковскую выдуманную площадку трясут все безбожники перед каждым религиозным праздником, т. к. больше нечего сказать умного и остроумного и для всех убедительного. Нужно было что-то говорить и на предвыборных собраниях, а кроме небывалой площадки ничего не придумаешь нового и интересного»³². В дневнике Анны Николаевны есть упоминание о трудностях, с которыми встречались их дети в советской школе: придирки, частая общественная проработка и порицание. Тем не менее отец Игнатий запрещал детям вступать в пионерскую и комсомольскую организацию, считая это делом богопротивным. Даже находясь в заключении, он пишет: «На свидании мне показалось, что у Гали красный галстук, неужели она носит его? Детям могут быть тоже неприятности, но я хотел бы, чтобы они были такими же, как при мне»³³.

³⁰ См.: Следственное дело священника Василия Дмитриевича Истомина // СГА ДП СКО. Ф. 16. Д. 02049.

³¹ См.: Метель А.В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941 гг.) // Вестник ОмГУ. 2013. № 1 (67). С. 43–47.

³² Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 25 апреля 1937 г.

³³ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 25 марта 1938 г.

Самым масштабным периодом политических репрессий стала эпоха «Большого террора». Следствие велось в упрощенном порядке специальными внесудебными органами — «Тройками»³⁴. Время следствия ограничивалось недельным сроком. Допросы арестованных также носили формальный характер, а протоколы часто были фальсифицированы самими следователями³⁵.

Священника Игнатия Кондратьюка арестовали по обвинению в антисоветской агитации и 8 декабря 1937 года по приговору «Тройки» УНКВД по Карагандинской области назначили 10 лет исправительно-трудовых лагерей. Он отбывал срок в Ярославской области близ железнодорожной станции Шишково³⁶. Как полагал сам отец Игнатий, донос на него написал бывший церковный дворник, впрочем, в силу проводимой властями репрессивной политики, священника могли арестовать и без всякого доноса.

«10 октября пришли с обыском двое из НКВД. Искали поверхностно, т.к. знали, что за Игнатием ничего противополитического нет. Передач от меня не принимали. Через три недели только взяли белье. За 2 месяца только раз всего передала продуктовую передачу. 10 декабря перевели в тюрьму, а 11-го я уже передала передачу и еще 15-го. А 21-го целый день караулила у тюрьмы этап и в 4 ч. вечера вывели Игнатия в числе 200 человек под конвоем. На станции нас не допустили близко, их погрузили в теплушки, а мы ночевали на вокзале. Утром у окна увидели его в последней теплушке, стали разговаривать за несколько сажень. Потом приняли от всех передачу и деньги. Часа в 3 Игнатий взял ведра и ходил за водой с конвоем. Нас не допускали, не давали говорить. Проходя мимо меня он только сказал: "Ты сегодня именинница" и сам заплакал <...>»³⁷.

Священник Игнатий в одном из своих тюремных писем следующим образом описывает следствие: «Знай одну новость, что теперь допросы не такие, какие были раньше, а ужасные издевательства, оскорбления и мучения многим выстаиванием до одурения и потери

³⁴ См.: Гинзбург А.Я. Тройки НКВД как особый инструмент в системе политических репрессий // Вестник Университета им. Д.А. Кунаева. 2006. № 2 (19). С. 230–243.

³⁵ См.: Щелкунов А.А. Особенности ведения следствия органами НКВД против священнослужителей во время «Большого террора» 1937–1938 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 2 (63). С. 108–120.

³⁶ См.: За Христа пострадавшие... С. 25.

³⁷ Дневник А.Н. Кондратьюк. Запись от 15 февраля 1938 г.

сознания. Я привык во время службы к продолжительному стоянию, но и то опухали ноги и руки, делались безобразными от опухоли. После этого начинает темнеть в глазах, все делается окрашенным в желтый цвет. Человек соглашается на все, подписывает, какую угодно бумагу, и этим кончается следствие. Я же с помощью Божией выдержал все и ни в чем не поддался, но верю, только ваша молитва и моя укрепили меня»³⁸.

Говоря об условиях содержания, он пишет: «Здесь ко мне относятся неплохо, но среда, хотя и интеллигентная, но слишком испорчена, поэтому тяжело с ними. Правда, меня они немного стесняются, но все же вырываются различные слова. Сплю сейчас на нарах, но нары настолько грязные, и все камеры такие, как у нас пол у коровы, только у нас, пожалуй, будет еще чище»³⁹.

Осознавая бедственное положение своей семьи, священник пишет обращение в Политический красный крест, в котором просит сообщить живущему в Америке брату Петру (последний переехал туда в 1907 году) взять на иждивение жену и детей. Однако к этому времени из-за давления властей Политический красный крест фактически прекращает свое существование; обращение остается без ответа⁴⁰.

Добравшись до лагеря, отец Игнатий был распределен на общие работы, а потом, как грамотный, переведен на электростанцию: «<...> полагается работать в день 10 часов, а работаем более 12 подряд <...>. Мне пиши, сколько можешь, но все прикрывай, я пойму. Посылочку можно маленькую, и в ней главное это жир, т. е. сало и колбаса такая, чтобы не испортилась, но если у вас плохо, то не посылайте, я здесь один проживу. Денег не надо, есть еще много, а купить нечего. Поблагодари от меня всех, что кто сделал для вас доброе, и передай от меня привет и <...> благословения. <...> Писать жалобы еще не писал, т. к. видя такую массу людей невиновных, сомневаюсь, выйдет ли толк из этих жалоб, но посмотрю все же, немного погодя буду писать. Ехать пока сюда нельзя, т. к. едва ли получим свидание. Лагерь не устроен, т. к. он совершенно новый, существует всего 2—3 месяца»⁴¹.

³⁸ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 15 февраля 1938 г.

³⁹ Там же.

⁴⁰ См.: Фролова Е.И. Политический красный крест и Советская Россия // Вопросы истории. 2011. № 9. С. 81—82.

⁴¹ Дневник А.Н. Кондратюк. Запись от 25 марта 1938 г.

Многие священнослужители Русской Церкви, попавшие в молох репрессий 1937–1938 годов, были уничтожены⁴². Однако отцу Игнатию удалось выжить и даже освободиться раньше истечения срока наказания. Согласно директиве НКВД, НКЮ и Прокуратуры СССР № 467 (18–71/117 с) от 23 октября 1942 года («О порядке рассмотрения дел об освобождении из-под стражи осужденных, заболевших душевной болезнью или тяжелым неизлечимым недугом») и постановлению постоянной сессии Ярославского областного суда, священник как инвалид был досрочно освобожден от отбывания наказания⁴³. Последнее стало возможным по причине серьезных хронических болезней: кардиосклероза и эпилепсии. Освобождение состоялось 2 ноября 1943 года⁴⁴.

После освобождения священник Игнатий Кондратюк вернулся к пастырскому служению: в мае 1944 года получив назначение на приход в город Щучинск Казахской ССР. Как показывает анализ состава православного духовенства Казахстана в 1940 годы, большинство священнослужителей имели судимость или жили в республике как ссыльные. Необходимо отметить, что их легализации на первоначальном этапе реставрации церковной жизни способствовал Совет по делам Русской Православной Церкви, поскольку других священнослужителей в тех условиях взять было попросту негде⁴⁵.

Силы его жены Анны Николаевны, подорванные необходимостью содержания большой семьи во время заключения мужа-священника, были окончательно подорваны; заболев тифом, она скончалась в декабре 1944 года.

В марте 1946 года Игнатий Кондратюк был переведен на место настоятеля кладбищенской церкви Всех Святых города Петропавловска, а также назначен благочинным Северо-Казахстанской области.

⁴² См., напр.: Печерин А.В. Особенности проведения Большого террора против служителей церкви на Урале // Технологос. 2018. № 3. С. 96–108; Степанов А.Ф. «Большой террор» 1937–1938 гг. и православное духовенство: репрессии в советском Татарстане // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 36. С. 67–80.

⁴³ См.: Директива НКВД Союза ССР, НКЮ Союза ССР и Прокурора Союза ССР № 467/18-71/117с. «О порядке рассмотрения дел об освобождении из-под стражи осужденных, заболевших душевной болезнью или тяжелым неизлечимым недугом». 23 октября 1942 г. // Исторические материалы [Электронный ресурс]. URL: <https://istmat.org/node/68852> (дата обращения: 25.10.2024).

⁴⁴ См.: Справка об освобождении Кондратюка Игнатия Онуфриевича // Личный архив автора.

⁴⁵ См.: Письмо Уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви в Казахской ССР тов. Вохмению от 13 августа 1948 г. // ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 1. Л. 145–146.

Несмотря на возможность легального служения, православное духовенство 1940 годов (равно как и последующих четырех десятилетий) находилось под пристальным вниманием контролирующих органов и, в первую очередь, Совета по делам Русской Православной Церкви⁴⁶.

Не исчезло и финансовое давление на духовенство. Постановлением Совета Министров СССР «О порядке обложения налогами служителей религиозных культов» священнослужители были приравнены к «не кооперируемым кустарям» (от 3 декабря 1946 года) духовенство получило налоговый вычет в размере 81 % от годового дохода⁴⁷. В 1946 году годовой налог священника кладбищенской церкви Всех Святых составлял 36 тысяч рублей⁴⁸. Доход после налогового вычета составлял 8 500 рублей или около 708 рублей/месяц.

Тем не менее заработки духовенства областного центра Казахской ССР не дотягивали до уровня доходов священнослужителей крупных городов центральных областей РСФСР. Достаточно привести сравнение с материальным обеспечением духовенства Тульской епархии. Так, священник Всехсвятского кафедрального собора города Тулы после налоговых вычетов имел годовой доход в размере 25 182 рублей или около 2098 рублей/месяц⁴⁹.

Притеснениям подвергалось духовенство, которое в силу пастырского долга и христианского горения пыталось выйти за жестко очерченные рамки дозволенной властями религиозной деятельности⁵⁰. В 1948 году уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви С.Р. Вохменин потребовал от архиепископа Алматинского и Казахстанского Николая (Могилевского) убрать священника Игна-

⁴⁶ См.: Абдрахманова К.К. Религия в повседневной жизни городского населения центрального Казахстана в послевоенный период // Вестник угроведения. 2013. № 1 (12). С. 106; Сактаганова З.Г. Советская модель государственной религиозной политики в Казахстане и религиозная повседневность казахстанцев во второй половине XX века // История повседневности. 2017. № 1 (3). С. 65–66.

⁴⁷ См.: Марченко А.Н., прот. Доходы православного духовенства и налоговая политика власти в период хрущевской антирелигиозной кампании 1958–1964 годов (по материалам Уральского региона) // Вестник ЧелГУ. 2008. № 18. С. 131.

⁴⁸ См.: Информационный доклад о состоянии и деятельности Русской Православной Церкви в Северо-Казахстанской области за период с 1 апреля по 1 июля 1945 г. // ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3. Л. 62.

⁴⁹ См.: Ефимушкин П.А. Материальное положение приходского духовенства Тульской епархии в 1945–1957 гг. // Манускрипт. 2019. № 5. С. 33.

⁵⁰ См.: Сентябова М.В. Повседневная жизнь приходов Русской православной церкви в Красноярском крае в 40–70 годы XX века // Вестник КрасГАУ. 2012. № 6. С. 240.

тия Кондратюка из клира епархии. Причиной столь жесткого требования стала позиция священника по отношению к советской власти. Так, известно, что тот сократил принудительные отчисления прихода в государственные фонды, притеснял просоветское духовенство, а также уклонялся от совершения торжественного богослужения в годовщину Октябрьской революции⁵¹.

Интересна характеристика, данная отцу Игнатию уполномоченным Совета, в которой отмечается, что тот хороший проповедник и ревностный священник, безусловно служащий Церкви не в видах материальной выгоды. Одновременно Совет сомневается в наличии у него искреннего «советского патриотизма», а лишь его видимости⁵².

Одной из причин удаления священника Игнатия Кондратюка можно считать стремление последнего добиваться выделения нескольких северных областей Казахской ССР в самостоятельную епархию, имея в виду на место правящего архиерея свою кандидатуру⁵³. Желая сохранить ценного для епархии священника, архиепископ Николай (Могилевский) перевел отца Игнатия в соседнюю Кустанайскую область, вновь назначив благочинным⁵⁴. Однако по причине непрекращающегося давления Совета тот вынужден был в конце 1948 года навсегда покинуть Казахстан.

Местом для переезда был выбран город Орел, но и здесь не получилось устроиться⁵⁵. Впоследствии священник Игнатий Кондратюк служил в городе Елец Липецкой области и городе Кинешме Ивановской области. Был реабилитирован в 1961 году. После чего был принят в клир г. Москвы, где проходил служение в храме Николая Чудотворца в Хамовниках и храме Казанской иконы Божией Матери в Коломенском. Скончался протоиерей Игнатий Кондратюк

⁵¹ См.: Информационный доклад о деятельности Русской Православной Церкви в Казахской ССР // ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 7. Л. 8, 11–12, 36.

⁵² См.: Информационный доклад о состоянии и деятельности Русской Православной Церкви в пределах Северо-Казахстанской области за период с 1 января по 1 июня 1946 г. // ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3. Л. 136.

⁵³ См. подр. работу: Березин М., свящ. Приходское духовенство Северного Казахстана в контексте нового курса конфессиональной политики Советского государства (1940–1950 гг.) // Церковный историк. 2022. № 1 (7). С. 184–185.

⁵⁴ См.: Информационный доклад о состоянии и деятельности Русской Православной Церкви в Кустанайской области // ГА КО. Ф. Р-268. Оп. 11. Д. 73. Л. 271.

⁵⁵ См.: Реквием. Книга памяти жертв политических репрессий на Орловщине. Т. 3. Орел, 1996. С. 56.

11 декабря 1967 года, погребен на городском кладбище города Подольска Московской области. Чин отпевания совершил митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков)⁵⁶.

В жизни протоиерея Игнатия Онуфриевича Кондратюка отразились многие поворотные события церковной и светской истории минувшей эпохи: эвакуация на Восток в годы Первой Мировой войны и участие в боях, принятие священного сана во время Гражданской войны, пастырское призвание в эпоху гонений, лишение свободы в исправительно-трудовых лагерях, потеря близких, возвращение к священническому служению и послевоенные трудности. Выпавшие на долю священника испытания не смогли поколебать его решимости служить Русской Православной Церкви и достойно пройти путь пастыря.

Важным историческим источником биографического очерка стал дневник супруги отца Игнатия Анны Николаевны Кондратюк (Тверитиной), благодаря которому восстановлены не только событийные подробности, но и духовные и нравственные переживания самого священника и его семьи. Сведения о послевоенной жизни И.О. Кондратюка мы находим в документах Совета по делам Русской Православной Церкви. Таким образом, описание повседневной жизни рядового священника советского Казахстана довоенного периода приобретают документальную основу.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Вечная память почившим! // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 7. С. 27.
2. Директива НКВД Союза ССР, НКЮ Союза ССР и Прокурора Союза ССР № 467/18–71/117 с. «О порядке рассмотрения дел об освобождении из-под стражи осужденных, заболевших душевной болезнью или тяжелым неизлечимым недугом». 23 октября 1942 г. // Исторический материалы [Электронный ресурс]. URL: <https://istmat.org/node/68852> (дата обращения: 25.10.2024). Яз. рус.
3. Дневник Анны Николаевны Кондратюк (Тверитиной) // Личный архив автора.

⁵⁶ См.: Вечная память почившим! // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 7. С. 27.

4. Информационный доклад о деятельности Русской Православной Церкви в Казахской ССР // Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 7.
5. Информационный доклад о состоянии и деятельности Русской Православной Церкви в Северо-Казахстанской области за период с 1 апреля по 1 июля 1945 г. // Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3.
6. Информационный доклад о состоянии и деятельности Русской Православной Церкви в Кустанайской области // Государственный архив Костанайской области (ГА КО). Ф. Р-268. Оп. 11. Д. 73.
7. Письмо Уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви в Казахской ССР тов. Вохменину от 13 августа 1948 г. // Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 1.
8. Постановление Петропавловского городского Совета // Северо-Казахстанский государственный архив (СКГА). Ф. 30. Оп. 1. Д. 48.
9. Постановление части духовенства Петропавловского викариатства о непризнании обновленческого раскола // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 831. Д. 273.
10. Приказ войскам охраны и обороны железнодорожной линии Омск — Челябинск и прилегающему к ней району // Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 1393. Оп. 1. Д. 94.
11. Прощение патриарху Тихону Приходского Совета и прихожан Васильевской церкви г. Петропавловска о скорейшей отправке архиепископа // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 831. Д. 273.
12. Реквием. Книга памяти жертв политических репрессий на Орловщине / под ред. И. Я. Мосякин и др.: в 5 т. Т. 3. Орел, 1996. 340 с.
13. Следственное дело священника Василия Дмитриевича Истомина // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области (СГА ДП СКО). Ф. 16. Д. 02049.
14. Следственное дело священника Михаила Михайловича Мякишева // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области (СГА ДП СКО). Ф. 16. Д. 02088.
15. Следственное дело священника Сергея Емельяновича Дыкина // Специальный государственный архив Департамента полиции Северо-Казахстанской области (СГА ДП СКО). Ф. 16. Д. 02148.
16. Справка об освобождении Кондратюка Игнатия Онуфриевича // Личный архив автора.
17. Справочная книга Омской епархии / сост. свящ. Иоанн Голошубин. Омск: тип. Иртыш, 1914. 1250 с.

Литература

18. Абдрахманова К.К. Религия в повседневной жизни городского населения центрального Казахстана в послевоенный период // Вестник угроведения. 2013. № 1 (12). С. 102—109.
19. Беглов А.Л., Васильева О.Ю., Журавский А.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 802 с.
20. Березин М., свящ. Приходское духовенство Северного Казахстана в контексте нового курса конфессиональной политики Советского государства (1940—1950 гг.) // Церковный историк. 2022. № 1 (7). С. 184—185.
21. Березин М.А., свящ. «Путь в духовное звание»: личное дело священномученика Василия Иосифовича Бовы // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 83—92.
22. Березин М.А., свящ. Периодизация репрессий православного духовенства Северного Казахстана в довоенный период в контексте церковно-государственных отношений // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 4. С. 179—192.
23. Бочков П.В. Среднеазиатские хиротонии «Андреевского» епископата в условиях гонений в 1920—1930 годы // Теология: теория и практика. 2022. № 2. С. 70—84.
24. Гинзбург А.Я. Тройки НКВД как особый инструмент в системе политических репрессий // Вестник Университета им. Д.А. Кунаева. 2006. № 2 (19). С. 230—243.
25. Гришин А.А. Протоиерей Сергей Андреевич Сахаров: судьба священнослужителя в обстановке гонений на церковь 1930-х гг. // История и архивы. 2023. № 2. С. 53—64.
26. Ефимушкин П.А. Материальное положение приходского духовенства Тульской епархии в 1945—1957 гг. // Манускрипт. 2019. № 5. С. 31—36.
27. За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917—1956. Биографический справочник. Кн. 8. Т. 2. Конаков — Кюппар. М.: ПСТГУ, 2015. 900 с.
28. Коршунов К.О., свящ. Реализация репрессивных мер в отношении священнослужителей на территории Чувашии в 1920-е—1930-е гг. // Церковный историк. 2023. № 2 (12). С. 79—96.
29. Марченко А.Н., прот. Доходы православного духовенства и налоговая политика власти в период хрущевской антирелигиозной кампании 1958—1964 годов (по материалам Уральского региона) // Вестник ЧелГУ. 2008. № 18. С. 129—138.

30. Метель А.В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941 гг.) // Вестник ОмГУ. 2013. № 1 (67). С. 43–47.
31. Неживых Н.А. Религиозный НЭП. Государственно-церковные отношения в 1920-е гг. (на материалах Зап. Сибири). Омск: Омский государственный технический университет, 2012. 160 с.
32. Никонов В.В. Этапность в политических преследованиях духовенства в 1920–1930-х гг. На примере настоятеля Владимирского храма в селе Краскове Московской епархии священника Сергия Никитского // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 314–329.
33. Печерин А.В. Особенности проведения Большого террора против служителей церкви на Урале // Технологос. 2018. № 3. С. 96–108.
34. Сактаганова З.Г. Советская модель государственной религиозной политики в Казахстане и религиозная повседневность казахстанцев во второй половине XX века // История повседневности. 2017. № 1 (3). С. 60–76.
35. Сентябова М.В. Повседневная жизнь приходов Русской православной церкви в Красноярском крае в 40–70 годы XX века // Вестник КрасГАУ. 2012. № 6. С. 239–245.
36. Степанов А.Ф. «Большой террор» 1937–1938 гг. и православное духовенство: репрессии в советском Татарстане // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 36. С. 67–80.
37. Фролова Е.И. Политический красный крест и Советская Россия // Вопросы истории. 2011. № 9. С. 71–85.
38. Худобородов А.Л., Яшина М.А. Репрессивная политика Советского государства в отношении Русской Православной Церкви (1920–30-е гг.) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2011. Вып. 17. С. 61–65.
39. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Изд. Крутицкого Патриаршего Подворья; Общество любителей православной церкви, 1999. 400 с.
40. Щелкунов А.А. Особенности ведения следствия органами НКВД против священнослужителей во время «Большого террора» 1937–1938 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 2 (63). С. 108–120.

*Статья поступила в редакцию 29.12.2025,
одобрена после рецензирования 16.02.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 271.2-725(574)|1920/1950|+929

For citation:

Berezin M., priest. Povsednevnyaya zhizn' prikhodskogo dukhovenstva Sovetskogo Kazakhstana v 1920–40 gody (v aspekte biografii protoiyereya Ignatiya Onufrievicha Kondratyuka) [Everyday life of the parish clergy of Soviet Kazakhstan in the 1920s — 40s (in terms of the biography of Archpriest Ignatius Onufrievich Kondratyuk)] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 192–216. DOI: 10.56621/27825884_2026_33_192

Priest Mikhail Berezin,

Lecturer of the Department of Church History,

Almaty Orthodox Theological Seminary,

28/3 Baisheva str., Almaty, Republic of Kazakhstan

berezin_mihail@mail.ru

ORCID: 0000-0002-0433-3019

Everyday Life of the Parish Clergy of Soviet Kazakhstan in the 1920s — 40s (in Terms of the Biography of Archpriest Ignatius Onufrievich Kondratyuk)

Priest M. BEREZIN

Abstract: The article examines the everyday life of the Orthodox clergy of Soviet Kazakhstan in the period of 1920–40s. Among the many personalities of the era, the author has chosen the personality of priest Ignatius Onufrievich Kondratyuk. The choice is due to objective reasons. The life of Archpriest Ignatius reflected many dramatic events and twists in the history of Russia in the 20th century. Coming from a family of a simple railway employee of the Grodno province, the future priest experienced evacuation to the East, participation in the battles of World War I, ordination during the Civil War, difficult pastoral service during the era of persecution, imprisonment in forced labor camps, the loss of loved ones, a return to pastoral service and post-war difficulties. As important documentary evidence, the author used the previously unpublished diary of the priest's wife Anna Nikolaevna Kondratyuk (1897–1944). In addition to a direct description of the daily life of the priest's family, this source contains unique correspondence from the period of investigation and imprisonment. The author shows that, despite Soviet anti-church persecution, priest Ignatius Onufrievich Kondratyuk was able to worthily fulfill the feat of pastoral service entrusted to him by the Church.

Keywords: Russian Orthodox Church during the years of persecution, Kazakh SSR, Orthodox clergy, pastoral service, religious policy in the USSR.

REFERENCES

1. Abdrakhmanova K.K. (2013) "Religiya v povsednevnoy zhizni gorodskogo naseleniya tsentral'nogo Kazakhstana v poslevoynenny period" [Religion in the Everyday Life of the Urban Population of Central Kazakhstan in the Post-War Period]. In: "Vestnik ugrovedeniya" [Bulletin of Ugrological Studies]. No. 1 (12). pp. 102–109. (In Russian).
2. Beglov A.L., Vasilyeva O.Yu., Zhuravsky A.V. (2008) "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v XX veke" [The Russian Orthodox Church in the 20th century]. Moscow. (In Russian).
3. Berezina M. (2022) "Prihodskoye dukhovenstvo Severnogo Kazakhstana v kontekste novogo kursa konfessional'noy politiki Sovetskogo gosudarstva (1940–1950 gg.)" [Parish Clergy of Northern Kazakhstan in the Context of the New Course of Confessional Policy of the Soviet State (1940–1950)]. In: "Tserkovnyy istorik" [Church Historian]. No. 1 (7). pp. 184–185. (In Russian).
4. Berezina M.A. (2020) "Periodizatsiya repressiy pravoslavnogo dukhovenstva Severnogo Kazakhstana v dovoynenny period v kontekste tserkovno-gosudarstvennykh otnosheniy" [Periodization of the Repressions of the Orthodox Clergy of Northern Kazakhstan in the Pre-War Period in the Context of Church-State Relations]. In: "Khristianstvo na Blizhnem Vostoke" [Christianity in the Middle East]. 2020. No. 4. pp. 179–192. (In Russian).
5. Berezina M.A. (2021) "«Put' v dukhovnoye zvaniye»: lichnoye delo svyashchennomuchenika Vasiliya Iosifovicha Bovy" ["The Path to the Spiritual Rank": The Personal File of Hieromartyr Vasily Iosifovich Bova]. In: "Vestnik Istoricheskogo obshchestva Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii" [Bulletin of the Historical Society of the St. Petersburg Theological Academy]. No. 3(8). pp. 83–92. (In Russian).
6. Bochkov P.V. (2022) "Sredneaziatskiye khirotonii «Andreyevskogo» yepiskopata v usloviyakh gonimiy v 1920–1930 gody" [Central Asian Ordinations of the "St. Andrew's" Episcopate during Persecutions in the 1920s–1930s]. In: "Teologiya: teoriya i praktika" [Theology: Theory and Practice]. No. 2. pp. 70–84. (In Russian).
7. Efimushkin P.A. (2019) "Material'noye polozheniye prihodskogo dukhovenstva Tul'skoy yeparkhii v 1945–1957 gg." [The Financial Situation of the Parish Clergy of the Tula Diocese in 1945–1957]. In: "Manuskript" [Manuscript]. No. 5. pp. 31–36. (In Russian).
8. Frolova E.I. (2011) "Politicheskiy krasnyy krest i Sovetskaya Rossiya" [The Political Red Cross and Soviet Russia]. In: "Voprosy istorii" [Questions of History]. 2011. No. 9. pp. 71–85. (In Russian).

9. Ginzburg A.Ya. (2006) "Troyki NKVD kak osobyy instrument v sisteme politicheskikh repressiy" [NKVD Troikas as a Special Instrument in the System of Political Repression]. In: "Vestnik Universiteta im. D.A. Kunayeva" [Bulletin of the D.A. Kunayev University], No. 2 (19). pp. 230–243. (In Russian).
10. Grishin A.A. (2023) "Protoieryey Sergiy Andreyevich Sakharov: sud'ba svyashchennosluzhitelya v obstanovke goneniya na tserkov' 1930-kh gg." [Archpriest Sergiy Andreevich Sakharov: The Fate of a Clergyman during the Church Persecution of the 1930s]. In: "Istoriya i arkhivy" [History and Archives], No. 2. pp. 53–64. (In Russian).
11. Khudoborodov A.L., Yashina M.A. (2011) "Repressivnaya politika Sovetskogo gosudarstva v otnoshenii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi (1920–30-ye gg.)" [The Repressive Policy of the Soviet State towards the Russian Orthodox Church (1920s–30s)]. In: "Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Sotsial'no-gumanitarnyye nauki" [Bulletin of the South Ural State University. Series: Social Sciences and Humanities], Iss. 17. pp. 61–65. (In Russian).
12. Korshunov K.O. (2023) "Realizatsiya repressivnykh mer v otnoshenii svyashchennosluzhiteley na territorii Chuvashii v 1920-ye — 1930-ye gg." [The Implementation of Repressive Measures against Clergy in Chuvashia in the 1920s–1930s]. In: "Tserkovnyy istorik" [Church Historian], No. 2 (12). pp. 79–96. (In Russian).
13. Marchenko A.N. (2008) "Dokhody pravoslavnogo dukhovenstva i nalogovaya politika vlasti v period khrushchovskoy antireligioznoy kampanii 1958–1964 godov (po materialam Ural'skogo regiona)" [Income of the Orthodox Clergy and the Government's Tax Policy during Khrushchev's Antireligious Campaign of 1958–1964 (Based on Materials from the Ural Region)]. In: "Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta" [Bulletin of Chelyabinsk State University], No. 18. pp. 129–138. (In Russian).
14. Metel A.V. (2013) "Stanovleniye antireligioznoy periodicheskoy pechati v SSSR (1919–1941 gg.)" [The Formation of the Antireligious Periodical Press in the USSR (1919–1941)]. In: "Vestnik Omskogo gosudarstvennogo universiteta" [Bulletin of Omsk State University], No. 1 (67). pp. 43–47. (In Russian).
15. Nezhiviykh N.A. (2012) "Religioznyy NEP. Gosudarstvenno-tserkovnyye otnosheniya v 1920-ye gg. (na materialakh Zap. Sibiri)" [Religious New Economic Policy. State-church relations in the 1920s (based on materials from Western Siberia)]. Omsk. (In Russian).

16. Nikonov V.V. (2022) "Etapnost' v politicheskikh presledovaniyakh dukhovenstva v 1920–1930-kh gg. Na primere nastoyatelya Vladimirskogo khrama v sele Kraskove Moskovskoy yeparkhii svyashchennika Sergiya Nikitskogo" [The Stages of Political Persecution of the Clergy in the 1920s–1930s: A Case Study of Priest Sergiy Nikitsky, Rector of St. Vladimir's Church in the Village of Kraskovo, Moscow Diocese]. In: "Khristianskoye chteniye" [Christian Reading]. No. 3. pp. 314–329. (In Russian).
17. Pecherin A.V. (2018) "Osobennosti provedeniya Bol'shogo terrora protiv sluzhiteley tserkvi na Urale" [Characteristics of the Great Terror against Church Ministers in the Urals]. In: "Tekhnologos" [Tekhnologos]. No. 3. pp. 96–108. (In Russian).
18. Saktaganova Z.G. (2017) "Sovetskaya model' gosudarstvennoy religioznoy politiki v Kazakhstane i religioznaya povsednevnost' kazakhstantsev vo vtoroy polovine KHKH veka" [The Soviet Model of State Religious Policy in Kazakhstan and the Everyday Religious Life of Kazakhstanis in the Second Half of the Twentieth Century]. In: "Istoriya povsednevnosti" [History of Everyday Life]. No. 1 (3). pp. 60–76. (In Russian).
19. Sentyabova M.V. (2012) "Povsednevnyaya zhizn' prikhodov Russkoy pravoslavnoy tserkvi v Krasnoyarskom kraye v 40–70 gody XX veka" [Everyday Life of the Russian Orthodox Church Parishes in Krasnoyarsk Krai in the 1940s–1970s]. In: "Vestnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo argrarnogo universiteta" [Bulletin of the Krasnoyarsk State Agrarian University]. No. 6. pp. 239–245. (In Russian).
20. Shchelkunov A.A. (2015) "Osobennosti vedeniya sledstviya organami NKVD protiv svyashchennosluzhiteley vo vremya «Bol'shogo terrora» 1937–1938 gg." [Features of the NKVD investigation against clergy during the Great Terror of 1937–1938]. In: "Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi" [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church]. Iss. 2 (63). pp. 108–120. (In Russian).
21. Shkarovsky M.V. (1999) "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' pri Staline i Khrushcheve" [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev]. Moscow. (In Russian).
22. Stepanov A.F. (2010) "«Bol'shoy terror» 1937–1938 gg. i pravoslavnoye dukhovenstvo: repressii v sovetskom Tatarstane" ["The Great Terror" of 1937–1938. and the Orthodox Clergy: Repressions

in Soviet Tatarstan]. In: "Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi" [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church]. 2010. No. 36. pp. 67–80. (In Russian).

*The article was submitted 29.12.2025,
approved after reviewing 16.02.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Научная статья

УДК 274.5-29(470+571)[19/20]

Для цитирования:

Фурс А.А., Хрусталёва А.В. К вопросу об основных тенденциях издания лютеранской литературы в России в XX — начале XXI века // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 217–230.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_217

Пастор Александр Александрович Фурс,

пастор
Евангелическо-Лютеранской Церкви Ингрии
на территории России,
Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург,
ул. Б. Конюшенная, 8
melanchton@mail.ru
ORCID: 0009-0002-7607-8464

Хрусталёва Анна Владимировна,

доктор филологических наук, доцент,
доцент кафедры английского языка
и методики его преподавания
Саратовского национального исследовательского
государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. имени А.Н. Завулонова, 3
tevin1982@mail.ru
ORCID: 0000-0001-9015-2523

К вопросу об основных тенденциях издания лютеранской литературы в России в XX — начале XXI века

Пастор А.А. ФУРС, А.В. ХРУСТАЛЁВА

Аннотация: В данной статье мы постараемся обобщить имеющиеся у нас данные о том, как именно в России была представлена лютеранская литература. Данный материал подготовлен, в том числе, на основе культурно-просветительских мероприятий, проведенных в Часовне Святого Иоанна Богослова, где форму своеобразного симбиоза обрели совершенно разные религиозные и светские исследования¹. В частности, многие из них были посвящены истории литературы². В статье продемонстрирована постепенность и поступенность введения запрета на лютеранское книгоиздание в XX веке (и постепенная же отмена этого запрета).

Ключевые слова: литература, издание, религия, религиоведение, публицистика, протестантизм, история Церкви, новейшая история, история религии.

© Фурс А.А., Хрусталёва А.В., 2026.

¹ См.: Фурс А.А. Культурно-просветительский проект в Саратове как пример взаимодействия церкви и общества // Религия. Церковь. Общество. 2024. № 13. С. 490–493.

² См.: Бирюков А.В. Приключение или труд? «Территория» Олега Куваева и реалии геологических исследований // Академическая публицистика. 2025. № 5 (1). С. 45–54.

Самое важное, с чего следует начинать разговор о литературе любого этнического и/или религиозного сообщества, — известен ли нам полный объем книгоиздания? Вопросу книгоиздания в ракурсе истории национальных меньшинств XX века следует придавать особое значение, поскольку до Первого съезда советских писателей в 1934 году, сделавшего всю литературную сферу полностью государственной, масса произведений (и христианских, не в последнюю очередь) оставалась незафиксированной в печати. При этом значительная часть творчества становилась феноменом культурной жизни посредством устной трансляции текста на бесписьменных языках. А.А. Логинова пишет об этом: «На каждом этапе обработки текста, включающей его запись, перевод, художественную обработку, редактуру, цензуру, терялся изначальный замысел произведения; сами тексты утрачивали свою аутентичность не только в связи с особенностями перевода, но и по причине того, что многие произведения записывались лишь спустя много лет после их создания»³. Так, лезгинский и табасаранский, например, алфавиты на латинской графической основе появились только после 1928 года. Это означает, что наши сведения о христианской литературе Кавказа неполны: мы не обладаем всей суммой созданных текстов. Похожие проблемы проявились и на территории других регионов.

Казалось бы, мы должны решительным образом отсечь вероятность появления «безголосых» авторов среди лютеран: у них были сформированные, пригодные для массового распространения языки германской группы (в первую очередь немецкий язык) с устоявшейся графической системой. Но необходимо обратить внимание на особенности графики: до 1939 года издания на немецком языке печатались готическим шрифтом. Необходимо проверять каждый конкретный регион на доступность этого шрифта: не было ли устного бытования определенного объема литературы? В случае если будет установлено, что в регионе по каким-либо причинам не было определенного шрифта или язык оставался бесписьменным, следует ожидать неучтенный и неизвестный нам объем христианской литературы, оставшийся «узором надписи надгробной на непонятном языке».

³ Логинова А.А. Институциональная история литературы 1920-х годов: к постановке проблемы // Академическая публицистика. 2025. № 1. С. 197.

Следует сказать прямо, что полных количественных данных обо всей изданной в XX веке лютеранской литературе к настоящему моменту нет, так как следовало бы учесть еще и литературу, размноженную на гектографе, рукописную и т.п. Поэтому авторы статьи подчеркивают проблему, которую только предстоит решать. В настоящей статье мы не будем выполнять богословский анализ лютеранской литературы, сосредоточивая свой интерес сугубо на фактах истории книгоиздания.

Евангелическо-Лютеранская Церковь Российской империи (далее — ЕЛЦ РИ) и две ее современные правопреемницы — Евангелическо-Лютеранская Церковь России и Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии на территории России — ставили и продолжают ставить своей задачей обеспечение необходимой гимнологической, литургической, молитвенной и образовательной литературой, в первую очередь, своих членов. Причем рост издаваемой теологической литературы на русском языке стал особенно заметен на рубеже XX—XXI веков. Большую роль в переводе и публикации богословской и религиозно-просветительской литературы сыграл российский Фонд «Лютеранское культурное наследие», издания которого есть в большинстве современных лютеранских приходов и общин в России. При поддержке и непосредственном участии упомянутого издательства были переведены и увидели свет многие труды доктора Мартина Лютера, Мартина Хемница, пастора Дитриха Бонхеффера, а также современных богословов — профессора доктора Роберта Колба, Даниила Произа и других.

Значительную поддержку современные протестантские издания получили со стороны издательств, богословов и переводчиков Русской Православной Церкви. Сложно переоценить, например, вклад игумена Петра (Мещеринова) в дело появления и издания в современной России труда Иоганна Арндта «Об истинном христианстве»⁴. Кроме того, игумен Петр осуществил большую помощь в деле перевода множества известных протестантских песнопений, гимнов и хоралов, исполняемых на русском языке евангелическими общинами во время Литургии и собраний. Но необходимо осознавать историю вопроса и помнить, что этому растущему интересу к лютеранству

⁴ См.: Арндт И. Об истинном христианстве. М., 2016.

предшествовал длительный период неоднозначного отношения. Далее попробуем восстановить хронологический порядок событий и показать, что в советской действительности религиозное книгоиздание постепенно и поступенно отодвигали в арьергард общественной жизни.

Согласно мнению доктора филологических наук А.В. Хрусталёвой, об успешности книгоиздания той или иной традиционной христианской конфессии в определенном регионе можно судить, в том числе, и по соотношению изданной и распроданной конфессией или одной из ее конгрегаций литературы: для распространения в храме, для домашнего или семейного чтения, для участия в богослужениях прихожан. Тираж чрезвычайно важен, но еще важнее — его реализация. Так, известно, что в начале 1920 годов книги немецких пролетарских авторов, например, оставались на складах Автономной Социалистической Советской Республики Немцев Поволжья (далее — АССР НП) практически нераспроданными и даже зачастую неразрезанными. А вот интерес к протестантской литературе имел несколько иное количественное и качественное выражение. Его точная оценка, как уже было сказано, дело будущего.

Из имеющихся у нас данных мы с уверенностью можем говорить, что в конце XIX — начале XX веков в ЕЛЦ РИ и ее епархиях, пробствах и приходах издавался значительный объем религиозной литературы, а именно: Агенды для пасторов, канторов и кюстеров, а также имперских лекторов, утвержденный Императором Устав Церкви, находившийся во всех губерниях и регионах, требники и богослужебные указания, богословская литература. В значительно большем, несомненно, объеме печатались сборники гимнов и хоралов, а также Краткий Катехизис Мартина Лютера, молитвенники, Домашняя Пости́лла. Основным языком, используемым для книгопечатания в изучаемой нами конфессии, был немецкий, однако необходимо уточнить, что очень большой объем данной литературы также издавался на определяющем в государстве русском языке, а для ингерманландских лютеран книги и сборники гимнов выходили на финском языке.

Необходимо отметить, что в первые годы НЭПа не существовало серьезных препятствий для издания литературы на языках национальных меньшинств. Более того, политика коренизации поощряла кни-

гоиздание этнических сообществ⁵. Так, известно, что на территории АССР НП в 1920-е годы существовал Главлит, не согласовывавший ряд своих решений с московскими компетентными органами. То есть решение об издании или запрете книги принималось ответственным сотрудником «на месте». Часто это был представитель этнических меньшинств, и действовал он не всегда в интересах советской власти. В Государственном архиве новейшей истории Саратовской области (далее — ГАНИСО) отложились документы, свидетельствующие об остаточной демократичности литературной жизни 1920-х годов: «Другим обстоятельством, заставляющим выдвигать на первый план заботу о немецком издательстве, является то, что немецкое население <...> представляет собой весьма благоприятную среду для распространения заграничной, белогвардейской печати»⁶. На следующем листе того же документа содержатся сведения о том, что газета «Нахрихтен» является партийным изданием лишь формально, так как в ней совершенно отсутствует партийный материал⁷. Исходя из сказанного выше, необходимо поставить вопрос о критике и анализе объективности имеющихся источников. Следует точно установить соотношение подцензурной и неподцензурной, светской и конфессиональной литературы. Необходим тщательный просмотр периодической печати 1920 годов *de visu*: что представляла собой тематически и идеологически советская и партийная печать АССР НП?

Подобно другим исследователям, С. Рыженков показывает, что на территории провинции на протяжении 1920 годов этноконфессиональные сообщества были относительно свободны от указаний губернской власти⁸. Следует отметить, что относительная свобода религиозной литературы в 1920 годы была связана не только с политикой коренизации, но и с медленным становлением новых общественных институций, в частности цензуры. Так, в регионах списки разрешенного и запрещенного получали достаточно поздно, поэтому часть цензурных решений происходила *постфактум* — уже после выхода издания. Показательно, что немецкое издание «Унзере Виртшафт» в 1926 году

⁵ См.: Хрусталёва А.В. Провинциальная печать и цензура в годы НЭПа (на примере Саратовской, Самарской губерний и АССР НП) // *Studia Litterarum*. 2020. Т. 5. № 3. С. 398.

⁶ Обком ВКП(б) АССР НП // ГАНИСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 378. Л. 80.

⁷ См.: Там же. Л. 81.

⁸ См.: Рыженков С. Литературный регионализм: путь Саратова // *НЛО*. № 5. С. 256–273.

в годовщину революции вышло без портрета Ленина на обложке⁹. Более того, некоторые рукописи специально везли в провинцию, поскольку на этой территории можно было напечатать то, что не было пропущено цензурой в Москве и Петрограде.

Нужно отметить, что мощным агентом книгоиздательского рынка 1920-х годов были кооперативы и «малоокоммунизированные» профсоюзы, которые способствовали распространению изданий немецкой эмиграции, в частности, некоторых берлинских издательств¹⁰. Это кооперативно-профсоюзное влияние (в том числе, при участии христианских деятелей) практически не изучено. Так, известно, что на территориях нацменьшинств зарубежные средства массовой информации получили массовое хождение именно благодаря совместным усилиям кооперативно-профсоюзных и церковных организаций: «В первой половине 1920-х гг. среди немецкого населения Немреспублики "нелегально" распространялись некоторые газеты поволжско-немецкой эмиграции из Германии и США, поступавшие, как правило, в благотворительных посылках <...> через церковные каналы»¹¹.

При изучении литературной жизни никогда не следует пренебрегать финансовой стороной вопроса. И в этом отношении лютеранское книгоиздание в 1920 годы еще не было обделено: «На 16 областной конференции ВКП(б) в 1928 г. <...> отмечались <...> финансовые средства, которые значительно превышают объединенные бюджеты партии <...>»¹².

В статье А.В. Хрустальной и А.А. Гавриловой приведено конкретное число, определяющее тиражи книг, предназначенных немцам Поволжья. Так, авторы утверждают, что только на территории АССР НП с 1924 по 1928 год Немгосиздат выпустил 1 248 525 экземпляров книг¹³. Это означает, что за четыре года работы издательства был выпущен объем продукции, позволяющий обеспечить каждого жителя АССР НП более чем двумя экземплярами книг. Этот объем

⁹ См.: Хрусталёва А.В. Провинциальная печать и цензура в годы НЭПа... С. 392.

¹⁰ См.: Хрусталёва А.В. Ассоциация пролетарских писателей в Саратове как провинциальный эпизод в истории ВАПП // *Slavic Literatures*. 2024. Т. 146–148. С. 121–145.

¹¹ Очерки истории Саратовского Поволжья. Т. 3. Ч. 1. Саратов, 2006. С. 415.

¹² Там же.

¹³ См.: Хрусталёва А.В., Гаврилова А.А. О численном и социально-профессиональном составе поволжских ячеек пролетарских писателей периода НЭПа // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология и Журналистика*. 2021. Т. 21. Вып. 3. С. 320–323.

обращает на себя внимание еще и тем, что в шесть раз превышает количество жителей соседнего с АССР НП Саратова, в котором к тому времени даже не была ликвидирована неграмотность. И это показатель работы издательства в целом, то есть сюда входит и ежегодно издаваемая религиозная литература. Хотя эти сведения стоило бы сопоставить с тиражами изданий на других языках национальных меньшинств, но и сейчас, без проведения подобной работы, однозначно есть основания утверждать, что протестантская литература находила своего читателя и существовала не только в полуподпольном виде.

Поворотной точкой становится 1929 год, когда в ходе беспрецедентной кампании по борьбе с религией священнослужители подверглись издевательствам и началось массовое закрытие лютеранских церквей¹⁴. В 1929 году ВЦИК и СНК приняли постановление «О религиозных объединениях», в котором запрещалось выносить церковную деятельность вовне: право на пропаганду отныне имели только атеисты. Организация групп для обучения религии запрещалась. Начиная с этого исторического момента и далее, особенно усиливаясь в 1930 годы, шла борьба не только с религией, но и с национальной культурой немцев. Именно в 1930 годы развернулась травля авторов-лютеран.

Характерно, что часть населения пыталась выступать против действий власти: 5 июня 1930 года в Маркштадте тысячи жителей вышли на улицу с протестом против закрытия лютеранской церкви¹⁵. Итак, именно в 1930 годы деятельность протестантов начинает носить полулегальный характер. Начиная с этого периода, следует искать следы массового роста неподцензурной протестантской литературы, распространяемой путем размножения имеющейся техникой, без печати и прохождения цензурных органов.

26 августа 1941 года Совнарком СССР и ЦК ВКП(б) приняли постановление «О переселении всех немцев из республики немцев Поволжья, Саратовской и Сталинградской областей в другие края и области»¹⁶. В связи с этим часть наследия протестантской литературы следует искать на территории их высылки, например, в Казахстане (что останется за пределами этой статьи).

¹⁴ См.: Очерки истории Саратовского Поволжья. С. 434.

¹⁵ См.: Там же.

¹⁶ См.: Герман А.А. История Республики немцев Поволжья в событиях, фактах, документах. М., 2000. С. 229–233.

Очертив необходимые для повествования исторические события, мы неизбежно должны обратиться к жанрам. На протяжении всего XX века публиковались довольно качественные и успешные переводы зарубежных лютеранских историков, биографов и богословов, порой их труды издавались на языке оригинала. Нельзя не вспомнить уникальную, единственную в России биографическую книгу о Мартине Лютере, написанную нашей соотечественницей Бертой Порозовской¹⁷. Конечно, богословы и историки лютеранства поспорили бы с некоторыми трактовками и аспектами, изложенными в данной книге, однако сам факт ее написания и публикации говорит о возрождении интереса к лютеранству.

В конце XX и начале XXI века возрожденные епархии Евангелическо-Лютеранской Церкви в нашей стране не только восстановили необходимый объем издаваемой богословской, исторической и музыкальной литературы, но и опубликовали значительное количество тех работ и трудов лютеранских теологов, исследователей истории Реформации и гимнописцев, которые увидели свет на русском языке впервые в истории.

В свете рассматриваемого нами вопроса, невозможно было бы обойти стороной один из ключевых факторов, повлиявших, в том числе, и на сферу издания церковной литературы. Речь идет о межконфессиональном сотрудничестве и общении традиционных Церквей в нашей стране. Такие аспекты взаимодействия Православной и Лютеранской Церквей, как историческая взаимопомощь в годы гонений и в последующие непростые времена, и, конечно, богословский диалог Русской Православной и Евангелическо-Лютеранской Церквей подробно рассмотрены многими теологами, историками Церкви и священнослужителями. Поэтому мы коснемся именно издательского вопроса: на закате советских времен, в 1989 году, по благословению тогдашнего Патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова) в Издательстве Московской Патриархии вышел уникальный сборник гимнов для евангелическо-лютеранских общин Советского Союза¹⁸. Данный сборник насчитывал более трехсот хоралов на немецком языке и был предназначен как для богослужебного, так и домашнего ис-

¹⁷ См.: Порозовская Б. Мартин Лютер, его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 2000.

¹⁸ См.: Сборник песнопений для немецких евангелическо-лютеранских общин в Советском Союзе. М., 1989.

пользования служителями и мирянами. В него вошло действительно впечатляющее церковное и культурное наследие в виде знаменитых гимнов и хоралов Бортнянского, Баха с текстами авторства Мартина Лютера и Гейне. Один из экземпляров данного сборника гимнов хранится в частной коллекции. Важно здесь отметить и подчеркнуть значимость выхода этого издания по благословению и поддержке священноначалия Русской Православной Церкви для евангелических христиан нашего государства в период самого начала кардинального изменения церковно-государственных отношений, в тот момент, когда начиналась новая эпоха и этим отношениям предстояло пройти новый путь согласия и примирения.

Отметим также, что сборники хоралов на национальных языках в настоящее время практически не используются в приходах евангелическо-лютеранских церквей, более современные издания включают в себя практически только песнопения и гимны на русском языке, однако значимость упомянутого нами сборника в свете истории и согласия церковных общин страны сложно переоценить.

Несмотря на жесткую политику антирелигиозной пропаганды, некоторые традиционные протестантские сообщества, в том числе евангелическо-лютеранские общины, продолжали функционировать практически подпольно. Основной задачей таких сообществ становилось сохранение традиций и передача текстов Священного Писания следующим поколениям. Например, небольшие группы верующих изготавляли рукописные копии Библии и литургической литературы несмотря на риск преследований со стороны властей.

Разрешения на официальное издание протестантской литературы практически отсутствовали вплоть до конца 1980 годов. Единственным исключением были редкие экземпляры специализированных учебников и научных работ, выпускаемые небольшим числом экземпляров исключительно для внутреннего пользования библиотеками и научными учреждениями¹⁹.

Политика перестройки стала поворотным моментом в развитии ситуации с религиозной свободой в стране. Одним из первых шагов, предпринятых новым руководством, стало снятие запрета

¹⁹ См.: Лиценбергер О.А., Дерюгин А.Ю., Коломийцев Н.А. Евангелическо-лютеранская Церковь Св. Марии в Саратове (к 250-летию с момента основания). М., 2016. С. 33.

на организацию религиозных объединений и регистрацию существующих общин. Это позволило многим традиционным протестантским церквям выйти из тени и начать легально осуществлять свою деятельность.

На начальном этапе изменения происходили медленно, поскольку инфраструктура, необходимая для полноценного функционирования церковных структур, была разрушена годами гонений. Тем не менее постепенно восстанавливались контакты с международными организациями, такими, как Всемирная Лютеранская Федерация, Международный Лютеранский Совет и Международная ассоциация евангельских союзов.

В постсоветском периоде произошли значительные перемены: во-первых, началась легализация ранее запрещенных религиозных течений; во-вторых, были зарегистрированы десятки тысяч общин и созданы национальные религиозные ассоциации. Кроме того, наблюдалось увеличение объемов импорта иностранной религиозной литературы. Крупнейшими издательствами протестантской направленности в этот период стали издательский дом «Благодать», Московское отделение Евангелическо-Лютеранской Церкви и Российское общество протестантских писателей. Как особенность постсоветского времени можно выделить активный обмен литературой со многими странами, способствовавший появлению переводов большого количества лютеранских мыслителей и богословов, включая труды Мартина Лютера, Мартина Хемница, Дитриха Бонхеффера.

С начала XXI века наблюдается устойчивый рост популярности классической лютеранской и иной протестантской литературы в России. Однако проблема ее распространения остается актуальной. Так, основной причиной трудностей является ограниченность ресурсов самих общин, отсутствие развитых каналов ее распространения и иногда недостаточная поддержка инициатив подобного рода.

Современные авторы обращают внимание на необходимость повышения качества перевода и адаптации мировой протестантской литературы к российскому читателю. В последние годы заметны значимые попытки создать отечественное литературное пространство, ориентированное на потребности местной аудитории. Также важной

особенностью становится усиление роли онлайн-изданий и электронных версий книг, позволяющих преодолевать географические барьеры и расширять аудиторию заинтересованных лиц.

В современной России благодаря политике защиты верующих и традиционных ценностей, в каждой традиционной христианской Церкви, включая Православную, Евангелическую и Католическую, сейчас доступен для чтения большой объем книг и трудов о вере, Церкви и ее учении на современном русском языке. А в последние годы множество вероучительной, молитвенной и конфессиональной литературы распространяется конгрегациями в электронном виде и онлайн.

История издания евангелическо-лютеранской и иной протестантской литературы в советское и постсоветское время демонстрирует сложную динамику взаимоотношений государства и верующих. От жестких запретов и гонений советская эпоха перешла к свободе в условиях рыночной экономики и демократического устройства общества. Сегодняшняя ситуация характеризуется динамичным развитием издательского дела, активным участием международного сообщества и интересом российского общества к духовному наследию традиционных лютеран.

Таким образом, мы показали в статье, что изменения политики в отношении религиозного книгоиздания не происходят одномоментно. Так, относительно демократичные 1920 годы стали временем, когда распространение христианской литературы по разным причинам еще не было остановлено различными факторами. Точное исследование литературно-издательских процессов требует применения количественных методов, понимания соотношения различных жанров книгоиздательского рынка. Как мы видели, лютеранская литература прошла два разнонаправленных процесса — «отвержение» и «принятие». Теперь, уже на современном этапе изучения, необходимо привнести в исследование этих процессов как можно больше конкретных — количественных показателей.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арндт И. Об истинном христианстве / пер. игум. Петра (Мещеринова). М.: Эксмо, 2016. 962 с.

2. Бирюков А.В. Приключение или труд? «Территория» Олега Куваева и реалии геологических исследований // Академическая публицистика. 2025. № 5 (1). С. 45–54.
3. Герман А.А. История Республики немцев Поволжья в событиях, фактах, документах. М.: Готика, 2000. 320 с.
4. Лиценбергер О.А. Дерюгин А.Ю., Коломийцев Н.А. Евангелиско-лютеранская Церковь Св. Марии в Саратове (к 250-летию с момента основания). М.: РусДойч Медиа, 2016. 151 с.
5. Логина А.А. Институциональная история литературы 1920-х годов: к постановке проблемы // Академическая публицистика. 2025. № 1. С. 195–207.
6. Обком ВКП(б) АССР НП // Государственный архив новейшей истории Саратовской области (ГАНИСО). Ф. 1. Оп. 1. Д. 378.
7. Очерки истории Саратовского Поволжья. Т. 3. Ч. 1. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2006. 496 с.
8. Порозовская Б. Мартин Лютер, его жизнь и реформаторская деятельность. СПб.: Лютеранское наследие, 2000. 175 с.
9. Рыженков С. Литературный регионализм: путь Саратова // НЛО. № 5. С. 256–273.
10. Сборник песнопений для немецких евангелиско-лютеранских общин в Советском Союзе. М.: Изд-во Московской патриархии, 1989. 495 с.
11. Фурс А.А. Культурно-просветительский проект в Саратове как пример взаимодействия церкви и общества // Религия. Церковь. Общество. 2024. № 13. С. 490–493.
12. Хрусталёва А.В. Ассоциация пролетарских писателей в Саратове как провинциальный эпизод в истории ВАПП // Slavic Literatures. 2024. Т. 146–148. С. 121–145.
13. Хрусталёва А.В. Провинциальная печать и цензура в годы НЭПа (на примере Саратовской, Самарской губерний и АССР НП) // Studia Litterarum. 2020. Т. 5. № 3. С. 392–411.
14. Хрусталёва А.В., Гаврилова А.А. О численном и социально-профессиональном составе поволжских ячеек пролетарских писателей периода НЭПа // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология и Журналистика. 2021. Т. 21. Вып. 3. С. 320–323.

*Статья поступила в редакцию 02.11.2025,
одобрена после рецензирования 16.02.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 274.5-29(470+571)19/201

For citation:

Furs A., Khrustaleva A. K voprosu ob osnovnykh tendentsiyakh izdaniya lyuteranskoj literatury v Rossii v KHKH — nachale XXI veka [On the issue of publications of Protestant literature in Russia at the turn of the century] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 217–230.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_217

Pastor Alexander Furs,

Pastor,

Evangelical-Lutheran Church of Ingria
on the territory of Russian Federation,
8 B. Konyushennaya str.,

St. Petersburg, 191186, Russian Federation

melanchton@mail.ru

ORCID: 0009-0002-7607-8464

Anna Khrustaleva,

Doctor of Sciences in Philology, Associate Professor,

Associate Professor of the Department

of English Language and Teaching Methods,

Saratov State University,

3 A.N. Zauloshnov str., Saratov, 410028,

Russian Federation

tevin1982@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9015-2523

On the Issue of Publications of Lutheran Literature in Russia in the XX — Early XXI Centuries

Pastor A. FURS, A. KHRUSTALEVA

Abstract: In this article, we will try to summarize some of the data we have on how exactly Lutheran literature has been represented in Russia. This material is written, among other things, based on the cultural and educational events held in the Chapel of St. John the Theologian, where completely different religious and secular studies have taken the form of a kind of symbiosis. In particular, many events were devoted to the history of literature. The article demonstrates the gradualness of banning the Lutheran book publishing in the XX century (and the gradual lifting of that ban).

Keywords: literature, publication, religion, religious studies, journalism, Protestantism, church history, modern history, history of religion.

REFERENCES

1. Biryukov A.V. (2025) "Priklyucheniye ili trud? «Territoriya» Olega Kuvayeva i realii geologicheskikh issledovaniy" [Adventure or Labor? Oleg Kuvayev's "Territory" and the Realities of Geological Research]. In: "Akademicheskaya publitsistika" [Academic Journalism]. No. 5 (1). pp. 45–54.
2. Furs A.A. (2024) "Kul'turno-prosvetitel'skiy proyekt v Saratove kak primer vzaimodeystviya tserkvi i obshchestva" [Cultural and Educational

- Project in Saratov as an Example of Church-Society Interaction]. In: "Religiya. Tserkov'. Obshchestvo" [Religion. Church. Society]. No. 13. pp. 490–493.
3. German A.A. (2000) "Istoriya Respubliki nemtsev Povolzh'ya v sobytiyakh, faktakh, dokumentakh" [History of the Volga German Republic in Events, Facts, and Documents]. Moscow.
 4. Khrustaleva A.V. (2020) "Provintsial'naya pechat' i tsenzura v gody NEPa (na primere Saratovskoy, Samarskoy guberniy i ASSR NP)" [Provincial Press and Censorship during the NEP Years (Based on the Saratov and Samara Provinces and the NEP ASSR)]. In: "Studia Litterarum" [Studia Litterarum]. Vol. 5. No. 3. pp. 392–411.
 5. Khrustaleva A.V. (2024) "Assotsiatsiya proletarskikh pisateley v Saratove kak provintsial'nyy epizod v istorii VAPP" [The Association of Proletarian Writers in Saratov as a Provincial Episode in the History of the VAPP]. In: "Slavic Literatures" [Slavic Literatures]. Vol. 146–148. pp. 121–145.
 6. Khrustaleva A.V., Gavrilova A.A. (2021) "O chislennom i sotsial'no-professional'nom sostave povolzhskikh yacheyek proletarskikh pisateley perioda NEPa" [On the Numerical and Socio-Professional Composition of the Volga Region Cells of Proletarian Writers during the New Economic Policy period]. In: "Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filologiya i Zhurnalistika" [Bulletin of Saratov University. New Series. Series: Philology and Journalism]. Vol. 21. Iss. 3. pp. 320–323.
 7. Litsenberger O.A., Deryugin A.Yu., Kolomiytsev N.A. (2016) "Yevangelicheskoye lyuteranskoye Tserkov' Sv. Marii v Saratove (k 250-letiyu s momenta osnovaniya)" [Evangelical Lutheran Church of St. Mary in Saratov (on the 250th Anniversary of its Founding)]. Moscow.
 8. Loginova A.A. (2025) "Institutsional'naya istoriya literatury 1920-kh godov: k postanovke problemy" [Institutional history of literature of the 1920s: towards the formulation of the problem]. In: "Akademicheskaya publitsistika" [Academic journalism]. No. 1. (In Russian). pp. 195–207.

*The article was submitted 02.11.2025,
approved after reviewing 16.02.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия

УДК 27-248.3-277(049.32)

Для цитирования:

Ковшов М.В. Вера как соучастие: экзегетическое исследование некоторых ключевых текстов апостола Павла.

Рец. на кн.: Jeanette Hagen Pifer. Faith as Participation. An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. 2 Reihe. (WUNT II 486). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. VII + 258 p. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 231–239.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_231

Ковшов Михаил Всеволодович,

кандидат богословия, доцент,

доцент кафедры библеистики,

помощник проректора по воспитательной работе

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

Вера как соучастие: экзегетическое исследование некоторых ключевых текстов апостола Павла

Рецензия на книгу: Jeanette Hagen Pifer. Faith as Participation. An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. 2 Reihe. (WUNT II 486) Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. VII + 258 p.

Джанетт Хаген Пайфер, в настоящее время доцент кафедры Нового Завета в Университете Биола¹, написала небезытересную работу, посвященную концепции πίστις и единению со Христом или причастности к Нему в Посланиях святого Павла: Первого послания к Фессалоникийцам, Первого и Второго — Коринфянам и Галатам. Монография, опубликованная во второй серии «Научных исследований Нового Завета» (WUNT) издательства «Мор Зибек», представляет собой переработанную докторскую диссертацию², защищенную

© Ковшов М.В., 2026.

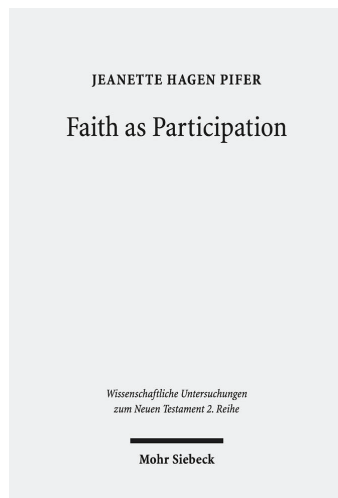
¹ See: Jeanette Pifer // Biola University [Электронный ресурс]. URL: <https://www.biola.edu/directory/people/jeanette-hagen> (дата обращения: 15.03.2026). Загл. с экрана.

² See: Hagen J.M. Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Doctoral thesis. Durham University, 2016 // Durham e-Theses [Электронный ресурс]. URL: <https://etheses.durham.ac.uk/id/eprint/11694/> (дата обращения: 15.03.2026).

автором в 2016 году в Даремском университете под руководством профессора Джона М. Г. Баркли³.

Книга состоит из семи глав и заключения. Первая глава имеет вводный характер. Вторая, третья и четвертая носят названия «Вера и участие в <...>» Первое послание к Фессалоникийцам, Первое и Второе послания к Коринфянам. Рассмотрение Послания апостола язычников к Галатам разделено на две главы и озаглавлено «Галатам 2:15–21» (глава пятая) и «Галатам 3–6» (глава шестая). В данном случае автор убирает вышеупомянутый тег «Вера и участие в <...>», дабы представить более широкий контекст Послания к Галатам, поскольку в нем содержится больше спорных вопросов о природе *πίστις*, чем в письмах к Фессалоникийцам и Коринфянам (с. 118). В заключительной седьмой главе Пайфер кратко излагает содержание своей более ранней диссертации⁴, приводит несколько важных выводов, вытекающих из ее толкования, и дает краткие пояснения о том, как следует понимать *πίστις* в Посланиях к Римлянам и Филиппийцам.

Первая глава посвящена рассмотрению следующих вопросов: 1) постановка проблемы исследования; 2) ее анализ в контексте трех более широких дискуссий, которые велись в рамках изучения писем святого Павла; 3) обоснование веры как причастности ко Христу; 4) описание методологического подхода автора. Основная проблема работы достаточно четко сформулирована на первой же странице: «Первостепенный вопрос, лежащий в основе этого исследования: что Павел подразумевает под верой?» Рассматривая контекст данного вопроса, Пайфер обращается к трудам пяти ключевых, с ее точки



³ О подходе Баркли к изучению апостола язычников см. в нашей статье: Ковшов М.В. «Новый взгляд на Павла» в трудах Мартина де Бура, Михаэля Вольтера и Джона М. Г. Баркли // Вопросы богословия. 2024. № 2 (12). С. 13–23.

⁴ See: Hagen J.M. Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Doctoral thesis.

зрения, мыслителей: Мартина Лютера⁵, Адольфа Шлаттера⁶, Рудольфа Бульмана⁷, Фрица Нойгебауэра⁸ и Терезы Морган⁹. Несмотря на то что каждый из них привносит что-то свое в понятие веры, Пайфер предполагает, что все пять интерпретаторов сходятся во мнении: вера — это то, как люди относятся к Богу (с. 9). Вопрос о том, что такое вера у апостола язычников, рассматривается в контексте трех более широких дискуссий, которые ведутся в рамках изучения наследия святого Павла по крайней мере с XIX века. Это дискуссии о центре богословия Павла, *πίστις Χριστοῦ* и о соотношении Божественного и человеческого в деле спасения. Данные темы вновь поднимаются в соответствующих экзегетических исследованиях в работе Пайфер и особенно остро проявляются в ее толковании Послания к Галатам. В заключительной части вводной главы автор вкратце описывает свою методологию, которая, по ее мнению, заключается не в исследовании слова *πίστις* или изучении более широкого контекста, а в анализе концепции веры у апостола язычников, включая лингвистические параллели (с. 38).

Пайфер начинает свое исследование с трех Посланий, написанных в первые годы миссионерской деятельности святого Павла: Первого письма к Фессалоникийцам, Первого и Второго послания Коринфянам. Позже она отмечает, что такой подход «способствует герменевтическому прогрессу, поскольку расширяет рамки обсуждения Посланий Павла и предоставляет более широкий контекст для изучения спорных отрывков из Послания к Галатам» (с. 216). Детальное толкование соответствующих «отрывков о вере» в этих письмах приводит Пайфер к выводу, что *πίστις* — это, прежде всего, человеческий образ жизни, который одновременно отрицает себя

⁵ See: Luther M. Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Corinthians 15, Lectures on 1 Timothy. Saint Louis, 1973; Luther M. Lectures on Galatians 1535. Chapters 1–4. Saint Louis, 1963. 492 p.

⁶ See: Schlatter A. Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. Leiden, 1885.

⁷ See: Bultmann R. Faith and Understanding. London, 1969; Bultmann R. Der zweite Brief an die Korinther. Göttingen, 1976; Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Vol. 2. Tübingen, 1955; Bultmann R. Kerygma and Myth. A Theological Debated. N.Y., 1972; Bultmann R. Theology of the New Testament. London, 1952; Bultmann R. Understanding Paul's Ethics. Twentieth Century Approaches. Grand Rapids, 1995.

⁸ See: Neugebauer F. In Christus. Göttingen, 1961.

⁹ See: Morgan T. Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches. N.Y., 2015.

и предполагает зависимость от Христа (с. 71, 85, 96, 117). В пользу этой точки зрения говорят различные концептуальные и лингвистические параллели, которые использует апостол язычников, рассуждая о вере. Глаголы, которые он употребляет, проясняют и конкретизируют $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, раскрывая ее происхождение, динамичность и влияние на жизнь верующих.

Глава пятая, посвященная Посланию к Галатам 2:15–21, в основном опирается на работы современных ученых Дж. Луиса Мартина¹⁰ и Мартина де Бура¹¹. Именно в этой главе Пайфер проверяет предварительные выводы о вере и причастности, сделанные на основе изучения ранних Посланий, а затем сопоставляет свою экзегезу с более широкими дискуссиями, которые велись в кругах исследователей апостола язычников. Пайфер утверждает: Послание к Галатам 2:15–21 подтверждает ее более раннюю гипотезу о том, что $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ — это одновременно и самововлеченность верующего, и его самоотречение в зависимости от Христа. Она особенно выделяет 2:19–20 как *crux interpretum* в рассуждениях святого Павла (с. 219). Пайфер полагает, что в центре внимания апостола язычников было не столько оправдание, сколько соучастие, поскольку в Послании к Галатам эти два понятия объединены: «[оправдание] достигается исключительно благодаря действенной смерти и Воскресению Христа», а «переживается через соучастие во Христе» (с. 156). Таким образом, для Пайфера Послание к Галатам 2:16 является «полной мерой оправдания», а в 2:17 та же мысль повторяется «в самых фундаментальных выражениях» (с. 156). Что касается спора о $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, то понимание автором человеческой $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ как самоотрицающей и утверждающей Христа помогает переосмыслить данное понятие, сделав его «логическим продолжением Божественного приоритета в оправдании Богом через Христа, поскольку верующий участвует в Божьем деянии посредством веры» (с. 176). Наконец, что касается свободы воли, то в мышлении апостола язычников (предшествующая) Божественная свобода воли и (последующая) человеческая активность в виде $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ идут рука об руку: «Павел представляет таинственное партнерство, в котором Божественная свобода воли делает возможной активность

¹⁰ See: Martyn J.L. *Galatians*. Yale, 2004.

¹¹ О подходе де Бура к изучению апостола язычников см. в нашей статье: Ковшов М.В. Указ. соч.

человека» (с. 176). Иными словами, можно сказать: «"Я" [из Послания к Галатам 2:20] оживает во Христе, воссоздается Святым Духом, чтобы жить в этом образе веры во Христа» (с. 223).

В предпоследней шестой главе книги автор рассуждает о роли Святого Духа в вере и вытекающих из этого этических требованиях к жизни христианина, основанной на *πίστις*. Она считает, что связь между человеческой верой и Святым Духом взаимна: «Дух пробуждает веру и делает ее возможной» (с. 213), но в то же время «люди должны отвечать на эту деятельность Духа» (с. 182). Пайфер предполагает, что слова святого Павла из пятой главы (стихи 5–6) отражают его главную мысль о поведении христианина: «...новая жизнь верующего во Христе проистекает из веры, дарованной Духом, и он постоянно участвует в самоотверженной любви Христа и проявляет ее» (с. 210).

Последняя, седьмая, глава подводит автора к финалу ее работы. Вкратце, Пайфер описывает *πίστις* как предпочтительную для апостола язычников реакцию на предшествующий акт Божьей благодати — спасение, в котором верующий отождествляет себя с событием во Христе. Это отождествление, которое, по мнению Пайфер, подразумевает соучастие, становится постоянным образом жизни и представляет собой одновременно самоотрицающую и самовозвеличивающую зависимость от Господа Иисуса во всех аспектах жизни.

Пайфер задалась целью выяснить, что святой Павел подразумевал под словом *πίστις*, изучив не все Послания апостола язычников, а только его ранние письма (Первое письмо Фессалоникийцам, Первое и Второе письмо Коринфянам и Послание к Галатам). Она указала, что хотела сделать это с концептуальной точки зрения, проведя тщательный анализ избранных ею новозаветных текстов. Кроме того, Пайфер предположила, что *πίστις* в большей степени предполагает соучастие, чем считалось ранее. То, что автор монографии начинает исследование с ранних Посланий, которыми часто пренебрегают при обсуждении *πίστις*, помогает по-новому взглянуть на развитие данного понятия у святого Павла в качестве реакции на Евангелие и как на непрерывный процесс человеческого существования. Далеко не все библеисты согласятся с выводами Пайфер, однако ее аргументы достаточно логичны, ясны и неплохо обоснованы, а источники, на которые она опирается, звучат весомо. Автор уделяет большое внимание лингвистике и грамматике,

а также умело использует вторичную литературу. Особенно это заметно в двух главах, посвященных Посланию к Галатам.

Главный недостаток книги связан с тем, что автор не уделяет должного внимания методологии исследования. Пайфер четко заявляет, что подходит к изучению использования святым Павлом слова *πίστις* с концептуальной точки зрения. Однако ее понятие «концепции» почти не разъясняется: вся дискуссия о методологии занимает всего четыре коротких абзаца (с. 37–38), а сравнение с другими методами (в частности, затрагивающими «более широкие контекстуальные вопросы») упоминается лишь вскользь на с. 38. Подобное отсутствие методологической ясности, безусловно, сильно снижает ценность проведенного исследования. Не менее серьезным недостатком следует считать отсутствие анализа Второго послания к Фессалоникийцам, которое также относится к ранним письмам святого Павла. Очевидно, это связано с тем, что автор принимает на веру точку зрения ряда представителей критической школы библеистики (отрицательной библейской критики), которые отвергают подлинность данного Послания и его написание самим апостолом язычников. Даже если автор согласна с этой гипотезой (отметим, далеко не единственной в современной науке), ей следовало бы аргументировать свой подход и как минимум рассмотреть альтернативные точки зрения. И хотя рецензируемая монография является современным дополнением к ряду недавних исследований о вере и единении со Христом, в силу своей методологической непроясненности она не может поставить точку в затрагиваемых ею трех основных современных дискуссиях в области изучения наследия апостола язычников (о центре богословия святого Павла, о *πίστις Χριστοῦ*, а также о соотношении Божественного и человеческого в деле спасения). Вероятно, можно надеяться, что Пайфер попытается как-то исправить указанные недостатки в последующей работе, в которой подробнее рассмотрит более поздние Послания апостола язычников к Римлянам и Филиппийцам (и не только; хотелось бы увидеть анализ Второго послания к Фессалоникийцам). Однако в текущем виде проведенное ею исследование нельзя считать полностью завершенным и обоснованным, в связи с чем рекомендовать его к критическому анализу можно в первую очередь специалистам по новозаветной паулинистике, а также тем, кто пишет научные работы по смежным темам.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1369 с.
2. Ковшов М.В. «Новый взгляд на Павла» в трудах Мартина де Бура, Михаэля Вольтера и Джона М.Г. Баркли // Вопросы богословия. 2024. № 2 (12). С. 13–23.
3. Bultmann R. Der zweite Brief an die Korinther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 270 p.
4. Bultmann R. Faith and Understanding / Ed. by Robert W. Funk. Transl. by Louise Pettibone Smith. London: SCM Press, 1969. 348 p.
5. Bultmann R. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984. 308 p.
6. Bultmann R. Kerygma and Myth. A Theological Debated / Ed. by Hans-Werner Bartsch. Transl. by Reginald H. Fuller. N.Y.: Harper & Row, 1972. 259 p.
7. Bultmann R. Theology of the New Testament. 2 vols. Vol. 1 / Transl. by Kendrick Grobel. London: SCM Press, 1951. 544 p.
8. Bultmann R. Theology of the New Testament. 2 vols. Vol. 2 / Transl. by Kendrick Grobel. London: SCM Press, 1965. 288 p.
9. Bultmann R. Understanding Paul's Ethics. Twentieth Century Approaches / Ed. by Brian S. Rosner. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. 392 p.
10. Hagen J. M. Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Doctoral thesis. Durham University, 2016 // Durham e-Theses [Электронный ресурс]. URL: <https://etheses.durham.ac.uk/id/eprint/11694/> (дата обращения: 15.03.2026). Яз. англ.
11. Jeanette Pifer // Biola University [Электронный ресурс]. URL: <https://www.biola.edu/directory/people/jeanette-hagen> (дата обращения: 15.03.2026). Загл. с экрана. Яз. англ.
12. Luther M. Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Corinthians 15, Lectures on 1 Timothy. Saint Louis: Concordia, 1973. 404 p.
13. Luther M. Lectures on Galatians 1535. Chapters 1–4 / Transl. by Jaroslav Pelikan. Saint Louis: Concordia, 1963. 492 p.
14. Martyn J. L. Galatians. Yale: Yale University Press, 2004. 640 p.
15. Morgan T. Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches. N.Y.: Oxford University Press, 2015. 262 p.
16. Neugebauer F. In Christus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. 196 p.

17. Pifer J. H. Faith as Participation. An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. VII + 258 p.
18. Schlatter A. Der Glaube im Neuen Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. Leiden: Brill, 1885. 608 p.

*Поступила в редакцию 24.03.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Book review

UDC 27-248.3-277(049.32)

For citation:

Kovshov M. Vera kak souchastiye: ekzegeticheskoye issledovaniye nekotorykh klyuchevykh tekstov apostola Pavla [Faith as participation: an exegetical study of some key texts of the Apostle Paul]. Book review: Jeanette Hagen Pifer. Faith as Participation. An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. 2 Reihe. (WUNT II 486). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. VII + 258 p. // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No 2 (33), pp. 231–239.

DOI: 10.56621/27825884_2026_33_231

Mikhail Kovshov,

Candidate of Theology, Associate Professor,
Associate Professor of the Department

of Biblical Studies,

Assistant to the Vice-Rector for Educational Work,
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

Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Texts of the Apostle Paul

**Book review: Jeanette Hagen Pifer. Faith
as Participation. An Exegetical Study of Some Key
Pauline Texts. Wissenschaftliche Untersuchungen
Zum Neuen Testament. 2 Reihe. (WUNT II 486)
Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. VII + 258 p.**

REFERENCES

1. Bultmann R. (1951) Theology of the New Testament. 2 vols. Vol. 1. London. (In English. Transl. from German).
2. Bultmann R. (1956) Theology of the New Testament. 2 vols. Vol. 2. London. (In English. Transl. from German).
3. Bultmann R. (1969) Faith and Understanding. London. (In English. Transl. from German).
4. Bultmann R. (1972) Kerygma and Myth. A Theological Debated. N.Y. (In English. Transl. from German).
5. Bultmann R. (1976) Der zweite Brief an die Korinther [The Second Epistle to the Corinthians]. Göttingen. (In German).

6. Bultmann R. (1984) Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze [Faith and Understanding. Collected Essays]. Tübingen. (In German).
7. Bultmann R. (1995) Understanding Paul's Ethics. Twentieth Century Approaches. Grand Rapids. (In English).
8. Hagen J.M. (2016) Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Doctoral thesis. Available at: <https://etheses.durham.ac.uk/id/eprint/11694/> (15/03/2026). (In English).
9. Kovshov M.V. (2024) "«Novyy vzglyad na Pavla» v trudakh Martina de Bura, Mikhaelya Vol'tera i Dzhona M. G. Barkli" ["A New Look at Paul" in the Works of Martin de Boer, Michael Voltaire, and John M.G. Barclay]. In: "Voprosy bogosloviya" [Questions of Theology]. No. 2 (12). pp. 13–23. (In Russian).
10. Martyn J.L. (2004) Galatians. Yale. (In English).
11. Morgan T. (2015) Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches. N.Y. (In English).
12. Neugebauer F. (1961) In Christus. Göttingen. (In English).
13. Pifer J.H. (2019) Faith as Participation. An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts. Tübingen. (In English).

*Was submitted 24.03.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*

Периодическое издание
Журнал «Труды СПДС»
2026 г. № 2(33)

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

Запись о регистрации СМИ:
СМИ: ПИ № ФС77-88957 от 03 февраля 2025 г.

Цена свободная.

Главный редактор
прот. Сергей Штурбабин (Штурбабин С. А.)

Научный редактор
прот. Дмитрий Полохов (Полохов Д. Н.)

Литературный редактор
Золотухина Татьяна

Выпускающий редактор, корректор
Новакова Марина

Ответственный секретарь
инокиня Лонгина (Петрова К.Ю.)

Корректор (англоязычный текст)
Трошина Елена

Оформление обложки
Кузнецова Лариса

Верстка
Ежова Елена

Дата выхода в свет: 17.07.2026. Формат 60х90/16. Печать офсетная.
Объем: 15 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://carpdc.pf/>

Отпечатано:
Типография «Амирит», 410004, Россия, Саратов, ул. Чернышевского, д. 88, литер У.
Тел.: 8 (8452) 24-86-33, 8-800-700-86-33