



НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ПЕРМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(2019 – 2020 гг.)



НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

**ПЕРМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(2019 – 2020 гг.)**

№1 (2) 2020

Пермь, 2020

Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви.

ИС Р19-911-0435.

По благословению
Главы Пермской митрополии
Высокопреосвященнейшего Мефодия,
митрополита Пермского и Кунгурского,
ректора Пермской Духовной семинарии

«Научно-богословский вестник Пермской Духовной семинарии» является ее основным периодическим изданием и формируется на основе междисциплинарного подхода.

В сборнике публикуются научные и просветительские статьи преподавателей и гостей Пермской Духовной семинарии – участников научных конференций и семинаров, организованных на базе пермской духовной школы, а также – наиболее удачные результаты исследовательской работы учащихся семинарии. Издание охватывает широкий спектр вопросов по богословию и патрологии, церковной истории и краеведению, духовному образованию и христианской миссии, церковному искусству и регентскому делу.

Журнал адресован преподавателям и студентам духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, специалистам в области духовных и гуманитарных дисциплин: богословия, религиоведения, философии, истории, социологии, литературы, педагогики, культурологи и искусствоведения.



**ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО ГЛАВЫ ПЕРМСКОЙ МИТРОПОЛИИ
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕГО МЕФОДИЯ,
МИТРОПОЛИТА ПЕРМСКОГО И КУНГУРСКОГО
К УЧАСТНИКАМ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-
БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ДУХОВНОЕ ПРОСТРАНСТВО
РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВЕРМЕННОСТЬ».
К ДНЮ ОСНОВАНИЯ ПЕРМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
24-25 НОЯБРЯ**

Дорогие братья и сестры, дорогие гости!

Позвольте поприветствовать Вас в стенах Пермской духовной семинарии – старейшего на Урале учебного заведения – и пожелать Вам успешно выступить и провести дни работы нашей научно-богословской конференции с пользой для души. Мы выбрали для нее название «Духовное пространство России: история и современность». Сегодня в условиях всеобщей «толерантности» понятия «духовность», «духовное» нередко теряют изначальный смысл. Для нас, православных христиан, он очевиден и мы можем повторить за известным уже на всю Россию священником Оптиной Пустыни, иеромонахом Василием (Росляковым), пострадавшим на Пасху 1993 г. от рук «сатаниста», слова из

«Духовность в России – это Христос!» Пути к открытию этой истины бывают разными. Кто-то приходит к пониманию этого через русскую классическую литературу, пронизанную христианским смыслом, мудростью, милосердием; кто-то – через историю русского церковного искусства и академической школы живописи с их евангельскими сюжетами, совестливостью и состраданием; кто-то – через отечественную религиозно-философскую мысль, а кто-то – через «живой образ» Христа – человека, исполняющего в жизни заповеди Евангелия.

Сегодня и завтра здесь, в семинарии, найдут отражение разные способы познания высшей истины – Бога: открытие первоосновы – текста Евангелия, классической филологии, святоотеческой мысли и наследия известных подвижников и духовников Церкви Православной, а также примеров личного свидетельства верности Христу – судеб Новомучеников и Исповедников Российских; найдет отражение и «отсвет реалий Горнего мира» в церковной музыке и иконописи. Одним словом, речь пойдет о том, благодаря чему Россия жива.

В наши дни, как никогда прежде, во всем мире и в нашем обществе ощущается агрессия псевдокультуры. Академик Дмитрий Лихачев заметил как-то, что, если «безстыдство быта переходит в язык, то безстыдство языка создает ту среду, в которой безстыдство уже привычное дело». Так вот, задача Церкви и верующих людей сегодня – противопоставить этому «наступлению» мир Христов, чистоту и красоту слова и образа как божественного творения.

В программу конференции включены примеры великих русских святых. В этом году Церковь отмечает значительные даты: 1050-летие памяти святой равноапостольной княгини Ольги и 25-летие прославления святителя Филарета Московского. Великие духовники–старцы Православной Церкви говорят, что, когда мы читаем о святых, или обращаемся к ним мысленно, они рядом с нами. Пусть их пример, святость и молитвенное предстательство перед Богом послужат в помощь всем участникам нашей конференции! С Богом!

МИТРОПОЛИТ ПЕРМСКИЙ И КУНГУРСКИЙ,
ГЛАВА ПЕРМСКОЙ МИТРОПОЛИИ



его последнего интервью: «Духовность в России одним словом выражается: это – Христос!» Сказано это было с внутренней силой, огромной внутренней убежденностью потому, что отец Василий всей своей жизнью выстрадал это, «открыл» это сам. Открыл он эту истину не сразу, а пройдя и испробовав многое: стремительный образовательный рост, поступление в один из самых престижных вузов страны – в МГУ, спортивную карьеру, признание, даже славу спортсмена. Тем не менее, испытывая явственно «голод души», тоску по Небу, по богообщению («симптомы» замечательно описанные святителем Феофаном Затворником в его классическом сочинении «Что такое духовная жизнь?») этот «успешный», казалось бы, молодой человек совершил непонятное для мира «восхождение» от поиска ответов на мучившие его предельные вопросы о смысле жизни и назначении человека в произведениях Ф.М. Достоевского, чье творчество он изучал, до обретения подлинности и полноты бытия в «ограде» прославленного монастыря. Оптиная Пустынь стала для него духовной «родиной» и открыла дорогу в Царство Небесное через ее традицию и аскетическую школу, духовное наследие ее старцев и исповедников.

Восхождение это оказалось столь стремительным, что люди, знавшие отца Василия прежде, говорили, что оно было подобно «подъему по крутой скале без страховки». Знакомство со священниками, прошедшими лагеря – архимандритом Иоанном (Крестьянкиным), московским духовником Василием Евдокимовым – открыло для него пример совершенного незлобия и неиссякаемой духовной радости; чтение произведений святителей Игнатия (Бранчанинова), Феофана Затворника, преподобного Ефрема Сирина сформировало его вкус, задало основные «ориентиры» в духовной жизни; пример великих старцев Оптиной Пустыни показал красоту и воспитательную силу христианского послушания и смирения. И вот тогда при участии в таинствах Церкви внутреннее преображение этого человека из «невидимого» стало переходить в видимое.

Святые отцы говорят о том, что в жертву Богу приносится все лучшее. И так наш современник оказался избранником Божиим и пострадал за Христа, так, что к нему применимы слова Святителя Игнатия Богоносца: «Пшеница Божия аз есмь. Зубами зверей сломлен буду, яко хлеб чистый Богу обрящуся». Вот, один из примеров приближения к святости в наши дни...

пления заключается в том, чтобы подчеркнуть, насколько сейчас находится под угрозой традиция образования, которая существует в России едва ли не с момента крещения Руси.

Угроза здесь совершенно отчетлива: дело не только в беспардонной неточности слова – а, и так поймут! – дело в общем недостатке умения задуматься, понять и осмыслить текст в рамках отечественных и международных коннотаций.

Нет необходимости упоминать о том, что семинарское образование обязательно должно заботиться о выработке точной, ясной и эстетически привлекательной речи своих учеников. В условиях катастрофического падения филологической культуры в нашей стране эта задача значительно усложнилась.

Очевидно, что почувствовать прелесть любого языка можно только читая талантливо написанные тексты, стиль которых отработан и индивидуально неповторим, каждая фраза радуется точно употребленным словом и – что важно – в которых разумно и со вкусом совмещены исторические различные пласты лексики.

В этом цели и задачи классической филологии и семинарского образования вполне совпадают, поскольку и в одном, и в другом случае общие устремления направлены на сохранение всего богатства обсуждаемых тем и глубины владения языком, достойным обсуждаемых вопросов. Важно при этом сохранить и живость языка при обсуждении сложных проблем, и умение находить и применять живые и точные характеристики, культивировать живое слово, в котором нуждается всё наше общество. В этих устремлениях наши усилия легко объединить, здесь цели и задачи светского и духовного образования легко сводятся воедино.

Мы часто сейчас слышим упреки в адрес молодежи, которая якобы ничего не читает. Эти упреки несправедливы: читают не меньше, чем прежде, но вопрос в том, что читают. При использовании русского языка только на уровне записочек, пересылаемых по электронной почте, новостных каналов и инструкций от начальства из сферы нашего внимания уходят многие важнейшие предметы, а чувство родного языка неизбежно портится. Пре-



Николай Николаевич Казанский

*академик РАН,
научный руководитель Института
лингвистических исследований РАН,
профессор СПбГУ*

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ И СЕМИНАРСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Аннотация: Автор статьи размышляет о соотношении духовного образования и гуманитарной науки, о месте и значении классической филологии – традиционной для России основы образовательной системы в современных условиях.

Ключевые слова: Древние языки, классическая филология, духовное и семинарское образование, традиция, языковая среда, современная школа.

Данная конференция была объявлена не столько как чисто научная, но с самого начала планировалась как встреча для обсуждения наболевших практических вопросов образования в стране. Я хотел бы, пользуясь случаем, упомянуть здесь о достижениях отечественной филологии последних лет и даже десятилетий, полагая, что при отсутствии соответствующей информации такая пропаганда научных успехов будет полезна, поскольку, как заметил еще Аристотель «известное известно немногим» (Aristot. Poet. 9).

Я хотел бы также представить размышления о том, насколько семинарское – и шире – духовное образование может и должно учитывать направления гуманитарных наук, в которые входит филология вообще и классическая филология как комплексная наука, в частности. Еще одна цель моего высту-

жает отражать в своей внутренней форме идею «совместного знания» с Богом¹.

Наша общая задача может быть сформулирована как создание языковой среды, пригодной для обсуждения самых острых вопросов, относящихся к разным специальностям и разным сферам жизни. Для этого недостаточно воспроизвести чужое слово в собственной речи и вплести малозначащие ходовые словечки или английские термины в обыденную русскую речь, – требуется прочувствованное изложение вопросов, часто мучительных и не имеющих готовой формулировки. Именно поэтому филологам совершенно недостаточно писать и публиковаться только на английском языке, хотя сегодня в масштабах страны культивируется требование Министерства науки и высшего образования РФ печататься только в рейтинговых (то есть по преимуществу зарубежных) журналах. С момента, когда ВАК открыл специальность «теология», появилась опасность, что во многих журналах и богословам значительную часть их научных работ предложат публиковать на английском языке, хотя всем очевидно, что развитие богословия (как и других, отнюдь не только гуманитарных!) наук в России должно осуществляться в первую очередь на русском языке.

Еще раз подчеркну, что отказываясь обсуждать сложные специальные или сложные моральные и философские вопросы на русском языке, мы теряем вкус к родному языку, а общая недостаточная подготовка в области древних языков приводит к невозможности правильно понимать научную терминологию (в основе своей и сегодня греко-латинскую). Все это сужает возможности равноправного взаимодействия русской культуры с культурами Европейских стран и наносит удар по престижу русского языка – его преподавание за границами России сокращается из года в год.

Оценивая современное состояние образования, есть смысл коротко напомнить историю образования в России.

¹ Так понимал смысл этого слова Ф.Ф. Зелинский [1]. В.Н. Топоров пишет о единой семантической мотивировке и даже о том, что все эти слова обладают «единым общим происхождением – из индоевропейского *som- & *ueid-/uoid- как обозначение совокупного, соединенного ведения» [2. С. 703].

жде всего, из-за таких жанровых ограничений из духовной жизни уходят важнейшие вопросы и множество тем, даже минимально отступающих от бытовых и производственных. Единственным способом прикоснуться к этим темам и проблемам, отступающим от узкого утилитаризма, остается обсуждение, требующее внятного и самостоятельного изложения предмета на своем родном языке, что никак не мешает использовать и учитывать весь мировой опыт.

Современное общение по преимуществу происходит в телефоне, и те короткие послания, которыми ограничивается, как правило, переписка между сверстниками, отличается от чтения, которое позволяло вести неспешную беседу с теми, кто нас ее удостоил – с Пушкиным, Львом Толстым, Достоевским и многими другими замечательными писателями и поэтами, произведения которых находят отклик в наших душах, читать которых доставляет радость и наслаждение, тексты которых заставляют задумываться над прочитанным, возражать, спорить или соглашаться, радуясь всякий раз точному слову при описании чувства, душевного порыва или просто символическому внутреннему смыслу запечатленной сценки.

Такую радость дают нам не только русские писатели и мировая классическая литература, вошедшая, начиная с поэм Гомера, в русскую культуру в блестящих переводах, но и радость приобщения к высоким текстам на языке оригинала. Как заметил еще в начале прошлого века академик Л.В. Щерба, не зная других языков невозможно почувствовать и оценить прелесть своего собственного – родного. При этом ощущается наше неразрывное единство с европейской культурой, ибо корни русской высокой культуры лежат в достижениях древнегреческих и латинских писателей и поэтов, чьи тексты распространялись вместе с христианством по всей Европе. Это обеспечивает до сих пор общее во многих аспектах восприятие мира, когда за разными словесными выражениями угадывается общее греческое слово как, например, συν-εἶδησις, которое было калькировано множеством языков. В каждом из них оно звучит по-своему, но сохраняет единый смысл, и единую внутреннюю форму, идет ли речь о латинском *con-scientia* или о русском *со-вѣсть*. Во всех этих языках слово продол-

языком переводчика древнеболгарский, он бы употребил старославянскую форму влага. Обширное исследование, из которого я привел только один пример, положило конец спорам о наличии в до-монгольской Руси собственных переводческих школ, а также показало существование в Киеве еще одного, вероятно, самого крупного духовного и просветительского центра.

Эти традиции были прерваны, и уже в условиях Московской Руси, когда после перерыва (относительного, поскольку в монастырях сохранялась традиция переписки книг, требовавшая определенного уровня образования) началось новое духовное и образовательное движение. Я не буду подробно останавливаться на этом этапе, который в настоящее время изучен и осмыслен еще явно недостаточно². Опуская важные культурные начинания, относящиеся к царствованию Алексея Михайловича, перейду сразу к эпохе Петра Первого, поскольку для дальнейшего моего рассуждения важнее вспомнить об изменениях, введенных в им систему российского образования³.

Я начну с изданного Петром I в 1723 году указа, согласно которому при каждой епископской кафедре предписывалось открыть словено-латинские школы, аналоги будущих семинарий. Колоссальное значение этого указа и его влияние на развитие России я проиллюстрирую только одним примером. В соответствии с петровским указом архиепископ Холмогорский Варнава открыл славяно-латинскую школу при своей кафедре в Холмогорах. Попытку поступить в эту школу сделал М.В. Ломоносов, которого не приняли из-за социальных ограничений (в школы не принимали крестьян). Да, Ломоносов не был принят в школу, но благодаря тому, что школа в Холмогорах была создана, он узнал о существовании таких школ и следующую, уже успешную, попытку предпринял в Москве, поступив в Славяно-греко-латинскую Академию. Важно подчеркнуть, что если бы не распространение духовного образования, основу которому положил петровский указ, Ломоносов вообще мог бы не знать о существовании подобных школ.

² Даже с точки зрения развития русского языка, ср. подробное описание языковых явлений в двухтомном труде В.М. Живова [6].

³ По истории русской школы с XVIII по XX вв. уже вышли пять монументальных томов исследования А.И. Любжина и ожидается шестой [7].

Начать стóит с найденных в Великом Новгороде важных новых материалов, которые относятся не просто к до-монгольскому периоду, но датируются самым началом XI в. Речь идет о Новгородской псалтыри, обнаруженной в 2003 году академиком В. Л. Яниным и исследованной академиком А.А. Зализняком [3, 4]. Сам этот текст достаточно широко известен, но значительно меньше известны надписи, обнаруженные под слоем воска: они не привлекли широкого внимания. Между тем, писавший сообщает о себе важные сведения. Из текста мы узнаем, что его звали его Исаакий, что он был рукоположен в городе Суждале (т. е. Суздале). Можно не сомневаться, что уже за одно-два десятилетия до первого упоминания в летописях (1025 г.) Суздаль не только существовал, но и был центром духовного просвещения. Мы не намного лучше представляем себе другие образовательные центры Древней Руси, так что только благодаря обширному разделу в книге академика В.Н. Топорова «Святость» мы получаем достаточно подробную информацию о наличии духовного и образовательного центра в Смоленске, упомянутого в житии преподобного Авраамия Смоленского. В. Н. Топорову удалось показать, что сообщаемое о Смоленске не намного отличалось от того, что мы знаем об учебных заведениях Западной Европы этого времени [2. С. 62]. Этот уровень образования был потерян в последующие столетия, когда города и веси оказались разорены и частью уничтожены. Были уничтожены многие ростки духовной жизни и начала учености. Не следует, конечно, преувеличивать то, что было достигнуто, но достижения были, и о них следует сказать. Несколько лет назад член-корр. РАН А. А. Пичхадзе убедительно показала наличие переводческой школы в домонгольском Киеве [5]. Показать это ей удалось на многих примерах, но здесь я приведу только один, связанный с неверным толкованием греческого текста, когда переводчик спутал ὄψλον «поздний» и ὄψλον «хлеб, пища», переведя первое словом волога. Разумеется, такую древнюю форму, напрямую выводимую из балтославянского (ср. литовский глагол *válgyti* «есть») и отражающую восточнославянское полногласие, мог употребить только человек, для которого родным был древнерусский, тогда еще объединявший все современные восточнославянские языки: русский, белорусский и украинский. Будь родным

Для пореформенной России данных значительно больше, однако они учитываются только в незначительной своей части, например, сейчас только начинается работа по введению в научный оборот материалов церковной прессы, бурно развивавшейся в России после освобождения крестьян в 1861 г. Насколько мне известно, в настоящее время относительно полно обработаны выпуски «Орловского епархиального вестника», так что есть надежда получить когда-нибудь относительно точную картину того, как духовное образование в 1870–1910-е годы развивалось в направлении сближения по своему уровню с университетским, включая критику текста Отцов церкви, комментарии и отдельные исследования по истории церкви. Самым массовым по использованию и важным результатом этого периода был монументальный коллективный труд «Толковая Библия» под общей редакцией А. П. Лопухина, переиздание которого стало важным культурным событием, напоминающим и сегодня о праздновании 1000-летия крещения Руси [8].

Действительно, при том, что сейчас издаются блестящие комментарии к книгам Ветхого Завета (многочисленные труды и переводы С. С. Аверинцева, Книга Руфь с комментариями А. И. Шмаиной-Великановой [9]. Книги Маккавеев под ред. Н. В. Брагинской [10], многочисленные переводы и исследования), они не находят достойного обсуждения ни в ученом сообществе, ни, выражаясь советским языком, среди «широкого читателя». Самое забавное, что ученое сообщество есть, читатель есть, а заинтересованного обсуждения нет. В поисках причин можно использовать сравнение с ситуацией начала XX в. Мне доводилось публиковать две небольшие рукописи Вас. Вас. Болотова [11], одна из которых представляла собой заметки к лекции, которую этот блестящий ученый (кстати, сын дьячка, самостоятельно пробившийся на самый высокий уровень мировой науки того времени) читал своим слушателям – будущим священникам. Так вот, в этом конспекте в одну строку шли латинские, греческие, древнееврейские, сирийские, а также коптские слова, записанные соответствующими алфавитами, а завершала записи египетская иероглифика.

Я далек от того, чтобы идеализировать дореволюционное образование, но нельзя не признать, что в современных духовных (да и светских тоже!) учебных заведениях невозможно представить себе преподавателя, пишущего, раз-

Невозможно в коротком сообщении перечислить даже основные вехи того пути, который за два столетия к 1917 году прошло духовное образование в России. Я специально не буду касаться развития богословской мысли и ограничусь только упоминанием нескольких имен, среди которых не могут не присутствовать такие замечательные богословы как св. Тихон Задонский, митрополит Платон (Левшин), митрополит Филарет Московский. Мы почитаем эти имена и обычно ограничиваемся ссылками на их творения, но для духовной культуры России и оценки того замечательного просветительского направления, которое было заложено в XVIII в. важно иметь в виду и такие результаты просвещения, которые отразились в церковной практике и повлияли – без преувеличения – на все слои общества. У нас нет возможности в деталях восстановить движение богословской мысли в масштабах страны, но следует упомянуть деятельность Библейского общества и качественный рост духовного образования от бурсы к семинарии, включая также учительские семинарии.

Отдельно я хотел бы упомянуть о проповедях, которые представляли собой устный жанр и по большей части не сохранились, но которые оказывали, без сомнения сильнейшее влияние на духовную жизнь страны. До нашего времени дошли тексты проповедей произнесенных в церкви Зимнего дворца в Санкт-Петербурге. Воскресные проповеди в присутствии царской семьи и придворных чинов заранее представлялись в канцелярию в письменном виде. Этот архив сохранился до наших дней, и дает некоторое представление о широте влияния богословской мысли на российское общество. В настоящее время исследован он совершенно недостаточно: определены только правдоподобные связи читавшихся проповедей с несколькими стихотворениями А.С. Пушкина, который как камер-юнкер присутствовал в храме.

Эти стихотворения А.С. Пушкина определили на десятилетия восприятие таких святоотеческих текстов, как Молитва св. Ефрема Сирина, а стихотворение «Отцы пустынноики и жены непорочны...» в самые тяжелые годы гонения на церковь помогали сохранять то глубокое и чистое чувство, которое выразил Пушкин. Важно, что толчком для пробуждения религиозного чувства могло послужить слышанное им в церкви Зимнего дворца.

ние годы, когда еще не было массового использования компьютеров и гаджетов. Есть одно качественное различие, которое заключается в вопросе, что читают и какие тексты рассматривают как образцовые. Здесь мы наблюдаем резкие различия и нарушение традиций. В переводах книг – и взрослых и детских, говоря об античности называют Юнону «королевой богов», при том, что еще десятилетием раньше она была бы только «царицей». Из таких мелочей складывается наш языковой и литературный вкус и понимание родного языка.

На протяжении XX в. выпускались переводы, сделанные мастерами слова, писателями, не допущенными к публикации своих произведений и поэтами, собственное творчество которых было почти неизвестно, но которые делали переводы, во многом определившие развитие русского языка и обогатившие русскую культуру. Собственные стихи М.Л. Лозинского сейчас почти не помнят, но без его перевода «Божественной комедии» Данте сейчас представить себе русскую культуру уже невозможно. Многочисленные переводы прозаических произведений были также выверены авторами и вычитаны редакторами, умевшими, как и автор, соотносить переведенный текст и традиции русской культуры. Ничуть не идеализируя дореволюционное состояние, готов признаться, что и тогда выпускались не всегда удачные по языку переводы, в том числе и переводы отцов церкви. М.Е. Сергеенко, которой мы обязаны замечательным переводом «Исповеди» на русский язык, называла киевское издание сочинений бл. Августина [12] переводом «с латинского на поповский». Сейчас эти переводы переизданы в полном объеме, хотя целый ряд произведений за истекшее время был переведен более профессионально. В России нет планомерной работы по изданию, переводу и комментированию этих текстов, отсутствует даже самая необходимая литература. Готовя перевод М.Е. Сергеенко к изданию в серии «Литературные памятники» [13] я воспользовался случаем скопировать многие десятки книг в библиотеке Лозаннского университета, недоступные в наших библиотеках. Среди них были и самые необходимые, такие как «Августиновская энциклопедия», без которой трудно ориентироваться в безбрежном море книг, посвященных этому отцу церкви.

В последнее время церковь делает многое для просвещения, в частности, в воскресных школах, где обычно преподают церковно-славянский язык для

бирающего и комментирующего материалы на перечисленных языках в оригинальной графике. Этот уровень восприятия, определявший тот совместный творческий процесс, который и называется работой в аудитории, достигался и определялся подготовленностью слушателей и их настроением на познание нового, а также вдумчивым (то есть непременно критическим) отношением к этой новой информации. Без серьезной языковой подготовки, полученной слушателями в светских учреждениях, такой уровень принципиально недостижим.

Мне представляется, что именно в этом между классической филологией и семинарским образованием проявляются важные различия в самих основах, в целях и устремлениях, о которых мне хотелось бы напомнить.

Знание родного языка, поскольку только его мы способны в полной мере почувствовать и прочувствовать (особенно на фоне других языков) позволяет в полной мере оценить прелесть родного языка. Знание древних языков служит важной ступенью для вдумчивого вникания в грамматику, поскольку именно на латинских и греческих текстах вырабатывались основные методы филологического анализа и логика осмысления языкового материала. Значительная часть грамматической терминологии восходит к этой европейской традиции – либо прямо, как заимствование, либо в виде калькированных обозначений, таких как название падежей в русском языке. Современная школа получает учителей русского языка, не знакомых с латинским и древнегреческим языками, ориентированных в студенческие годы на изолированное изучение русского языка и русской литературы, без понимания того, что русская культура с самых своих истоков есть культура европейская, а русский язык есть язык европейский.

Меня пугает мысль, что в результате сокращения базовых предметов при подготовке специалистов в области русской филологии (в их число входит знакомство с древними языками и современными европейскими языками), в ближайшее время мы сильно понизим уровень подготовленности учителей русского языка. Это не сможет не повлиять на общее отношение учеников к предмету и на выработку литературного вкуса во всем обществе.

Исходя из моего опыта преподавания, я могу совершенно точно сказать, что в настоящее время в целом молодые люди читают не меньше, чем в преж-

верситета совершенствовать свои знания, защитил докторскую диссертацию по текстам ранних христианских писателей, успешно продолжает свои исследования и радуется своим коллегам докладами на международных конференциях. В других городах положение не столь благополучно, и во многих семинариях преподавание древних языков уже сегодня поручено выпускникам тех же семинарий, не имеющих специального филологического образования.

Это наша общая проблема – необходимо готовить кадры для преподавания древних языков в духовных и в светских учебных заведениях.

Необходимо спешно увеличить в университетах прием студентов на специальность классическая филология, по крайней мере, в два раза. Без этого некому будет вести занятия с будущими священниками, врачами, будущими философами, историками, культурологами, филологами, включая литературоведов и лингвистов, с будущими юристами. Для всех этих специальностей необходимо готовить полноценных профессионалов своего дела, в противном случае произойдет замена, уничтожающая не только выработанные подходы к анализу текста и языкового материала, но и жутьническая подмена, подобная той, которую с экрана телевизора проповедовал под видом этимологии юморист Михаил Задорнов. Интернет свидетельствует, что там, где за науку выдается принцип «то, что мне примерещилось, то и есть наука», последователей оказывается более чем достаточно.

Мне представляется, что необходимо подсчитать потребность в высококвалифицированных кадрах для преподавания латинского и древнегреческого языков в духовных академиях и семинариях, а подсчитав, просить Министерство науки и высшего образования потребовать от университетов, имеющих традиции подготовки кадров этого профиля (МГУ, СПбГУ, РГГУ и РАНХиГС), расширить прием на отделения классической филологии.

Семинарское образование не может и не должно подменять подготовку кадров в области классической филологии, преподавания и исследования древних языков и культур. Совершенно оправданы и продуктивны меры по трудоустройству в духовных учебных заведениях выпускников кафедр классической филологии. Резонны также совместные усилия по подготовке таких кадров целенаправленно, в соответствии с разработанной программой, учи-

всех желающих, причем комментированное чтение текстов занимает важное место в занятиях с детьми. Знакомство с церковнославянскими текстами, безусловно, важно для понимания литургических текстов, но без специального внимания к языку оно недостаточно влияет на филологическую культуру прошедших такое обучение.

Меня очень беспокоит состояние филологической культуры в нашей стране. Мы видим и недостаточную начитанность в литературных текстах, и недостаток интереса к языку, проявляющийся в какой-то унылой неряшливости речи, в том числе – письменной. Церковное образование в этих условиях приобретает исключительно важную роль, поскольку в настоящее время относительно массовые занятия, сопряженные с чтением текстов, существенных для понимания истории русского языка, проводятся с детьми именно в церковных школах. В семинариях преподают латынь, древнегреческий, древнееврейский и старославянский, но это преподавание имеет исключительно практическую направленность. Я говорю сейчас не столько о знании языка, необходимом чтобы прочесть текст и понять его общий смысл, но о знании того общего контекста, в рамках которого должен интерпретироваться текст. Этот общий контекст включает помимо грамматики, знание истории языка, особенностей графики, этапов передачи текста и многих других вопросов, которые составляют основу подготовки обучающегося по специальности классическая филология.

В настоящее время преподавание древних языков в семинариях поставлено неплохо за счет выпускников филологических факультетов прежних лет. С 2013 года на специальность латинский и древнегреческий языки в бакалавриат принимают по пять студентов в МГУ, СПбГУ и еще в несколько ВУЗов в Москве. На 150-миллионное население нашей страны это безобразно мало. Имея в виду, что в семинариях многие преподаватели латинского и греческого языка уже отпраздновали свое 75-летие, нас ждет в ближайшие годы катастрофа в преподавании древних языков не только в светских, но и в духовных учебных заведениях. Пермской семинарии крупно повезло – преподающий здесь древние языки Александр Юрьевич Братухин учился у лучших филологов-классиков Санкт-Петербурга, продолжал все годы после окончания Уни-

Список источников и литературы

1. Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей. СПб.: Алетейа, 1995.
2. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). Москва: Языки славянской культуры, 1998.
3. Янин В. Л., Зализняк А. А. *Новгородский кодекс* первой четверти XI в. – древнейшая книга Руси // Вестник Российской академии наук, том 71, № 3;
4. Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. 2-е изд., переработанное с учетом материала находок 1995–2003 гг. М.: ЯСК, 2004.
5. Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2011.
6. Живов В. М. История русской письменности. Т. 1–2. Москва: Университет Дм. Пожарского, 2017.
7. Любжин А. И. История русской школы. Т. 1–. Москва: Никая, 2013–2018.
8. Толковая Библия или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904–1907. Стокгольм, 1987.
9. Шмаина-Великанова А. И. Книга Руфи. Перевод, Введение в изучение книги Руфи, Комментарий. М.: РГГУ, 2011.
10. Четыре книги Маккавеев / Пер. с др.-греч., введение и комм Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля и А. И. Шмаиной-Великановой. Иерусалим; Москва: Гешарим–Мосты культуры, 2014.
11. Болотов В. В. <Заметки о Назарете> (Публикация из архивных материалов РНБ) / Вступ. статья Л. А. Герд и подгот. текста Л. А. Герд и Е. Р. Крючковой // *Colloquia Classica et Indogermanica* III. Классическая филология и индоевропейское языкознание / Под ред. Н. Н. Казанского. СПб.: Наука, 2002.
12. Августин. Творения. / Пер. Киевской духовной академии. Ч. 1–11. Киев, 1879–1908.

тывающей потребности развития семинарского образования в стране. При этом для правильного филологического образования будущих пастырей необходимо, чтобы занятия по древним языкам проводились квалифицированными филологами, подготовка которых в последнее время в стране сильно сократилась даже по сравнению с тем, что было в советское время.

Для семинарского образования повышение уровня филологической культуры в стране останется важным, но всегда побочным направлением деятельности. Классическая филология как комплексное научное направление не может развиваться в семинариях, также как в семинариях не может осуществляться полноценная подготовка преподавательских кадров для образовательных программ в области древних языков. Такая подготовка должна оставаться прерогативой кафедр классической филологии. Расширение числа выпускников таких кафедр должно стать общей заботой духовных и светских учебных заведений, поскольку от их правильного функционирования зависит уровень филологической культуры всего нашего общества. Здесь необходимы совместные усилия по развитию университетских кафедр классической филологии, специальные программы и – самое главное – резкое расширение приема студентов на эту специальность.

В последние годы (я могу в этом опереться и на свой личный опыт, и на опыт своих коллег) ни руководство университетов, ни Министерство науки и высшего образования РФ светских специалистов принципиально не слышит, последовательно сокращая подготовку квалифицированных кадров. Мне представляется, что в нынешних обстоятельствах, когда очевидна прямая заинтересованность духовных учебных заведений в специалистах, имеющих полную филологическую подготовку в области древних языков и культур, обращение Священного Синода Русской православной церкви в Министерство науки и высшего образования РФ с просьбой увеличить прием на отделения классической филологии в стране, может стать спасительным не только для духовного образования, но и для отечественной культуры в целом.

Александр Юрьевич Братухин

*доцент кафедры
мировой литературы и культуры
Пермского государственного национального
исследовательского университета,
преподаватель
Пермской духовной семинарии,
доктор филологических наук*



ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК КАК КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Аннотация: Некоторые литургические тексты на церковнославянском языке порою бывает сложно понять. Русский подстрочник помогает проникнуть в их смысл, но не позволяет сделать это до конца, выявить все оттенки значений использованных слов, уловить словесную игру. По этой причине в отдельных случаях для более глубокого погружения в текст (μελέτη) бывает полезно обращаться к греческому оригиналу. Это может касаться даже псалмов, так как Септуагинта представляет собою не перевод дошедшего до нас масоретского текста, а передачу иного извода Ветхого Завета, возможно, более близкого несохранившемуся первоначальному варианту ТаНаХа. Использование в богослужении переводов на разговорный язык идёт вразрез с установившейся в древней Церкви традиции.

Ключевые слова: церковнославянский литургический текст, русский перевод, древнегреческий оригинал, μελέτη, игра слов.

Читая/слушая молитвы и церковные песнопения, мы, привыкнув к ним, часто не вдумываемся в их слова, которые должны, по мысли их авторов, приблизить нас к Богу. Говоря о стремлении приблизиться к точному пониманию богослужебных текстов, мы не приветствуем перевод их на современ-

13. Блаженный Августин. Исповедь / Перевод М.Е. Сергеенко. Отв. ред. Н.Н. Казанский. — СПб.: Наука, 2013.

Nikolay Nikolaevich Kazanskii

RAS academician,

academic director of RAS Institute for Linguistic Studies,

professor at Saint Petersburg State University

CLASSIC PHILOLOGY AND SEMINARY EDUCATION

Abstract. The author of the paper speculates about the correlation between the theological education and humanities, about the role and importance of the classic philology – traditional Russian basis for modern education system.

Key words: ancient languages, classic philology, theological and seminary education, tradition, linguistic environment, modern school.

воречащий Преданию» [2. С. 9]. Подчеркнём, что церковнославянский язык (который гораздо ближе русскому, чем латынь – романским языкам), имея многие черты, сближающие его с древнегреческим – языком Нового Завета, связывает нас со временем апостолов.

Возникает вопрос: если церковнославянский перевод точен, зачем не-специалистам обращаться к оригиналу. Приведём следующие причины. Во-первых, не все нюансы текста, написанного на классическом языке, может передать даже хороший перевод на поздние наречия.

1.1. Не все греческие синонимы можно перевести на церковнославянский разными словами. Так, в Евангелии от Иоанна Господь дважды спрашивает Петра ἀγαπᾷς με («любишь ли ты Меня»), а тот дважды отвечает φιλῶ σε («люблю Тебя»). После чего Христос спрашивает φιλεῖς με («любишь ли ты Меня»), и Пётр вновь отвечает φιλῶ σε («люблю Тебя») (Ин. 21:15–17). Этот глагол (φιλεῖν) встречается у апостола Иоанна Богослова в следующих контекстах: «Ибо Отец любит Сына» (Ин. 5:20), «Господи! Вот, кого Ты любишь, болен» (Ин. 11:3), «любящий душу свою <...>» (Ин. 12:25), «мир любил бы своё» (Ин. 15:19), «ибо Сам Отец Любит вас» (Ин. 16:27), «<...> к другому ученику, которого любил Иисус» (Ин. 20:2), «кого Я люблю, тех обличаю» (Откр. 3:19), «всякий любящий и делающий неправду» (Откр. 22:15). (Ср. «любят в сонмищах... молиться» (Мф. 6:5); «любящий отца» (Мф. 10:37); «любят преждевозлегания» (Мф. 23:6); «кого я поцелую» (Мф. 26:48) [3. С. 507–508]. В толкованиях Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна (Беседа 88, 1) святитель не обращает внимания читателей на различие слов, воспринимая их, очевидно, как синонимы. Тем не менее, это различие всё равно может подвигнуть нас на некоторые размышления.

1.2. Славянский текст иногда оказывается лишённым конкретики оригинала. Например, лексема *слово* не отражает все оттенки значения лексемы λόγος. Богородица в Догматике четвёртого гласа называется «ходатаицей живота», букв. «проксеном», то есть гостеприимицей, защитницей чужеземцев – нас, не имеющих «небесного гражданства».

1.3. В некоторых славянских переводах бывает непонятным точный смысл текста. Например, а) «Рождество Твое, Христе Боже наш, / возсия мирови

ный русский язык. Во-первых, церковнославянский текст является таким же облачением для мысли, как церковные ризы – для священников. Он призван подчеркнуть святость чтений или песнопений (ср.: евр. קדוּשׁ [qāḏôš] «святой», т. е. отделённый от немощи, нечистоты, греха). Относясь с почтением к Синодальному переводу Библии, мы помним, что первые переводы Священного Писания были сделаны не на древнеболгарский или древнерусский, а на созданный специально для этой цели на основе южнославянских диалектов старославянский язык, на котором ранее не существовало и не могло существовать ни светской литературы, ни бытовых высказываний, ни слов, которые могли бы вызывать неуместные ассоциации. В этом отношении старославянский язык напоминает санскрит, созданный на основе восточных индоевропейских диалектов, или же эпический (гомеровский) диалект древнегреческого языка. Нечто подобное мы можем сказать и о языке греческого перевода Библии (Септуагинты) и Нового Завета: это «ни в коем случае не разговорный, не просторечный, не собрание неправильностей и заимствований, а *литургурный эпический традиционный нормативный язык*» [1. С. 192].

Перевод богослужебных книг неоднократно становился причиной церковного раскола. Из последних примеров можно вспомнить реформу мессы на II Ватиканском соборе, вызвавшей протест кардинала Марселя Лефевра со товарищи, справедливо, на наш взгляд, увидевших в ней попытку превратить католическую литургию в протестантское богослужение. Сошлёмся на слова протоиерея Александра Шаргунова: «В поисках новых слов французские католические богословы доходят до того, что в молитве Господней при крещении вместо “*Que ta volonté soit faite*” (“Да будет воля Твоя”) предлагают “*Que ta volonté soit fête*” (“Да будет воля Твоя праздником”). <...> Вместо традиционного Ave Maria, где Мария прославляется как Матерь Божия (Θεοτόκος, Ефесского Собора), предлагается более “простое” – Мать Христа (в сущности “Христородица”), и таким образом ересь V в. восстанавливается в XX в. В официальном тексте нового перевода пророка Исаии, который читается за воскресной литургией перед Рождеством Христовым, вместо “Дева примет во чреве и родит Сына” (Ис. 7, 14), слышим: “Молодая женщина зачнет и родит сына”. Еще раз новые литургисты выбрали перевод, наиболее проти-

ние молитв. Например: «Спаси, Господи, люди Твоя / и благослови достояние Твое, / победы на сопротивных даруя / и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство». Оригинал переводится так: «победы царям на варваров даруя (νίκας τοῖς βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος) и сохраняя Твоим крестом Твоё государственное устройство (πολίτευμα)». В кондаке «Взбранной воеводе» речь идёт не о «рабах Твоих», а о «граде Твоём» (πόλις σου). Название «Свете тихий» переводится буквально «Свете радостный» (Φῶς ἡλαρόν).

В малом догматике (Богородичной стихире) первого гласа («Дѣвственное торжество днесь братіе»), где говорится: «*нескверное сокровище дѣвства: словесный втораго адама рай: хранилище соединенія дву естеству*» [5. С. 22]. Последние слова являются переводом греческого выражения: τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων («Мастерская соединения двух природ»). Обратим внимание на то, что слову ἐργαστήριον соответствует слово «хранілище», хотя выражение «Мастерская соединения двух природ» было бы более точным, поскольку, по православному исповеданию, Дева Мария стала не просто хранительницей Божественного плода, а Богородицей (Θεοτόκος).

Обращение к греческим текстам крайне важно и при чтении кафизм, так как Септуагинта представляет собою не перевод дошедшего до нас масоретского текста, а передачу иного извода Ветхого Завета, возможно, более близкого несохранившемуся первоначальному варианту ТаНаХа.

В заключение сошлёмся на слова свт. Фотия Константинопольского, считавшего, что даже классический «латинский язык, передавая священное учение наших отцов, часто по причине недостаточности наречия и неспособности сравняться с обширностью языка греческого не чисто, и не всецело, и неточно приспособлял слова к мыслям, и ограниченность выражений, недостаточная для изъяснения мысли в точности, подавала многим повод иноверно мыслить о вере» (Слово тайноводственное о Святом Духе, 86, пер. Е.И. Ловягина).

Приведённые примеры призваны показать, что изучение греческого языка Нового Завета было бы крайне полезно не только для лиц духовного звания, но и для мирян, желающих лучше познакомиться с библейскими и святоотеческими текстами. Это трудно, но «Царство небесное нудится», и, как говорили древние, χαλεπὰ τὰ καλά «<Всё> прекрасное трудно<труднодостижимо>».

свет разума, / в нем бо звездам служащими, / звездою учахуся, / Тебе кланялися Солнцу Правды, / и Тебе ведети с высоты Востока: / Господи, слава Тебе». Без обращения к оригиналу невозможно понять, какой падеж у слова «Востока». Из греческого текста (καὶ σὲ γινώσκειν ἐξ ὕψους Ἀνατολήν) видно, что это – аккузатив, т.е. «ведать Тебя как Восток, пришедший с высоты» (ср. «Восток востоков»); б) во фразе «Царство Небесное силой берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12) слово ἀρπάζουσιν означает «похищают, захватывают».

1.4. Огромную роль играют в греческом языке артикли, перевод слов с которыми не всегда оказывается удачным. Например, можно найти такой текст кондака Богородице: «Тебе, высшей Военачальнице, избавившись от бед, мы, недостойные рабы Твои, Богородица, воспеваем победную и благодарственную песнь. Ты же, имеющая силу непобедимую, освобождай нас от всяких бед, чтобы мы взывали к Тебе: радуйся, Невеста, в брак не вступившая!» Однако в этом тексте игнорируется, что слово νικητήρια «победительная» букв. «награда победителю» имеет при себе артикль, а εὐχαριστήρια «благодарственное приношение» употреблено без артикля. Таким образом, точный перевод будет таким: «мы отдаём (надписываем) Тебе в качестве благодарственного приношения победные дары».

1.5. При переводах зачастую утрачивается словесная игра (например, в Догматике первого гласа: «бесплотных песнь» τῶν ἀσώματων τὸ ἄσμα).

Во-вторых, обращение к греческому тексту даёт возможность преодолевать некую рассеянность при чтении знакомых молитв, становящемся часто механическим. Обдумывая «новый» старый текст, мы как бы осуществляем средневековую монашескую практику μελέτη, когда то или иное слово или отрывок библейского текста обдумывались молящимся. Митрополит Иларион (Алфеев) пишет: «Монашеская традиция знает совершенно особый способ использования Писания – так называемую μελέτη (“медитацию”), предполагающую постоянное повторение, вслух или шёпотом, отдельных стихов и отрывков из Библии» [4. С. 57].

В-третьих, некоторые греческие тексты были намеренно подвергнуты цензуре, и обращение к оригиналу возвращает нам первоначальное значе-

to the lost original version of the Tanakh. The use of translations into the spoken language in worship is contrary to the established tradition in the ancient Church.

Key words: Church Slavonic liturgical text, Russian translation, ancient Greek original, μελέτη, wordplay.

Список источников и литературы

1. *Вдовиченко А.В.* Дискурс–текст–слово. Статьи по истории, библеистике, лингвистике, философии языка. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002. 288 с.
2. *Шаргунов А., прот.* Архиепископ Марсель Лефевр // *Лефевр М., архиеп.* Они предали Его. От либерализма к отступничеству / Пер. с франц. М. Заслонова. СПб., 2007. С. 5–40.
3. *Schmoller A.* Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1994. 534 S.
4. *Иларион (Алфеев), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 4-е, испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 448 с.
5. Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1-4. Издательский Совет РПЦ, 2004.

Bratukhin Alexander Yurievich

Doctor of Sciences in Philology,

Associate Professor of Department of World Literature and Culture

(Perm State University),

Lecturer of Perm Religious Seminary.

GREEK AS THE KEY TO UNDERSTANDING LITURGICAL TEXTS

Abstract: Some liturgical Church Slavonic texts are sometimes difficult to understand, relying only on their syntax. Russian substrings help to penetrate into their meaning, but does not allow to do it to the end identifying all the shades of meanings of the words used, and to catch the wordplay. For this reason, in some cases, for a deeper immersion in the text (μελέτη) it is useful to refer to the Greek original. It can touch even of the Psalms, since LXX represents the translation is not extant Masoretic text, and another recension of the old Testament, perhaps closer

Ключевые слова: В тексте использованы категории: образ, подобие, личность, деятельность, творческий потенциал, вакуум, вечность, антропный принцип, энергия.

В Священном Писании несколько раз в различных текстах говорится о человеке, как образе Божьем (см. напр., Прем. 1, 24-28 ; Рим. 8, 29; Кор. 4, 4; Кол. 1, 15; Евр. 1, 3; Ин. 3, 2). Основным является текст Быт. 1, 26-27, описывающий сотворение человека. Важность этого повествования состоит не столько в употреблении слова «образ», сколько в контексте библейского откровения: человек происходит «от» Бога. Адам происходит от Бога, так же, как Сиф порожден Адамом (см. Быт. 5, 3; а также Лк 3, 38). В Свято – отческих писаниях тема богословия образа и подобия выступает на двойном фоне: с одной стороны, философском, с другом – библейском. Касаясь этой темы, связанной с писанием, отцы зачастую развивают ее посредством элементов греческой философии, в частности – философии Платона. Эта связь прослеживается не только применительно к человеку, но и ко всему чувственно воспринимаемому миру: земные вещи есть лишь повторение вечных прообразов. (Как тут не вспомнить поэта и выдающегося представителя русской религиозной философии Владимира Сергеевича Соловьева:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?)

Содержание процесса преобразования человеческой природы и пути достижения богоподобия могут получить более полное освещение в ходе подробного анализа двух категорий – «образ Божий» и «подобие Божие» в плане их отношения к человеку. Эти категории в христианской антропологии являются базовыми при исследовании места и роли человека в Божием Промысле. Уточнение смыслового поля понятий «образ Божий» и «подобие Божие» требует детального изучения текста Писания, в особен-



Анатолий Владимирович Жохов
*кандидат философских наук,
преподаватель философии
Пермской Духовной семинарии,
ведущий Пермского городского клуба «Логос»*



Павел Иосифович Цукерман
физик – теоретик

СООТНОШЕНИЕ КАТЕГОРИЙ «ОБРАЗ БОЖИЙ» И «ПОДОБИЕ БОЖИЕ» В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Аннотация: В данной статье исследуется, исходя из текста св. писания (Книга Бытие), значение категорий образа и подобия в их отношении к человеческой природе. Для уточнения смысла понятий используется разработанный профессором Мерлиным подход к человеку, как интегральной индивидуальности, а также выдвинутые В.Н. Лосским идеи о содержании понятия «личность». Сделана попытка связать возможность продвижения человека по пути обожения, опираясь на текст св. Писания, относящегося к моменту сотворения человека.

ческая, созидательная энергия Творца явлена в Его Слове. Следовательно, проявленной, активной для тварного мира стороной, иными словами – Образом Божиим, является Божественное высказывание, то есть Слово Божие. Поскольку до начала мирсотворения нет ничего помимо Бога, то Слово Божие неотделимо от самого Бога, точнее – равносущностно Богу. Вспомним: «В начале было Слово, и слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога...» (Ин.1.1,2). Дополнительное подтверждение находим и в тексте Писания, предшествующего Новому Завету, в выражениях типа: «Господь являл миру славу Свою». Этимологическое тождество языковых единиц – «слава = слово», подтверждает вывод, что Господь явлен миру через Слово Свое, и что Образом Божиим в мире является Слово. Иоанн Богослов подчеркивает, что творческое воздействие Господа при создании вселенной происходит именно посредством Слова: «Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть» (Ин.1.3).

Уместно заметить, что приход Спасителя в мир позволил поднять человеческое познание до понимания Слова, (ставшего плотью) как Сына Божия, совершив тем самым принципиально новый шаг в Богопознании, – в осознании Бога, как Святой Троицы. Отметим, что навести на мысль о Троичности Бога могут уже первые страницы Писания, посвященные сотворению мира. В самом начале текста, в первой Книге Моисеевой (Быт. 1,2.) активно действующими являются две ипостаси Бога – Бог-Творец (сотворил Бог небо и землю) и Бог-Дух (...и Дух Божий носился над водой).

Богатейший материал для анализа представляют строки Писания о сотворении Неба и Земли в День первый. Беспристрастный исследователь увидит здесь возникновение фундаментальных основ мироздания – материи и пространства. «Безвидность» и «пустость» земли – «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной» (Быт. 1.2.) – указывает на непроявленность физических свойств материи на самом раннем этапе зарождения вселенной. Заметим, что слово «земля» (в оригинале – эрец, т.е. – страна, место..) указывает скорее на географические отношения, что позволяет интерпретировать это понятие, как «пространство». Сотворенное «Небо» в оригинале (на иврите) обозначается словом «шамаим» (эш – огонь, майм – вода), что в соот-

ности части Книги Бытия, непосредственно касающейся сотворения мира и человека.

Книга Бытия начинается со слова «В начале», указывая на момент времени $T=0$, что может быть истолковано, как возникновение некоего, принципиально нового, состояния мироздания, которое в богословии именуется «Тварная вечность».

Возникает «искушение»: связать состояние «Тварная вечность» с гипотетическим понятием «временной вакуум» (или – вакуум событий), по аналогии с квантово-механическим вакуумом, введенным П. Дираком – наинизшим энергетическим состоянием материи, получившим название «Море Дирака». В рамках такой конструкции данный текст можно интерпретировать, как сотворение Неба и Земли именно в тварной вечности, где темпоральные (временные) отношения отсутствуют. Внедрение посредством Слова темпоральных отношения типа «раньше – позже» актуализируют существование Земли и Неба, выводя их из тварной вечности на уровень бытийности.

Согласно Священному Писанию, создание (сотворение) мира происходило в шесть этапов: с первого по шестой дни творения. Первые пять дней посвящены построению всего мироздания, начиная с сотворения Света в День первый, и созданием «зверей земных по роду их...» в День пятый. Сотворение человека, состоявшееся в День шестой, таким образом, явилось завершающим этапом в создании целостного мироздания, и в этом смысле человек действительно является венцом творения.

Следует указать различие между актами творения материи, – мертвой и живой, с одной стороны, – и сотворением человека – с другой. В первом случае прямое высказывание Творца приводит к немедленному результату: «И сказал Бог: да будет свет, и стал свет» (Быт.1.3). Таким же образом происходит создание всего сотворенного как результата непосредственного волеизъявления Творца.

Божественное волеизъявление, явившееся непосредственной причиной возникновения мира, представлено Его высказыванием – произнесенное Господом Богом Слово (...сказал Бог...!) порождает реальность. Воля Божия реализуется в создаваемом мире посредством Слова. Таким образом, твор-

слову «ветер», который и вызывает эту «рябь». Таким образом, можем предположить, что в тексте Торы прямо указывается на способ творения – Дух Божий, «витая» над «водой» (= море Дирака), порождает своей энергией весь материальный мир.

Объединив два сущностных проявления (Бог-Творец, Бог-Дух) с третьим – со Словом Божиим, (= Образом Божиим!) получим классическую христианскую Троицу, в которой естественным образом наличествуют все канонические отношения – Бог-Творец (=Бог-Отец) представлен в образе Слова Божия (=Бог-Сын), действующего в Духе Святом (=Дух Божий).

Высказывание: «И сказал Бог: сотворим человека...», построенное во множественном числе, явно указывает на триипостастность Бога как единого действующего субъекта, в котором все три ипостаси равно представляют единого Бога. Необходимо указать, что Бог-Отец (Творец) выступает как источник творческой энергии, как первопричина бытия и Божественных действий, при этом собственно субъектом творчества является Троица (...сотворим человека...!) как целое. Иными словами, можно говорить о некоем поипостасном распределении ролей в рамках Божественной сущности – усии: Бог-Отец представляет первопричину бытия и является источником творческой энергии, Бог-Сын есть образ Бога в тварном мире, Бог-Дух Святой – непосредственно действующее начало, носитель Божественных энергий. Подчеркнем, что все высказывания о Божественной сущности (катафатическое богословие) имеют право на существование только после Начала времен, с момента сотворения мира. Косвенное указание на данный факт находим в последовательности слов в тексте «Бытие», где упоминание о Творце (= Элоким) возникает только после слова «сотворил» (бара): «В начале» - «Сотворил», и только затем имя Бога «Элоким» (=источник всех сил). Бытие Бога в Вечности, в Самом Себе, относится к области абсолютно непознаваемого, так же как и возникновение (по божественной воле) тварной вечности. Мы можем говорить об ипостасях и усии троичного Бога лишь в плане их представленности нам в тварном мире. Очевидно, что мы познаем Бога настолько, насколько Он открывается нам в Своих проявлениях. Рассуждения о Божественной структуре и Божественных качествах (атрибутах, энергиях, и пр.) безотносительно познающего Его

ветствии с иудаистской традицией может быть рассмотрено, как соединение слов «огонь (=энергия), и вода». Сотворение света и отделение его от тьмы совпадает с началом проявления качественных свойств материи, раскрывающихся во времени: «И был вечер, и было утро: день один». В таком понимании очевидна связь пространственно-временных отношений и материи – Небо и Земля возникают только совместно, а временные свойства появляются в момент создания света и отделения света от тьмы. Согласно представлениям современной космологии, первой материей, возникающей в момент Большого Взрыва, является именно свет. Таким образом, «день первый» в космологии по своему содержанию совпадает с первым днем творения в Писании. Не менее интересные размышления возникают при прочтении фразы «... и дух Божий носился над водой». В тексте оригинала (Тора) для слова «носился» используется глагол «мерахефет», более точно переводимый как «парил, витал...», с акцентом на его сущностную активность, на некую способность воздействовать. Обратим внимание на слово «вода», над которой парил дух Божий, и на тот факт, что о сотворении воды в предыдущем тексте упоминается только в слове «шамаим=небо», в связке с огнем=энергией. Иудаистская традиция изучения (трактовки) Торы предполагает существенно неслучайный характер используемых в тексте слов, их порядок, и даже способ написания. Следовательно, введенное понятие – вода – требует дополнительного рассмотрения. На, наш взгляд, термином «вода» обозначается «море Дирака», т.е. – квантово-механический вакуум – наинизшее состояние материи с энергией = 0; В квантовой механике принято считать, что оно «забито» частицами материи с энергией меньшей, чем «-mc²». Силовое поле, обладающее энергией больше, чем 2mc² способно порождать из вакуума частицы с массой «m». Есть еще особенность этого состояния – непрерывное рождение и уничтожение виртуальных пар «частица – античастица» на «поверхности» вакуума, получившее название «вакуумные флуктуации». В значительной мере по этой причине квантово-механический вакуум и называется «море Дирака», поскольку эти флуктуации весьма напоминают постоянное мелкое волнение, рябь на поверхности воды. Аналогия дополняется пониманием слова «Дух» (В Торе – РУАХ), переводимое еще как дыхание (дуновение), родственное

Попытаемся выяснить смысл выражения «по образу Божию». При осмыслении понятия «со-образность Богу» направление богословской мысли должно исходить из «внешних», т.е. проявленных для человеческого сознания и понимания аспектов Божественной сути. В христианстве таковыми являются ипостаси Бога, образ Божий предстает в ипостасях – Святой Троице.

Апофатическое богословие не позволяет вплотную достичь понимания образа Божьего, поскольку конкретизировать в доступных для человека терминах образ Без-Образного, точнее – Того, Кто превышает всяких образов, невозможно вследствие Его абсолютной непознаваемости. Вместе с тем, опыт богообщения, связанный, в первую очередь, с приходом в мир Спасителя, позволяет в определенной степени совершить продвижение по пути катафатического богословия. Можно сказать, что Господь открывается для богопознания в той степени, в какой к этому готов человек.

Нами уже отмечалось, что образом Бога в мире является Слово, поэтому образ Божий может быть в какой-то мере постигнут человеческим сознанием, только как Бог-Сын, иными словами – как Слово, ставшее плотью. Изначальность Слова означает, что Богочеловек, явившийся с миссией спасения, существовал до начала времен, и значит облик человеческой, принятый воплотившимся Богом-Сыном, также в определенном смысле присутствовал в Боге изначально. Со-образность человека Богу, следовательно, можно понимать буквально – как соответствие облика человеческого тому, что был принят Сыном Божиим, когда «Слово стало плотью».

Здесь уместно вспомнить т.н. антропный принцип, как в его слабой, так и сильной интерпретации – появление человека мыслящего в том виде, в котором он сформировался, возможно только в этой, существующей вселенной, с ее структурой и законами движения. Более того, свойства, законы и структура нашего мироздания именно таковы, что только на их основе возможно возникновение в ходе эволюции человека разумного. Отсюда следует, что самый факт появления нашего мира в том виде, в каком он существует, предполагает неизбежность эволюционирования материи до уровня человека в виде *homo sapiens*, т.е. в полной мере соответствующего образу Божию.

субъекта – человека, есть спекуляция чистой воды. Совершенно очевидно, что текста ветхозаветного Писания недостаточно для выяснения внутриипостасных отношений типа «рождения – исхождения». Богословский дискурс не может быть чисто спекулятивным, он обязательно опирается на откровение богообщения, на конкретный опыт богопознания. Только на основании опыта непосредственного общения с Богом, будь то мистическое откровение, либо приход Спасителя в мир, можно выстраивать те или иные богословские конструкции. До явления в мир Слова, ставшего плотью, богопознание не могло подняться до понимания Его как Сына Божия, рожденного Богом-Отцом.

Сотворение человека явилось принципиально новой задачей, решение которой Творец осуществил в два этапа: сначала замысел, а затем его реализация. Первое высказывание Бога – «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему;...» (Быт. 1,26) – не явилось актом непосредственного действия, но лишь его предпосылкой, неким Божественным планом действий.

Данное высказывание отражает замысел Творца, Его намерение. Фраза построена в очевидно будущем времени, что отражает временной характер процесса, начало которому положено решением Божиим. Непосредственно акт сотворения человека отражен в стихе: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт.1,27).

Отметим видимость несовпадения замысла и его реализации. Изначальное решение Творца: «...сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему;», сотворил же Бог человека «по образу Божию...». Очевидно, что любое веление Господа должно быть реализовано. Отмеченный нами «рыв» между планируемым и осуществленным, следовательно, во-первых, соответствует Божьему Промыслу, а во-вторых, каким-то образом должен быть устранен. Это означает, что «подобие» человека Богу, замышленное Творцом, также должно состояться.

С момента создания человека начинается процесс реализации замысла Творца, связанный с продвижением человека по пути достижения богоподобия. Можно сказать, что мировое время, возникшее с момента создания вселенной, стало Историей – историей превращения человека в тварного бога.

Божьему», также может распознаваться в его «внешней», активной по отношению к миру, стороне. Поскольку человек обращен к миру своим «лицом», и действует в своем окружении, – предметном и социальном, – как личность, значит со-образность Богу выражена именно в его личностной природе. Личность человека неотделима от деятельностной активности, от творческого потенциала и преобразующего воздействия на окружающий мир. Можем, следовательно, предположить, что личность человека вкупе с его творческой активностью и способностью к преобразующей деятельности во внешнем мире и есть проявление его со-образности Богу. Это предположение косвенно подтверждается В. Лосским [2. С. 48] непосредственно связавшим личность человека как несводимость к природе с образом Божиим, по которому человек создан. Но поскольку «...Образ Бога здесь (в христологии) присваивается Ипостаси Сына...» (2, 48), то мы можем утверждать, что личностный аспект человеческой сущности (= ипостась) соответствует Ипостаси Сыновней. Легко показать, что такой аспект со-образности, как со-обличность, есть прямое следствие того, что именно личностный аспект человеческой целостности является отражением ипостаси Сына. Личность, лицо, обличие, облик – в семантическом отношении все эти языковые единицы весьма близки. Внешний вид, т.е. визуальный образ человека в мире, естественным образом включен в смысловое поле этих понятий.

Можем заключить, что способность быть личностью есть отражение ипостаси Бога-Сына. Так же, как Сын (Слово Божие) рождается Отцом – источником Божественной энергии, так и личность человеческая есть порождение и внешнее проявление его внутренней активности. Личность становится внешним выразителем сущности человека как действующего субъекта. Выявленное таким образом отношение позволяет высказать предположение, что субъектность как источник активности и творческой энергии со-образна ипостаси Бога Отца. Божественные энергии, непосредственно формирующие материальный мир, своего рода «острие» Божественного воздействия на создаваемую действительность, представлены Духом Святым – Бог Отец творит через Сына посредством Святого Духа. Аналогичным образом, активность человека как личности реализуется в его деятельности, направленной, в первую

Со-образность, понимаемая как со-обличность, находит свое отражение в иконописи, в искусстве. Совершенствование человеческого тела – облика как одно из направлений человеческой деятельности стоит в центре внимания физической культуры. Можно отыскать достаточно много аспектов земной цивилизации, так или иначе имеющих отношение к человеческому облику, и – соответственно, к проблеме со-обличности с Богочеловеком. На наш взгляд, чрезмерное внимание, уделяемое проблеме телесности (даже в плане ее совершенствования) на протяжении всей человеческой истории, является объективной предпосылкой эротизации культуры. Особенно наглядно этот феномен проявляется в культуре язычества с его антропоморфными богами и снисходительным отношением к потребностям и страстям, унаследованным человеком от животных «предков».

Потакание низшим инстинктам не приемлемо в христианстве, поэтому, оставаясь в рамках христианской антропологии, мы не можем останавливаться только на внешнем аспекте со-образности человека Богу, – мы должны осуществить поиск глубинных особенностей человеческой природы, указующих на сотворение его «по образу Божию».

Логика рассуждений позволяет высказать предположение, что в человеческой природе, со-образной Богу, должны наличествовать черты, отражающие, в первую очередь троичную и единосущную природу Бога. У нас, следовательно, возникают предпосылки для разделения человеческой целостности на единую сущность – усия (человек, как единый действующий субъект, – в психологии этому соответствует понятие «интегральная индивидуальность») и его внешние проявления – ипостаси. Со-образность Богу означает, что в человеческих «ипостасях» должны быть отражены такие качества, которые указывают на со-образность их соответственно Богу-Отцу, Богу-Сыну и Богу-Духу Святому.

При осмыслении понятия «образ Божий» мы исходили из внешних, открытых для мира и человека проявлений Божественной сущности. В полном соответствии с христианской традицией, мы пришли к выводу, что таковой является ипостась Сына. Представляется возможным предположить, что со-образность Богу, заложенная Творцом в человека при сотворении его «по образу

богообщение есть контакт двух личностей – человеческой и Божественной. Но Бог Израиля закрыт для человека, он – абсолютная тайна, Личность, недоступная человеческому познанию. Бог Авраама, Исаака и Иакова вступает в общение с человеком (в частности – с библейскими пророками), но при этом остается абсолютной тайной, и акт общения инспирирован волей только одной стороны, – воля и активность человека носят здесь полностью подчиненный характер. В этом акте богообщении человек не свободен, он принуждается к общению и исполнению Воли Божьей, даже если это против воли его собственной. Сокрытость и безусловность Всесильного Израилева носит характер необходимости, – изгнание из Рая как следствие грехопадения явилось непреодолимой преградой для свободного общения человека и Бога. Еще не пришел срок для искупления первородного греха, и проявления Бога в Образе, доступном для человеческого восприятия. Образ Божий еще не воплотился в Слове, Слово еще не стало плотью.

Путь к Богу как путь свободного выбора открывается только через Слово, через Бога-Сына, Который есть Образ Божий. Поэтому приход Спасителя – есть новое откровение богообщения, означающее принципиально новую стадию богопознания. В этом смысле богословие христианства является необходимым и объемлющим продолжением иудаизма.

Грехопадение явилось первым нарушением Божьего промысла, – предоставленная человеку свобода выбора (и самоопределения) явилась предпосылкой, позволившей нарушить волю Бога-Отца. Представленные в Писании события искушения несут весьма глубокое содержание, связанное с историей со-образности человека Богу. Ведущим мотивом, на котором Змей строит политику искушения, есть достижение богоподобия: «... и вы будете, как Бог, знающий добро и зло». Играя на имманентном человеку стремлении к совершенству, Змей предлагает некую программу развития, прельщая женщину возможностью сравниться с Творцом, «знающим добро и зло!». «Он [Диавол - Мефистофель] – «льстиво-мудрый», по песнопениям св. Церкви, увлекает в мнимую мудрость и тем отвлекает от подлинной». [З.С.] В момент грехопадения формируется гордыня – основное свойство личности человека, уводящее его на путь неповиновения Божественной воле. Предложенная Змеем

очередь, на преобразование внешнего мира. Естественно предположить, что преобразующее отношение к миру, представленное человеческой деятельностью, есть отражение ипостаси Духа Святого.

В предлагаемой схеме, таким образом, прослеживается та же иерархическая структура, что у Троицы – активная, «причинная» сторона (=отражение ипостаси Отца) человека явлена нам конкретной личностью (что соответствует ипостаси Сына), которая реализуется в предметном мире своей преобразующей деятельностью (ипостась Духа Святого). Сохраняются также отношения «рождения – исхождения», характерные для Троицы: личность есть порождение творческой активности, включенности (=представленности) индивидуальности во внешний мир; предметная деятельность при этом как бы «исходит» от действующего субъекта посредством человеческой личности. Человек как активно действующий субъект, реализующий свой творческий потенциал, проявляется именно в деятельности, при этом деятельность осуществляется не отдельной человеческой ипостасью, а единой человеческой сущностью, так же точно, как субъектом Божественного творчества является Троица как целое. Иными словами, предложенная структура релевантна одному из основных догматов православного богословия – Святой Дух исходит от Отца через Сына.

Создание человека «по образу Божию» означает создание предпосылок для его развития, а «богоподобие» как смысл существования рода человеческого, определенный для него Творцом, указывает направление и конечную цель эволюции. Можно добавить в качестве предположения, что «разрыв», о котором мы говорили, заключает в себе энергию воли Творца как некую разность потенциалов – движущую силу человеческой эволюции, так что собственно человеческая история есть развернутое во времени осуществление Божественной Воли.

История обожения человека совпадает с историей богопознания. В. Лосский пишет, что Бог познается в откровении как в личном общении, стало быть, жизнь Адама до его грехопадения есть жизнь в откровении богообщения. Вся библейская история есть история актов богообщения, и, соответственно – богопознания. Иудео-христианская традиция предполагает, что

Возможно, именно по этой причине мистический опыт, приобретаемый в рамках индуистской йоги, приводит к пантеистическим философско-религиозным построениям: постижение личностного аспекта Творца вследствие указанной выше причины невозможно, и адепт йоги ограничен уровнем всепроникающих Божественных энергий.

Приход Спасителя в этом контексте предоставляет человеку возможности для восстановления утраченной целостности и со-образности Богу, следовательно, – открывает новую страницу в истории богообщения и принципиально новый этап на пути достижения богоподобия.

Предоставленная Господом человеку свобода выбора – есть первое условие, стартовая позиция, с которой начинается самоопределение человека, – либо как твари Божией, либо – как наследника животных инстинктов. Выбор одной из альтернатив равнозначен ответу на вопрос о смысле человеческого существования, причем как в его родовом, так и индивидуальном модулах.

Признавая себя творением Божиим и носителем «образа Божия», человек встает перед дилеммой: что является для него доминирующим – животная (плотская) природа, следовательно, и животные инстинкты и потребности; либо природа Божественная, духовная, и, соответственно, – необходимость жить в Боге, исполнять своей жизнью Промысл Божий. От решения этой проблемы зависит вся жизнь человеческая – совершив тот или иной выбор, человек избирает и соответствующую стратегию своего бытия. Последовательное исполнение воли Божией, начатое признанием себя как носителя образа Божьего, приводит к необходимости коренной перестройки своей человеческой природы, в первую очередь – психологических личностных структур. У человека возникает необходимость и потребность в корне пересмотреть свое отношение к миру, к себе самому, к другим людям. На первый план выходит переосмысление ценностей, потребностей, категорический отказ от многих привычек, глубокое искреннее раскаяние в тех поступках, которые в христианстве именуется грехом. В восточном христианстве для определения этого процесса существует термин «μετανοια» (метанойя), переведенный на русский язык словом «покаяние».

возможность достичь познания «добра и зла» и стать, «как бог», обращается именно к гордыне, инициируя возникновение «самости», как стремления к автономному, без-Божному существованию. Цель человеческого развития в этом случае извращается, как извращаются и методы ее достижения. П. Флоренский указывает, что грех есть нарушение человеческой целостности: «Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы. Вся личность отесняется механическими процессами в организме...» [3. Письмо 7. С. 166-204]. Происходит утрата личности, как «несводимости к природе» [2, С. 48]. Личность, понимаемая как соипостасность Богу-Сыну, перестает быть субъектом творчества, и на первое место в определении целей и мотивов деятельности выходит плотская природа человека со всеми ее животными и низменными инстинктами. Личность превращается в «Эго», ведущим мотивом деятельности становится гордыня и удовлетворение материальных (в том числе – низших) потребностей. Со-образность человека Богу, понятая нами как триединство субъектности, личности и творческой деятельности, нарушается и в определенной мере распадается. Грехопадение, таким образом, есть непосредственная причина извращения цели и смысла человеческого существования и разрушения со-образности человека Богу. Первородный грех стал причиной изгнания из Рая, и – как следствие – «закрытого», либо принципиально безличностного характера общения с Богом, когда, как в случае с библейскими пророками, акт общения инициирован только одной – Всевышней стороной. Даже Моисей, величайший пророк Писания, не может «узреть» Бога. Бог предстает пред ним либо в виде огненного столпа, либо густого облака..., и все его контакты богообщения происходят только по воле Божией.

До изгнания из рая, т.е. до грехопадения, общение с Богом было свободным, могущим происходить по воле первочеловека, не ограниченной волей Творца. Греховная личность не может предстать пред Господом, как в значительной степени нарушившей со-образность Создателю. Видимо, именно по этой причине дохристианские мистики вынуждены отказываться от своей личности, тождественной «Эго», чтобы достичь богообщения. (Сознание мистика в этом случае неизбежно «растворяется» в Боге, как «соляная кукла» Рамакришны растворяется в океане при попытке его измерить.)

но, для успешного прохождения этого пути необходимо полное совпадение двух волей – человеческой и Божественной. Соединение человеческих энергий и энергий Божественных, и – соответственно человеческой и Божественной воли, получило в православии наименование «Синергия». Очевидно, что человеческая деятельность в этом случае может быть только сотворчеством с Богом. Человек есть часть тварного мира, значит, достижение богоподобия возможно только вместе с «обожением» всей природы, живой и мертвой. Именно в этом заключается Промысл Божий, по крайней мере, в том его аспекте, в котором он – Промысл – может быть постигнут человеком.

Продвижение по этому пути требует решения серьезнейшей задачи. Признание и осознание себя как носителя образа Божия требует не только понимание этого факта на интеллектуальном уровне. Необходимо ощутить в себе, увидеть непосредственно свою со-образность, что фактически означает обретение некоего мистического опыта, сродни опыту богопознания, о котором говорит св. Григорий Палама (см. Триады...). Чтобы приблизиться к решению этой задачи желательно выстроить некую теоретическую конструкцию, связующую понятия «душа», «образ Божий», «Дух Божий», и некоторые другие. С этой целью вновь обратимся к св. Писанию.

Рассмотрим более подробно текст Торы (= Ветхий Завет в христианской традиции), касающийся «технологии» создания человека, – стих 7 главы Брейшит (= Бытие): «И образовал (слепил) Бог человека из земли (красной глины?) и вдунул в ноздри его душу живую, и стал человек существом живым. Таким образом, Священное Писание указывает на способ одухотворения (и оживления) Адама – «вдувание» в человека некоей сущности – живой души. В тексте нет ни единого упоминания о факте сотворения этой сущности, присутствует лишь указание на факт ее «вдувания», что позволяет сделать вывод, что эта «живая душа» есть частица Божественного дыхания – энергии, и очевидно, в некотором смысле равносущностной самому Создателю. Данное предположение находит подтверждение в древней иудейской традиции, согласно которой действие «вдувание» есть некий глубинный акт, исхождение божественного «дыхания» непосредственно из самого Творца. В рамках данной традиции становится понятным факт «бессмертия» души, как «частицы,

Богopodobие как важнейшая цель христианства – есть высший ориентир человеческой деятельности и смысл его существования. Цель эта была сформулирована Христом: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф.5.48.). Достижение богopodobия, следовательно, можно истолковать, как достижение совершенства, в той мере, насколько это возможно для человека.

Если Ветхий Завет позволяет нам рассуждать о со-образности человека Богу, то о богopodobии можно говорить только в контексте христианской традиции. Первородный грех поставил непреодолимую преграду на пути обожения, и лишь искупительная жертва Христа открыла новые горизонты богообщения и позволила человеку встать путь спасения и совершенства. Спаситель не только указал направление духовных поисков, но дал конкретный путь достижения богopodobия. Христос являет собой пример единения двух природ – Божественной и человеческой, в котором действия и воля совершенного человека полностью подчинены воле Отца: «не как Я хочу, но как Ты».

Сотворение человека произошло по образу Божьему, так что замышленное Творцом «подобие» человека Богу наличествует в природе человеческой потенциально, не как данность, а как возможно достижимое состояние. Со-образность Богу, и, соответственно, наделенность человека способностью к творчеству, свободой выбора, иными качествами, релевантными со-образности, являются необходимым, но не достаточным условием для продвижения к совершенству. Свободное волеизъявление человека, реализуемое в творческой природо-преобразующей и само-преобразующей деятельности, т.е. – наличие свободной воли, активного отношения к миру и своей природе, и способность к творчеству – являются качествами, позволяющими подступиться к решению этой задачи, а значит – предпосылками богopodobия.

Процесс достижения богopodobия начинается с самоопределения человека как твари Божией и с распознавания в себе образа Божия. Непосредственное преобразование природы человека начинается с покаяния (μετανοια), равнозначного началу коренной перестройки внутреннего мира.

Продвижение человека по пути обожения есть реализация воли Бога, высказанной Им: «Сотворим человека по образу и подобию...»; следовательно-

ля души живой (= говорящей), соответственно, божественного дыхания, частицы самого Создателя, Бога живого. Должно произойти реальное сверхчувственное осознание в себе Божественной искры, обретение благодати, исходящей через частицу Сыновней ипостаси, представленной в душе человеческой. Осознание себя как носителя частицы Бога живого – есть краеугольный камень, на базе которого может быть достигнута нравственная максима, сверхзадача, поставленная Спасителем: «...возлюби врага своего, как себя самого!..». Только распознав в себе Божественную искру, человек способен увидеть ее в другом.

Об этом говорит чайка Джонатан Ливингстон в притче Р. Баха, обращаясь к Флетчеру Линду: «Что ты, Флетч, любить надо не это! Конечно, нельзя любить ненависть и злобу. Ты должен научиться видеть истинную чайку, то самое добро, живущее в каждом из них, и помочь им самим это в себе обнаружить. Вот что я называю любовью» [5.С.82] Аналогия, на наш взгляд, очевидна, и в дополнительных рассуждениях не нуждается.

Итак, согласно откровению Священного Писания человек есть образ Божий. Это значит, что каждый из нас обладает возможностью реализовать свою жизнь как личность и в этом уподобиться Христу; осуществить ее как любовь и свободу от естественной необходимости – и в этом последовать Божественным лицам Троицы. Таким образом, человеческая жизнь становится причастной вечности и нетлению, поскольку вечна и нетленна Божественная жизнь в ее троичной взаимопроникновенности и единстве.

Список источников и литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета Канонические. Перепечатано с издания Московской Патриархии. – М.: Российское Библейское общество, 2010.
2. Лосский В.Н. По Образу и Подобию. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1995.
3. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М.: Правда, 1990.

дыхания – энергии» извечного, бессмертного Творца, а также и принципиальная возможность человеческого богообщения, боговидения; здесь бессмертная душа представляется неким связующим с Богом звеном (только «подобным» может познаваться «подобное»).

Прямым подтверждением божественного происхождения души является высказывание Спасителя: «...вот, Царствие Божие внутри нас есть» (Лк, 17.21). Об этом же говорит апостол Павел в Посланиях: «Дух Божий живет в вас» (1 Кор 3, 16). Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что душа человеческая является носителем нетварной божественной энергии.

Можно с большой долей уверенности предположить, что такого рода связь человека с Всевышним является предпосылкой для схождения на человека того, что в христианстве именуется «благодать». Именно бессмертная душа – частица Бога является тем источником и проводником Духа Святого, который таинственным внечувственным (точнее – сверхчувственным) образом постигается человеком в глубоком молитвенном состоянии.

На социальный = личностный аспект «души живой» указывает в своем переводе Пятикнижия Ункелус. (Перевод Торы на арамейский язык, произведенный Ункелусом, признается в иудаизме аутентичным). Ункелус переводит этот термин как «душа говорящая», прямо указывая этим, что она – душа – является тем качеством индивидуальности, которое позволяет общаться с другими людьми, т.е., фактически свойством человеческой природы, на базе которого формируется личность. Здесь мы получаем дополнительное подтверждение прямой связи между со-образностью Богу и личностной составляющей человеческой индивидуальности.

Термин «душа говорящая» в определенном смысле перекликается с текстом Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...». Действительно, внедренная, «вдунутая» в человека божественная компонента – душа – фактически и есть частица этого Слова, т.е. Сыновней ипостаси. Таким образом, и Ветхий завет (Тора), и Евангелия указывают на Сыновнюю ипостась как образ Бога, по которому и был создан человек.

Реализация Божественного замысла – продвижение человека по пути достижения богоподобия должно начинаться с осознания себя как носите-

Николай Александрович Гоголин

*заведующий кафедрой гуманитарных
и естественнонаучных дисциплин
Пермской Духовной семинарии,
кандидат социологических наук,
доцент*



**ПЕРМСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ
СФЕРЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ЖИЗНИ ПРИКАМЬЯ**

Аннотация: В статье рассматривается состояние и особенности становления Пермской духовной школы в контексте образовательной политики Российской Империи, а также влияние интеллектуального потенциала семинарии – ее выпускников на развитие культурной, образовательной и научной жизни России и Прикамья.

Ключевые слова: духовная школа, семинарское обучение, реформы в сфере духовного образования, высшее образование и наука, судьбы выпускников Пермской духовной семинарии.

В соответствии с существовавшей российской практикой XVIII-XIX вв. согласно Духовному регламенту 1721 года [1] Пермская духовная семинария была создана 11 (24) ноября 1800 спустя год после образования на Пермской земле епархии Православной Российской Церкви и через девять месяцев после прибытия в г. Пермь первого правящего архиерея епископа Иоанна (Островского).

В этом была насущная необходимость, вызванная тем, что среди пермского населения было сильно укоренено язычество, многочисленным было старообрядчество, значительное место занимало исповедование Ислама и в то же

4. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо безмолвствующих. – М.: Канон, 1995.
5. Бах Р. Чайка Джонатан Ливингстон. – М.: «СОФИЯ» ИД «ГЕЛИОС», 2001.
6. Мерлин В.С. Очерк интегрального исследования индивидуальности. – М., Педагогика: 1986.

Anatolii Vladimirovich Zhokhov

*Candidate of Philosophical Sciences,
a lecturer in philosophy in
Perm Religious Seminary,
moderator of Perm Urban Club “Logos”*

Pavel Iosiphovich Tsukerman

theoretical physicist

CORRELATION OF CATEGORIES «THE IMAGE OF GOD» AND «LIKENESS OF GOD» IN HUMAN NATURE

Abstract: This article explores the basis of the text of St. Scriptures (Genesis), the meaning of the categories of image and likeness in their relation to human nature. To clarify the meaning of concepts, the approach to man as an integral individuality developed by prof. Merlin, as well as ideas about the content of the concept of “personality” by V.N. Lossky are used here. Learning the text of St. Scripture devoted to the creation of man allows to specify at the possibility of advancing a person along the path of deification.

Key words: The categories used in the text: image, likeness, personality, activity, creativity, vacuum, eternity, anthropic principle, energy.

Пермской епархии, обучавшихся в Тобольской и Вятской духовных семинариях (из Тобольской – 14, из Вятской – 20 человек) [3. С. 9]. То есть уже в первый полугодие 1800/1801 учебного года количество семинаристов составило 152 человека, а уже к летним каникулам этого года число учащихся возросло до 339 человек.

Впрочем, попечение Пермского архипастыря и семинарского начальства не ограничивались тем, чтобы одно лишь количество учеников свидетельствовало о преуспевании семинарии; напротив ученики неспособные и неуспешные должны были тотчас же оставлять семинарию. Так, в январе 1801 года после испытаний, произведенных ученикам согласно резолюции Владыки, последовавшей за докладом семинарского правления, 25 учеников были исключены как неспособные к продолжению учения [3. С. 12]; в последующем они отправлялись в русскую школу для приготовления к причётнической должности [3. С. 7].

О высокой требовательности к учащимся говорит и тот факт, что количество учащихся Пермской духовной семинарии в первый год обучения составлял 339 человек, а дошло до выпуска в 1802, 1803, 1804 годы 12 человек,

Численность учащихся Пермской духовной семинарии в первый год обучения (1800/1801 уч. год)

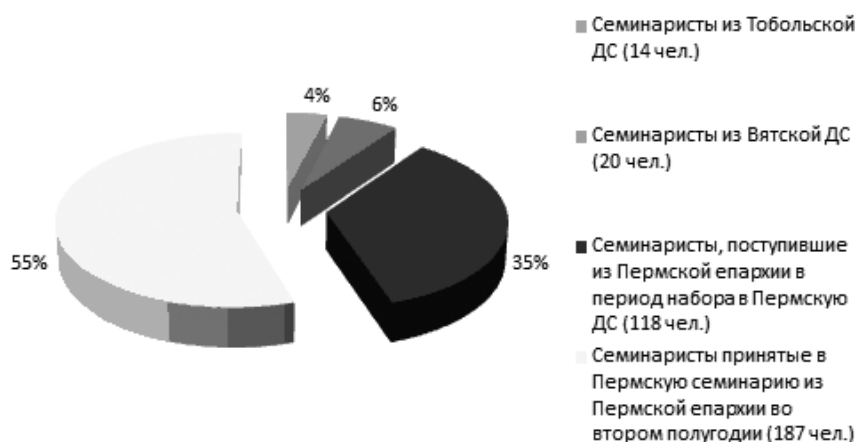


Рис. 1. Численность учащихся Пермской духовной семинарии в первый год обучения (1800/1801 уч. год)

время в городской рабочей среде определялось безверие. Как писали выпускники Семинарии, о том времени спустя сто лет: «Пермский край представлял и еще до сих пор представляет разнообразное мало обработанное для духовного деятеля поле» [2. С. 39].

К моменту открытия Пермской духовной семинарии в городе Перми с 1746 года функционировали лишь горнозаводские школы, начиная с Егошихинской школы, которые были предназначены для подготовки квалифицированных горнозаводских рабочих, а также народное училище, открытое в соответствии с Указом императрицы Екатерины II в 1786 году. Учебных заведений на тот период в Пермской губернии, готовивших врачей младший медицинский персонал, ветеринаров, учителей, инженеров, естествоиспытателей и других специалистов не было, несмотря на востребованность их в регионе.

Владыка Иоанн (Островский), открывший семинарию в Перми с самого начала предпринял меры к максимальному охвату образовательным процессом сыновей духовенства Пермской и Екатеринбургской епархии. Ревнуя о просвещении своей духовной паствы, попечительный архипастырь не только требовал, чтобы все священнослужительские дети, жившие в домах родителей, были непременно представляемы в семинарию для обучения, но заставлял учиться даже некоторых причетников, взявши их в семинарию с занимаемых ими причётнических мест [3. С. 11].

Пермское духовенство в своём большинстве не сознавало, не понимало всей пользы учения и для его вразумления ревностный архипастырь в целях привлечения юношей в семинарию применял строгие меры – штрафы и наказания к ленивым детям и нерадивым отцам [3. С. 11]. Об этом свидетельствуют данные, отражённые на рис. 1, в соответствии с которыми количество молодых людей из семей пермского духовенства, обучавшихся в Тобольской и Вятской духовных семинариях на момент учреждения Пермской духовной семинарии, составляло лишь 34 человека, а количество принятых в открытую в Перми духовную школу составило 118 человек перед началом учебного года и 187 человек, принятых во втором полугодии того же учебного года [3. С. 9].

Правящим архиереем епископом Иоанном (Островским) были предприняты меры по возвращению в Пермь семинаристов – детей духовных лиц

«Семинарии учреждены с тем намерением, чтобы дети при просвещении умов научались наипаче благонравию, благочестию и благоговению к Богу, и, чтобы по окончании наук и знании исходили из семинарии достойными, примерными и полезными Церкви священнослужителями» [3. С.109].

Образовательный процесс в семинарии вплоть до реформы 1860-х годов носил исключительно сословный характер, так как в нём обучались только дети духовенства. Учитывая особую роль, которой должны были соответствовать священнослужители в духовном, образовательном и культурном пространстве Российской империи, был организован и учебный процесс, соответствующий духу эпохи Просвещения.

Обучение в семинарии осуществлялось в течение шести лет и носило общеобразовательный характер. Как видно из таблицы 1 среди предметов, которые изучались в течение всех лет обучения в семинарии, нет богословских и богослужебных дисциплин [3. С. 64-65]. Большое внимание уделялось изучению латинского языка как языка науки того времени.

Таблица 1

Содержание образовательного процесса в Пермской духовной семинарии до реформы 1818 года

Год обучения	Название класса и основных предметов
1	Информаторический класс: • Чтение письма на русском и на латыни; • краткий катехизис.
2	Нижний грамматический класс: • Русская грамматика и усовершенствование в русском и латинском письме.
3	Средний грамматический класс: • Первые основания латинского языка; • Латинская этимология; • Краткая Священная История.
4	Высший грамматический класс: • Латинский синтаксис; • Арифметика; • География; • Перевод с русского на латинский и с латинского на русский язык.
5	Риторический класс: • Риторика; • Поэзия; Всеобщая История; • Написание малых сочинений и перевод латинских авторов с риторическим разбором.
6	Философский класс: • Философия; • История философии; • Сочинение диссертаций. Дополнительно по желанию Греческий язык.

ранее обучавшихся в Тобольской и Вятской духовных семинариях. При этом первый полновесный выпуск составил всего 16 человек (см. рис. 2).

**Соотношение поступивших в Пермскую
духовную семинарию и выпустившихся из
неё**

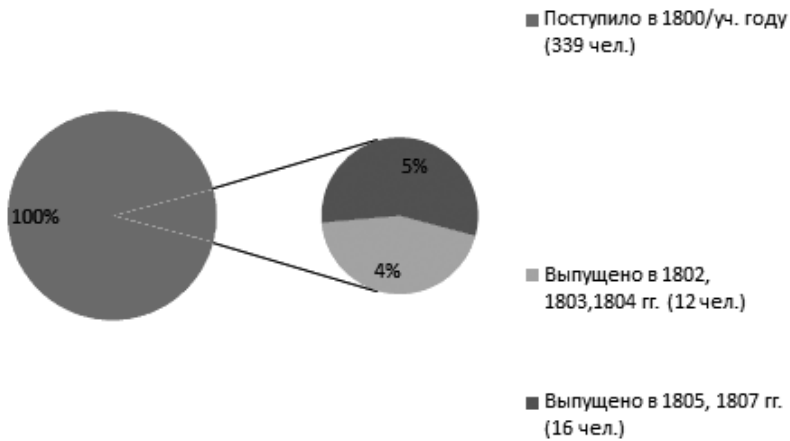


Рис. 2. Соотношение поступивших в Пермскую духовную семинарию и выпустившихся из неё

Таким образом, спрос с учащихся за уровень освоения учебных программ был с самого начала весьма высокий. Свидетельством тому служит то, что за более чем столетний дореволюционный период закончили Пермскую духовную семинарию более трех тысяч человек, то есть в среднем менее тридцати человек в год.

Духовная семинария, открытая в Перми «ко благу пермского духовенства и, конечно, ко благу и просвещению всего пермского края» [3. С. 6], –представляла собой новое для того времени учебное заведение. В основу его организации были положены требования Духовного регламента 1721 года [1]. С самого начала существования Пермской духовной семинарии была совершенно определённо сформулирована цель её образовательной деятельности, что отражается в резолюции правящего архиерея Иустина (Вишневого):

Состав учителей Пермской духовной семинарии в начальный период становления учебного заведения

Фамилия, Имя, Отчество учителей по классам обучения	Какое учебное заведение закончили
Учитель Информатории – Павел Золотавин, Пермской епархии, Шадринского уезда, Уксянской слободы священнический сын.	Тобольская семинария
Учитель Низшего грамматического класса – Григорий Николаевич Серебrenников, уроженец Пермской епархии и Пермского уезда, села Отчино-Сретенского священнический сын.	Вятская семинария
Учитель Среднего грамматического класса – Иван Гаврилович Брызгалов, Пермской епархии, Ирбитского уезда, села Баженовского, священнический сын	Тобольская семинария, Казанская академия
Учитель Высшего грамматического класса – Иван Анатольевич Попов, сын градо-пермского Петропавловского собора, протонерея Антония Попова.	Вятская семинария
Учитель Риторики, Поззии и Всеобщей Истории и префект семинарии - Василий Максимович Квашнин, Пермской епархии, города Соликамска священнический сын.	Вятская семинария
Учитель философии и греческого языка - протонерей	Тобольская семинария

В ходе реформы 1818-1820 годов общеобразовательные дисциплины начального уровня были выделены и введены в учебную программу вновь созданных духовных училищ: Долматовского, Екатеринбургского, Верхотурского, Пермского, Соликамского [см. Табл. 3]. Это было продиктовано, прежде всего, необходимостью сосредоточить семинарское образование на дисциплинах более высокого уровня, включая богословские знания, а также – имело под собой материальную основу, связанную с тем, что для молодых людей было более доступным обучение по месту жительства и на монастырской базе.

Только после реформы 1818-1820-х годов, в соответствии с которой учебный процесс стал организовываться по единым столичным учебным программам, преподаватели в епархиальные учебные заведения стали направляться из числа выпускников Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской духовных академий. Одним из них был племянник Преосвященного Иустина

Этим объясняется то, что в первые двадцать лет существования семинарии абсолютизировалось европейское образование, когда изучение большинства дисциплин (поэтика, логика, риторика, философия и др.) велось на латинском языке. Наряду с этим в семинарии начального периода вообще не изучался церковно-славянский язык. Дисциплины, касающиеся духовной сферы (священная история, катехизис), составляли лишь малую часть предметного знания, которая осваивалась лишь в дополнительное время. Богословские, литургические и законоучительные знания представлялись естественными для учащихся, впитавших основы этих знаний сызмальства в своих семьях, и должны были закрепляться в повседневной жизни студентов.

Более того, длительное время, до 20-х годов XIX столетия, в семинарской программе отсутствовала самая важная для пастырей научная дисциплина – Догматическое богословие (и вообще вся система богословских дисциплин), а позднее, в 40-х годах, эти дисциплины преподавались на латинском языке, да и то в последний год обучения. Это явилось одной из немаловажных причин того, что из 75 выпускников Пермской духовной семинарии со времени её открытия и вплоть до 1820 года, только 14 стали священнослужителями, что составило лишь 19% от общего числа [6. С. 5-7]. Остальные либо вышли в светское звание, как Михаил Флоровский, который стал врачом, Андрей Матвеевич Чернавин, который стал известен как сочинитель од, либо вошли в причт, либо стали учителями церковно-приходских школ, народных (реальных) училищ и даже семинарии. 11 выпускников, то есть практически каждый седьмой выпускник,полнили преподавательский состав Пермской духовной семинарии. Среди них: Иван Попов – учитель синтаксисы; Василий Удинцев – учитель информаторического класса; Василий Рыболовлев – учитель пения; Матфей Серебренников – учитель риторики; Михаил Вишневский – учитель математики [6. С. 5-7].

Следует заметить, что в качестве преподавателей Духовной семинарии первоначально привлекались на добровольных началах преподаватели Тобольской и Вятской семинарий – выходцы из Пермской епархии (см. табл. 2).

1-го Международного математического конгресса в Цюрихе. Первушин написал работу на тему, предложенную Неаполитанской академией Физико-математического королевского общества, об определении количества простых чисел в заданных пределах. За свои достижения в математике он был избран членом-корреспондентом Петербургской, Неаполитанской и Парижской академий наук [5]. Священник Иван Первушин являлся членом Московского (с 1891 г.), Казанского (с 1889 г.) учёных математических обществ, а также Уральского общества любителей естествознания (с 1880 г.).

Также в области математики и в целом естествознания проявил себя выпускник Пермской духовной семинарии, а в последующем её профессор – Щапков Василий Александрович, который написал труд «Основания физики, с применениями явлений и законов природы к искусствам и промышленности», изданной в Санкт-Петербурге в 1861 году.

С самого начала в учебном процессе Пермской духовной семинарии очень большое внимание уделяли письменному творчеству учащихся, написанию сочинений и од (стихов) на русском, латинском и греческом языках. В низших отделениях семинаристам предписывалось писать по четыре сочинения в месяц, в среднем по три сочинения ежемесячно, а в высшем отделении – по два и кроме того по одной проповеди в четыре месяца, причём сочинения писались на латинском языке. Лучшие сочинения представлялись Пермскому архипастырю, который отмечал авторов-семинаристов ценными подарками и прежде всего книгами.

Известно, что сам епископ Иустин (Вишневский), будучи замечательным филологом, подготовил для студентов семинарии учебник церковно-славянского языка, который продолжительное время, вплоть до конца XIX века являлся учебным пособием для всех духовных школ России.

Значительное место в интеллектуальной жизни дореволюционного Прикамья занимала библиотека Пермской духовной семинарии, которая во все времена была предметом особого архипастырского попечения, начиная с преосвященного Иоанна (Островского), который пожертвовал

Алексей Вишневецкий, который преподавал в Пермской духовной семинарии математику и подготовил учебник математики, который был издан в типографии Московского университета в 1806 году под следующим названием: «Собрание шестисот пятидесяти одного избраннейшего примера в пользу юношества, учащегося арифметике, под смотрением Преосвященнейшего Иустина, епископа Пермского и Екатеринбургского, взятых из нескольких книг, но большей части новоизобретённых посильными трудами учителя математики Алексея Вишневецкого».

Таблица 3

Реформа Пермской духовной семинарии 1818 г.

Пермская духовная семинария	Общеобразовательный уровень (классы Информатории, Грамматики, Риторики и поэзии)
Нижнее отделение (два года):	Долматовское уездное (духовное) училище
- Словесность;	Верхнетуриновское уездное (духовное) училище
- Всеобщая история.	
Среднее отделение (два года):	Екатеринбургское уездное (духовное) училище
- Философия;	Соликамское уездное (духовное) училище
- Математика;	
- Физика.	
Высшее отделение (два года):	Пермское уездное (духовное) училище
- Богословие;	
- Церковная история.	

Преподавание математических дисциплин в Пермской духовной семинарии принесли свои плоды; среди выпускников пермской духовной школы следует отметить священника-математика Ивана Михеевича Первушина, который представил на Математический конгресс в Чикаго заметку: «О наилучшей проверке арифметических действий над огромными числами при посредстве делений» [4], опубликованную в трудах

лаются смертоносны. Желая открыть поселянам по сей части нужную и столь же простую, как и близкую к образу жизни помощь, признано за благо возложить сию обязанность на духовенство, доставив ему способы с познаниями, сану его свойственными, соединить некоторое понятие и о врачебной науке» [6. С. 17]. Преподавателем медицины в Семинарии был определён штаб-лекарь Иван Васильевич Протасов [8. С. 18]. Кроме того в последующем было добавлено в Семинарии изучение основ ветеринарии.

Не случайно среди выпускников Пермской духовной семинарии известны имена 77 врачей и 9 ветеринарных врачей. Среди них есть и известные учёные в области медицины: Помпий Мултановский – профессор Военно-медицинской академии; Александр Афанасьевич Нечаев – доктор медицинских наук, врач Санкт-Петербургской Обуховской больницы; Константин Космин – доктор медицинских наук, военный врач в г. Вильне; Александр Павлович Левицкий – доктор медицинских наук, врач морского ведомства; Павел Николаевич Серебренников – доктор медицинских наук, врач Пермской духовной семинарии; Дмитрий Петрович Никольский – доктор медицинских наук в Санкт-Петербурге, имеющий 153 учёных трудов в области медицины, антропологии, этнографии; Сергей Вышнеградский – доктор медицинских наук, врач лейб-гвардии Измайловского полка; Николай Неуймин – доктор медицинских наук, старший военный ординатор в г. Карсе; Дмитрий Парышев – профессор военно-медицинской академии; Иван Петрович Коровин – профессор военно-медицинской академии; Василий Макарович Флоринский – известный учёный в области медицины, доктор медицинских наук, один из основоположников отечественной генетики [5].

Но самое большое число выпускников семинарии было связано со сферой образования. Практически все священнослужители занимались учительством как в церковно-приходских школах, духовных училищах, семинариях и академиях, других епархиальных учебных заведениях, так и в земских школах и гимназиях, средних и высших учебных заведениях Российской империи и даже за рубежом (см. Табл. 4).

созданному им учебному заведению богатую личную библиотеку. Огромный вклад в пополнение семинарской библиотеки за более чем двадцатилетний период архипастырского правления внес епископ Иустин (Вишневецкий). Об это даже было написано в московских ведомостях: Пермская духовная семинария за двадцать лет своего существования «может равняться собранием книг даже с учреждёнными с древних лет семинариями» [7. С. 163].

В сведениях о духовных училищах, состоящих в Пермской епархии, доставленных преосвященному Амвросию епископу Пензенскому для составления им истории Российской иерархии и собственноручно исправленных преосвященным Дионисием, сказано: «Семинария настоящим положением библиотеки, при коем имеет довольное количество классических и некоторых вспомогательных самонужнейших книг и пособий математических и физических, одолжена его преосвященству епископу Иустину, который архипастырским расположением к пользам духовного юношества употреблял при всяком открывавшемся приличном случае все возможные свои меры к снабжению её нужными книгами» [7 С. 163].

Вполне закономерно, что из числа воспитанников семинарии получили известность духовный писатель Преосвященный Палладий (Пьянков), епископ Олонецкий и Петрозаводский, магистр богословия; протоиерей Григорий Плотников – духовный писатель, протоиерей Евгений Попов – писатель, богослов; священник Николай Пономарёв – писатель; священник Яков Шестаков (священномученик), автор книг по истории Пермской духовной семинарии; русский писатель Дмитрий Наркисович Мамин-Сибиряк; писатель-сказочник Павел Петрович Бажов и другие.

С 1802 года в Пермской духовной семинарии в соответствии с Указом Святейшего Синода от 24 июля 1802 года было введено в учебную программу изучение основ медицины: «в селениях, где нет врачей, по невежеству, закоренелому обычаю и по приемам пользования болезней, противным естеству и здравому разуму, часто самые легкие припадки де-

шеобразовательной программе предоставлялось право продолжить обучение в столичных университетах и других высших учебных заведениях. Достаточно сказать, что за десять лет с 1872 по 1881 гг. после четырёх лет обучения 169 Пермских семинаристов оставили Духовное образование и поступили в университеты, что составило 47% от всех обучавшихся в это время воспитанников.

Духовное сословие сыграло значительную роль в пополнении рядов интеллигенции. В течение долгого времени только оно могло дать столь большое количество образованных лиц, готовых трудиться на новом поприще за сравнительно небольшое вознаграждение, поскольку доходы представителей духовенства были невелики. К середине XIX века по уровню грамотности духовенство не уступало дворянству, а по уровню образования даже превосходило его. В 1850-е годы среди высшей бюрократии России (члены Государственного совета, сенаторы, губернаторы и т.п.) насчитывалось 61% людей с высшим образованием, а среди священников 83% [9. С. 50].

При открытии в 1916 году Пермского университета уже по состоянию на 1918 год в нем обучались дети священно-церковнослужителей – 341 человек из 27 губерний. Чуть менее половины из них (145 человек) поступили из Пермской губернии. Значительно уступали пермякам по численности дети духовенства соседних епархий: Вологодской – 58, Оренбургской – 35, Уфимской – 29, Вятской – 21 и Архангельской – 14 [9. С. 58].

Статистика свидетельствует, что дети духовенства являлись внушительной частью студенческого сообщества Пермского университета. Из 1032 штатных студентов они составляли 33% (341 человек) [9. С. 58].

Выходцы из духовного сословия составляли самую многочисленную социальную группу учащихся университета. Вторую по численности группу студентов первого и второго курсов составляли дети мещан – 215 человек (20,8%), третью группу – дети чиновников – 179 человек (17,3 %), четвёртую – дети крестьян – 122 студента (11,8 %), пятую – дети дворянского происхождения – 78 студентов (7,6%), шестую – студенты из купеческой среды – 36 человек (3,5%), седьмую – из рабочих и мастеровых – 9 человек (0,9 %) [10. С. 113-114].

**Характеристика выпусков из Пермской духовной семинарии
с 1820-1840 гг.**

Год выпуска	Количество выпускников	Академии	Учительство	Епархиальное ведомство	Гражданское ведомство
1820	9	1	7	1	-
1822	10	-	5	5	-
1824	16	2	6	8	-
1826	23	2	6	15	-
1829	30	-	7	23	-
1830	35	1	6	27	1
1832	32	1	7	22	2
1834	34	1	6	27	-
1836	40	1	9	30	-
1838	49	2	9	38	-
1840	43	1	12	30	-
ИТОГО:	321	12/4%	80/25%	226/70%	3/1%

Следует особенно отметить выдающихся деятелей в области образования и науки, таких как протоиерей Матфей Салмин, профессор Московской Духовной академии; церковные историки протоиерей Александр Луканин, Антон Владимирович Карташов – последний обер-прокурор Святейшего Синода, а затем министр исповедания Временного Правительства; Николай Васильевич Арефьев, доктор философии Берлинского университета; Александр Варушкин, доктор философии Мюнхенского университета; изобретатель радио Алексей Степанович Попов; видный деятель народного просвещения, основатель Томского университета Пётр Иванович Макушин; профессор Варшавского университета Иван Васильевич Ястребов; профессор сельскохозяйственного института в Ново-Александрии Пётр Будрин; профессор Юрьевского университета Григорий Хлопин и многие другие [6].

Во многом это стало возможным благодаря тому, что успешно успевающим семинаристам по завершению четырёх лет обучения в семинарии по об-

Список источников и литературы

1. Духовный регламент 1721 г. С. 71-79. // <https://lib.pravmir.ru/library/book/1340> (дата обращения: 26.09.2019).
2. Стольный юбилей Пермской Духовной семинарии. Пермь. Типо-Литография Губ. Правления. 1900.
3. Протоиерей Иоанн Лаговский. Открытие Пермской семинарии и история её до преобразования бывшего в 1818 г. Типография Поповой, Пермь, 1867.
4. Первушин Иван Михеевич // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.
5. Календарь знаменательных и памятных дат Пермского края на 2007 год Архивировано 20 сентября 2011 года. / Сост. Баранова О. С.; Пермская обл. б-ка им. А.М. Горького. - Пермь, 2006.
6. Справочная книга всех окончивших курс Пермской Духовной Семинарии. В память исполнившегося в 1900 году 100-летия Пермской Духовной Семинарии. Издание Священника Иакова Шестакова. Пермь. Типография Каменского. 1900.
7. История Пермской семинарии после преобразования её, бывшего в 1818 году. Типография Поповой. Пермь. 1873.
8. Открытие Пермской духовной семинарии и история её до преобразования в 1818 году. Пермь. Типография Поповой. 1867.
9. Марченко Алексей Николаевич, протоиерей; Софьин Дмитрий Михайлович. Сто лет под покровом Пресвятой Богородицы. Русская Православная Церковь и Пермский университет в прошлом и настоящем. Монография. ГОУ ВПО «Пермский государственный национальный исследовательский университет». Пермь. 2018.
10. Капцугович И.С. У истоков. Историко-публицистический очерк о возникновении высшего педагогического образования на Урале. Пермь. 2014.

Среди факультетов первое место по популярности среди детей духовенства принадлежало медицинскому факультету Пермского университета. В 1917-1918 учебном году медицинские специальности осваивали 116 студентов – «поповичей», что составило 29,5% студентов факультета (393 человек) [9. С. 62].

Привлекательным для семинаристов оказался юридический факультет Пермского университета. Статус студента здесь получили 100 детей священнослужителей, составившие почти половину всей студенческой аудитории (217/46 %) [9. С. 61]. Большую популярность среди воспитанников Семинарии получил физико-математический факультет Пермского университета (здесь обучался 101 студент из «духовных»/ 28%), что вполне объяснимо, так как в Семинарии основательно изучались точные науки. Самым популярным стало естественное отделение – 71 человек, на химическом и математическом отделениях училось по 15 человек [9. С. 61].

Самым непопулярным среди детей духовенства оказался историко-филологический факультет (только 24 студента). Однако и на самом малочисленном факультете Пермского университета выходцы из духовенного сословия составили значительную цифру - 38% от общего числа студентов (63 человека) [9. С. 60].

Таким образом, вся дореволюционная история Пермской духовной семинарии в течение 118 лет свидетельствует о том, что это учебное заведение сыграло огромную роль в деле развития интеллектуальной среды Прикамья и стало поистине «колыбелью» высшего профессионального образования на Урале.

Николай Александрович Гоголин

*заведующий кафедрой гуманитарных
и естественнонаучных дисциплин
Пермской Духовной семинарии,
кандидат социологических наук,
доцент*



РЕЙТИНГОВАЯ ОЦЕНКА СОСТОЯНИЯ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ В СЕМИНАРИИ

Аннотация: Автор публикации предлагает собственный подход к рейтинговой оценке одного из основных направлений жизни духовной школы – воспитательной работы с использованием социологического инструментария.

Ключевые слова: оценка воспитательной работы в семинариях, методика и индикаторы оценки.

Воспитательная работа в семинариях является одним из приоритетных направлений, определяющих строй внутренней жизни духовного учебного заведения. Ей уделяется особенное внимание внешними инспекторами и самим руководством православных духовных школ.

Если критерии оценки учебной и научной работы являются достаточно простыми, то сравнение результатов воспитательной работы в разных учебных заведениях и внутри одного и того же – за определенный период предполагают применение «прозрачной» методики оценивания на основе единых рациональных критериев. Нам представляется, что в этом случае было бы уместно и полезно использовать методические приемы, широко практикуемые в социологических исследованиях.

Nikolai Aleksandrovich Gogolin

Head of the Department of Humanities and Sciences,

Perm Religious Seminary, PhD (Sociology),

associate professor

**PERM RELIGIOUS SEMINARY IN INTELLECTUAL AREA
OF PRE-REVOLUTIONARY LIFE IN PRIKAMYE**

Abstract. The paper describes the status and characteristics of Perm Religious Seminary in the context of the educational strategy in the Russian Empire, as well as the impact of the intellectual potential of the Seminary, its graduates on the development of cultural, educational, and academic life of Russia and Prikamye.

Key words: religious school, seminary education, reforms in theological education, higher education and science, lives of the graduates of Perm Religious Seminary.

- n - число пар рангов.

Поэтому в зависимости от уровня состояния воспитательной работы в исследуемом учебном заведении, проранжируем условными величинами:

- требуемое состояние того или иного показателя воспитательной работы равно единице, то есть $p_i = 1$;

- по мере ослабления уровня воспитательной работы условное значение того или иного показателя возрастает, то есть $p_x = 2; 3; 4; 5$.

Исходя из значения в воспитательной работе нами выделено пять групп показателей (индикаторов) её оценки, в том числе:

I группа показателей – инструментальные показатели (индикаторы) – включает в себя те, которые носят инструментальный характер в воспитательной работе такие как:

1. База данных об учащих семинарии;
2. Сведения о качествах каждого студента, характеризующих личностное развитие, а также уровень мотивации на Священно-Церковнослужение;
3. Программа воспитательной работы в семинарии;
4. Перспективное планирование воспитательной работы в семинарии на год;
5. Текущее планирование воспитательной работы в семинарии на месяц;
6. Уровень профилактической работы среди воспитанников семинарии;
7. Уровень информирования воспитанников семинарии (проведение мероприятий информационной работы);
8. Проведение мероприятий по корпоративному сплочению семинаристов, а также сотрудников семинарии;
9. Методические разработки по организации и проведению воспитательной работы в семинарии;
10. Поддержание связей воспитателей семинарии с родителями семинаристов, священниками, рекомендовавших их для поступления в учебное заведение, а также их духовными наставниками.

II группа показателей – показатели (индикаторы) обеспечения воспитательной работы – включает в себя те, которые носят обеспечивающий характер в воспитательной работе:

Прежде всего, стоит обратить внимание на задачи экспертизы в рамках данного направления. Рейтинговая оценка состояния воспитательной работы в семинариях как высших духовных учебных заведениях призвана:

- во-первых, оценивать уровень воспитательной работы в духовных учебных заведениях;
- во-вторых, определить и обнародовать объективную методику оценки, понятную как для субъектов, так и для объектов оценки состояния воспитательной работы;
- в-третьих, позволять сравнивать результаты оценки;
- в-четвёртых, акцентировать внимание учебных заведений на наиболее значимые для воспитательной работы её составляющие;
- в-пятых, направлять усилия субъектов воспитательной работы на слабые участки воспитательной работы и её актуальные направления;
- в-шестых, включать в себя индикаторы оценки воспитательной работы, которые поддаются объективному измерению;
- в-седьмых, носить вариативный характер, то есть индикаторы (показатели) оценки могут меняться как по диапазону, так и по их содержанию.

Рейтинговая оценка воспитательной работы в семинарии осуществляется посредством работы комиссии Учебного комитета Русской Православной Церкви на месте (методами анализа документов, наблюдения, экспертного опроса), либо посредством самообследования.

Для производства рейтинговой оценки воспитательной работы в семинарии воспользуемся методикой корреляции ранговых признаков, которая осуществляется по формуле:

$$K = 1 - 6p^2 / n(n^2 - 1) \quad (1),$$

где: K - коэффициент Спирмена (коэффициент корреляции).

Смысл коэффициента корреляции состоит в том, что чем ближе его значение к единице (требуемому состоянию), тем выше уровень воспитательной работы.

- $P^2 = \sum(p_x - p_i)^2$, совокупность квадратов разниц между реальным значением показателя той или иной составляющей воспитательной работы (p_x) и идеальным его значением (p_i);

5. Наличие и уровень семинарского хора, его востребованность среди общности;

6. Паломнические поездки воспитанников семинарии по святым местам, организованные руководством семинарии;

7. Встречи воспитанников семинарии со старейшими клириками епархии РПЦ.

У группа показателей – целевые показатели (индикаторы) – включает в себя те, которые носят целевой характер в воспитательной работе:

1. Процент выпускников семинарии, рукоположенных в священный сан, а также проходящих служение в церковных учреждениях;

2. Отсутствие преступлений, суицидальных действий, совершённых семинаристами;

3. Отсутствие грубости в отношении воспитанников и сотрудников семинарии (по выявленным или заявленным жалобам студентов и сотрудников семинарии).

Для удобства рейтинговой оценки воспитательной работы в семинарии методом корреляции ранговых признаков разместим основные признаки и их ранговые значения в форме Карточки рейтинговой оценки воспитательной работы (смотрите таблицу 1).

Таблица 1.

**Карточка
рейтинговой оценки воспитательной работы в семинарии**

№	Показатели (индикаторы)	Pi=1	Px=2	Px=3	Px=4	Px=5
I. Инструментальные показатели (индикаторы),						
1.	База данных об учащихся семинарии	√				
2.	Сведения о качествах каждого студента, характеризующих личностное развитие, а также уровень мотивации на Священно-Церковнослужение			√		
3.	Программа воспитательной работы в семинарии	√				
4.	Перспективное планирование воспитательной работы в семинарии на год		√			
5.	Текущее планирование воспитательной работы в семинарии на месяц			√		

1. Материальная база воспитательной работы;
2. Возможности удовлетворения духовных потребностей воспитанников семинарии;
3. Возможности удовлетворения культурных потребностей воспитанников семинарии;
4. Возможность удовлетворения потребностей воспитанников семинарии в совершенствовании уровня их физической культуры.

III группа показателей – институциональные показатели (индикаторы) – включает в себя те, которые носят институциональный характер в воспитательной работе:

1. Воспитательское совещание семинарии и соответствие его работы требованиям руководящих документов;
2. Локальные нормативно-правовые документы по организации и проведению воспитательной работы;
3. Укомплектованность кадрами воспитательной работы.
4. Профессиональная компетентность кадров воспитательной работы, своевременность повышение их квалификации;
5. Наличие духовников в семинарии, уровень их служения (духовного наставничества);
6. Институт курсовых наставников и соответствие их работы требованиям руководящих документов (методических рекомендаций);
7. Уровень работы студенческого совета семинарии.

IV группа показателей – базовые показатели (индикаторы) – включает в себя те, которые носят базовый характер в воспитательной работе:

1. Наличие семинарского храма и проведение в нём ежедневных богослужений в соответствии с Уставом РПЦ;
2. Участие семинаристов младших курсов в богослужениях в качестве алтарников, чтецов, певцов в семинарском храме;
3. Оценивание богослужебных навыков воспитанников при выполнении послушаний в семинарском храме;
4. Участие студентов старших курсов в богослужениях в епархиальных храмах (их востребованность);

IV. Базовые показатели (индикаторы),					
22.	Наличие семинарского храма и проведение в нём ежедневных богослужений в соответствии с Уставом РПЦ.		√		
23.	Участие семинаристов младших курсов в богослужениях в качестве алтарников, чтецов, певцов в семинарском храме	√			
24.	Оценивание богослужебных навыков воспитанников при выполнении послушаний в семинарском храме.	√			
25.	Участие студентов старших курсов в богослужениях в епархиальных храмах (их востребованность).	√			
26.	Наличие и уровень семинарского хора, его востребованность среди общественности			√	
27.	Паломнические поездки воспитанников семинарии по святым местам, организованные руководством семинарии.		√		
28.	Встречи воспитанников семинарии со старейшими клириками епархии РПЦ.			√	
V. Целевые показатели (индикаторы),					
29.	Процент выпускников семинарии, рукоположенных в священный сан, а также проходящих служение в церковных учреждениях.	√			
30.	Отсутствие преступлений, суицидальных действий, совершённых семинаристами.	√			
31.	Отсутствие грубости в отношении воспитанников и сотрудников семинарии (по выявленным или заявленным жалобам студентов и сотрудников семинарии).	√			

Пример: Для предложенного варианта карточки оценки социальной обстановки коэффициент корреляции рассчитывается следующим образом:

$$P^2 = (1-1)^2 + (3-1)^2 + (1-1)^2 + (2-1)^2 + (3-1)^2 + (5-1)^2 + (3-1)^2 + (2-1)^2 + (5-1)^2 + (2-1)^2 + (2-1)^2 + (3-1)^2 + (4-1)^2 + (4-1)^2 + (3-1)^2 + (4-1)^2 + (2-1)^2 + (3-1)^2 + (2-1)^2 + (3-1)^2 + (4-1)^2 + (2-1)^2 + (1-1)^2 + (1-1)^2 + (1-1)^2 + (3-1)^2 + (2-1)^2 + (3-1)^2 + (1-1)^2 + (1-1)^2 + (1-1)^2 = 112;$$

$$n = (P_1 + P_2 + P_3 + P_4 + P_5) = (1+2+3+4+5) = 15;$$

$$K = 1 - \frac{6P^2}{n(n^2 - 1)} = 1 - \frac{6 \times 112}{3360} = 1 - \frac{672}{3360} = 1 - 0,20 = 0,80.$$

РЕЙТИНГОВАЯ ОЦЕНКА
СОСТОЯНИЯ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ В СЕМИНАРИИ

6.	Уровень профилактической работы среди воспитанников семинарии					√
7.	Уровень информирования воспитанников семинарии (проведение мероприятий информационной работы)			√		
8.	Проведение мероприятий по корпоративному сплочению семинаристов, а также сотрудников семинарии		√			
9.	Методические разработки по организации и проведению воспитательной работы в семинарии					√
10.	Поддержание связей воспитателей семинарии с родителями семинаристов, священниками, рекомендовавших их для поступления в учебное заведение, а также их духовными наставниками.		√			
II. Показатели (индикаторы) обеспечения воспитательной работы						
11.	Материальная база воспитательной работы;		√			
12.	Возможности удовлетворения духовных потребностей воспитанников семинарии			√		
13.	Возможности удовлетворения культурных потребностей воспитанников семинарии				√	
14.	Возможность удовлетворения потребностей воспитанников семинарии в совершенствовании уровня их физической культуры				√	
№	Показатели (индикаторы)	Pi=1	Px=2	Px=3	Px=4	Px=5
III. Институциональные показатели (индикаторы),						
15.	Воспитательское совещание семинарии и соответствие его работы требованиям руководящих документов.			√		
16.	Локальные нормативно-правовые документы по организации и проведению воспитательной работы.				√	
17.	Укомплектованность кадрами воспитательной работы.		√			
18.	Профессиональная компетентность кадров воспитательной работы, своевременность повышение их квалификации			√		
19.	Наличие духовников в семинарии, уровень их служения (духовного наставничества)		√			
20.	Институт курсовых наставников и соответствие их работы требованиям руководящих документов (методических рекомендаций)			√		
21.	Уровень работы Студенческого совета семинарии.				√	

среди студентов (6 показатель), методическую работу по организации и проведению воспитательной работы (9 показатель), а так же расширение возможностей удовлетворения культурных потребностей семинаристов (13 показатель), расширение возможностей удовлетворения потребностей воспитанников семинарии в совершенствовании уровня физической культуры (14 показатель), доработку локальных нормативно-правовых документов по организации и проведению воспитательной работы (16 показатель), улучшение работы Студенческого совета семинарии (21 показатель).

Используемая методика позволяет увеличивать перечень показателей или уменьшать его, расширять диапазон уровней показателей от пяти, как в представленном случае до большего числа (изменится величина p), так и снижать хоть до 2 вариаций (изменится только величина n).

Список источников и литературы

1. Прогнозирование в социологических исследованиях. Под ред. Бестужева-Лады И.В. М.: Мысль, 1978.
2. Интерпретация и анализ данных в социологических исследованиях. Под ред. Андреевкова В.Г., Толстой Ю.К. М.: Наука, 1987.
3. Гоголин Н.А., Грабарь В.В., Мошуров В.А. Социальное управление в частях РВСН: сущность, структура и содержание. Пермь: ПВКИ РВ, 1998.
4. Гоголин Н.А., Сахнов И.П. Воспитательная работа в войсках. Пермь: ПВКИ РВ, 1999.

РЕЙТИНГОВАЯ ОЦЕНКА
СОСТОЯНИЯ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ В СЕМИНАРИИ

Современная компьютерная техника позволяет легко произвести вычисления, используя возможности программы Microsoft Excel (см. рис. 1)

15	3	4			
16	4	9			
17	2	1			
18	3	4			
19	2	1			
20	3	4			
21	4	9			
22	2	1			
23	1	0			
24	1	0			
25	1	0			
26	3	4			
27	2	1			
28	3	4			
29	1	0			
30	1	0			
31	1	0			
	p²=	112		K=	0,8

То есть проведенные расчёты показали, что в рассматриваемом случае выявлен достаточно высокий уровень воспитательной работы, показатель которого равен 0,8. При этом можно для важнейших показателей при соответствии требуемому состоянию ввести поощрительный коэффициент, например для 29-го показателя - 1,1; для 30-го показателя – 1,05, для 31-го показателя – 1,05. В таком случае рейтинговая оценка воспитательной работы возрастёт до 0,97.

Главное условие, что бы требуемый показатель был расписан, а, следовательно, понятен. А диапазон отклонений от требуемого состояния также определён (P_2, P_3, P_4, P_5).

При этом расчёт рейтинговой оценки показал, что в исследуемом учебном заведении следует обратить внимание на профилактическую работу

Ануфриева Ольга Викторовна

*кандидат искусствоведения,
заведующая регентским отделением
Пермской духовной семинарии*



**БОГОСЛУЖЕБНОЕ ЧТЕНИЕ НАРАСПЕВ.
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**

Аннотация: В статье рассматривается древнее искусство чтения нараспев священных текстов, которое тесно связано с обиходным пением (знаменным распевом) и имеет с ним общие принципы звуковысотности, ритмические и ладовые закономерности. Канонический облик богослужебного напевного чтения воспринимается нами как выразительный и целостный образ, его усвоение во все времена происходило на слух в неразрывном соединении техники и смысла. Многоступенчатая иерархия богослужебных текстов создала соответствующую систему различных ритмо-мелодических типов речитации с основным принципом: «больше торжества – шире распевность». Наиболее выразительная манера распевного чтения связана с текстами паремий, Апостола и Евангелия. Мелодика напевного чтения основана на системе погласиц, которые складываются из кратких мелодических формул-попевок, окружающих центральный звук или звуки речитативной строки. Важнейшей особенностью любой погласицы является её ладовая определённость, имеющая общие закономерности со знаменным ладом. Функциональные различия ступеней лада в погласице теснейшим образом связаны с ритмикой словесного текста. Благодаря вариантному использованию мелодических попевок достигается выразительная смысловая интерпретация священного текста. В наши дни существует необходимость сохранения традиции, и одним из путей является

Nikolai Aleksandrovich Gogolin

*Head of the Department of Humanities and Sciences,
Perm Religious Seminary, PhD (Sociology),
associate professor*

**RATING-BASED ASSESSMENT
FOR MORALE BUILDING ACTIVITIES IN SEMINARY**

Abstract. The author of the publication offers to exploit a sociological tool in the unique approach to rating-based assessment of one of the key areas in a religious school – morale building activities.

Key words: assessment of morale building activities in seminaries, methodology and assessment parameters.

интонацией разговорно-декламационного типа, а другой – с хроматическим или скользящим возвышением тона¹.

Наблюдая сложность освоения искусства канонической псалмодии нашими современниками, мы попытались проанализировать важнейшие стилистические черты напевного чтения – его конструктивную, мелодическую и ритмическую организацию.

Чтение нараспев, как искусство временное, обязательно выстраивает **форму**, то есть имеет структурную логику, которая присутствует в различных его видах от чтений Священного Писания до гимнографии, молитв и проповеди. В большинстве читаемых и поемых текстов можно проследить и «озвучить», т.е. выявить интонационно закономерности риторической формы, важнейшей особенностью которой является кульминация в конце. Устремлённость к конечной вершине проявляется на разных уровнях формы – в образовании фразовой ритмики с логическим ударением в конце речевого такта, в структуре молитв и гимнографических текстов с завершающим славлением или прошением о милости, в риторической форме зачал Священного Писания и проповедей. Свящ. Павел Флоренский в «Чтениях о культе», анализируя тексты разных, взятых наугад молитв, выявляет в них общую структуру, имеющую пять основных этапов, которые делят текст на условные абзацы [7. С.384-386]:

1. Обращение.
2. Онтологический мотив, ссылка на уже бывшее проявление божественной силы.
3. Просьба на основании предыдущего знания.
4. Славословие, «утверждение истинным именем Божиим».
5. «“Аминь” как скрепа», человеческое волеизъявление, согласие.

¹ Появление разговорно-декламационного типа чтения вызвано развитием и влиянием театрального искусства, а истоки чтения с возвышением тона заложены в некоторых требованиях Типикона читать некоторые тексты «повы́шим гласом», а затем «высочай́шим гласом», а также общим «повышающим пафосом» важнейших богослужебных чтений. Историческая ситуация XX века в России осложнила существование традиционных церковных искусств. Только после празднования 1000-летия Крещения Руси стали появляться отдельные аудиозаписи богослужений. Но в основном объектом записи становились голоса выдающихся протодиаконов, читающих в синодальной манере. Каноническое чтение нараспев представлено более редкими образцами.

анализ художественных приёмов и формулирование терминологии. В статье предпринята попытка теоретически подытожить опыт преподавания, служения, бесед со священнослужителями, исследований о псалмодии. Принципиально новым является обоснование напевного чтения как ладовой системы, находящейся в рамках знаменного распева, а также определение важнейших точек согласования текста и напева.

Ключевые слова: псалмодия, напевное чтение, погласица, знаменный распев, церковный обиход, словесный ритм, лад.

Каноническое чтение нараспев – это важнейшее искусство православного богослужения, которое раскрывает его смысл, организует архитектуру службы и создаёт многомерную звуковую палитру храмового действия. Ткань богослужения составляется из множества молитв, песнопений, возгласов, гимнографии, текстов Священного Писания. Уставом и традицией за ними закреплены различные способы произнесения. Это тексты звучащие и воспринимаемые на слух, и когда напевное чтение звучит канонически верно, в храме воцаряется тишина.

В богослужении традиционно существуют два способа интонирования текста – пение и чтение нараспев. Вопросам богослужебного пения посвящено много исследований, но чтение нараспев и богослужебный возглас отдельно практически не изучаются. Во все времена традиция напевного чтения передавалась устным путем, и обучение происходило главным образом понаслышке – самым верным и устойчивым способом передачи.

Чтение нараспев – древнейшая, «корневая» традиция канонического искусства, один из важнейших истоков славянской и русской интонации, до наших дней сохранивший свои важнейшие стилистические черты. До XVIII столетия напевное богослужебное чтение составляло единое интонационное поле со знаменным распевом. В синодальный период, когда певческое оформление службы подверглось стилевым изменениям, псалмодия в целом сохраняла традиционные очертания. Но именно в это время появились и закрепились в практике служения неканонические способы интонирования: один с

ческих азбуках «строка» упоминается как «некий отправной уровень, на который равнялось высотное значение нескольких избранных нотных знаков» [2. С. 104].

В псалмодии строка – это центр диапазона, её высотное положение у каждого чтеца индивидуально, но здесь есть некоторые общие закономерности. Внутри диапазона исполнителя высота строки определяется типом чтения и возгласа, его значительностью, темпом и объёмом произносимого текста. Так скорое чтение Псалтири, суточных служб обычно требует самых оптимальных условий середины речевого диапазона – не высоко, чтобы не возникало напряжения и усталости от больших объёмов чтения, и не низко, чтобы голос не звучал глухо, и обеспечивалась достаточно ясная артикуляция. Чтение канона на Утрени, в древности называемое канонарханием, близко к возгласному произнесению строк псалма непосредственно перед пением стихир. Стиховая форма канона, состоящая из кратких строф-тропарей с припевом и позволяющая более ритмично выстраивать паузы-дыхания, способствует чтению на более высоких тонах, с несколько большей протяженностью и полётностью звуков. Чтение положенных зачал Священного писания Ветхого и Нового Заветов является смысловой и вероучительной кульминацией службы, которая отмечается особым торжественным распевным произнесением. При медленном чтении паримий, Апостола и Евангелия выбирается более низкий тон. Для чтещеского диапазона низких голосов (баса, баритона) различие высотных позиций строки в разных типах чтения может достигать кварты-квинты, для женских голосов, имеющих достаточно узкий диапазон чтения, строка сдвигается та тон-полутон.

Самая простая модель напевного чтения – монотония, является высотным определённым произнесением текста на одном звуке – строке, и здесь основная выразительная нагрузка отдается ритму и агогике. При этом важно, чтобы звук ровно держался на строке, не «проваливаясь» на ударениях. Такое искажение иногда возникает из-за влияния бытовой разговорной речи.

Более сложные варианты чтения нараспев определяются погласицей – мелодической моделью, избираемой соответственно иерархии чтения и чита-

Становление формы звучащего текста происходит во время его слушания, то есть его структура кристаллизуется через интонирование. Каноническое искусство псалмодии располагает для этого особыми мелодическими, ритмическими и динамическими средствами выразительности².

Вначале рассмотрим **мелодику**. Поскольку напевное чтение – это полупение, его интонирование мелодическое. Важнейшим признаком любой музыкальной интонации является её ладовая организация. Напевное чтение должно совершаться в определенном ладовом поле, имеющем не только степени (ступени) восхождения и нисхождения, но и функциональное различие устоя и неустоя. Ладовые соотношения звуков теснейшим образом связаны со смыслом и структурой текста, поэтому приблизительное интонирование куда-то вверх или вниз может исказить восприятие содержания.

Псалмодия является древнейшей краткой формой знаменного распева и имеет общую с ним ладовую систему. Напевное чтение обычно совершается в объёме четырёх-шести ступеней, которые естественно вписываются в середину 12-ступенного церковного звукоряда, а основным центром ладового притяжения, его основной «строкой» становится первая ступень одного из средних согласий («светлого»):



Первым и безусловным признаком чтения нараспев является монотония, т.е. наличие определённой высоты интонирования – «строки». В знаменном распеве ровная монотония (читок) изображалась простейшими знаками: «а стопаца едина или множество их говорити просто *по строки* (курсив наш – О.А.)» [1. С. 106]. М.В. Бражников пишет, что в древнерусских пев-

² Грани условных абзацев выделяются замедлением, протягиванием последнего звука, небольшим спадом динамики, затем следует пауза глубокого вдоха и далее «как с начала» читается следующий абзац. Завершение всего чтения отмечается особыми «сигнальными» интонациями, которые различаются соответственно иерархии чтения от простого расширения до выразительных мелодических формул с возрастанием динамики.

Коль возл^{юб}ленна селения Тво^я, Го^споди сил.
 Же^лает и скончается душа моя во двory Го^спо^дни.
 Се^рдце мое и плоть моя возрадовастся о Бо^{зе} жив^е.
 Ибо п^тица обрете себе хранину и горлица гнез^до себе.

Пример 2. Интонирование опеваний (Пс 83:1-3)

Два опевающих звука окружают строку как центральную ось напевного чтения, открывая возможность выделения синтаксического строения текста и его смысловой мелодической интерпретации. Так читаются кафизмы и молитвословия суточных служб.

Более значительные виды чтений – паримии, Апостол и Евангелие, а также священнические возгласы совершаются в **двустрочной погласице**. Две строки, на которых произносится читок, образуют более широкий диапазон и ладовую переменность, имеющую синтаксическое и смысловое значение. Здесь открываются новые возможности интонирования, новые краски, бо́льшая степень выразительности и напевности.



Пример 3. Схема двустрочной погласицы

Внутри мелодической модели двустрочной погласицы строки находятся на расстоянии полутона. Назовём их – основная и вводная строки, (в примере – фа и ми), поскольку они соотносятся по принципу «вопрос-ответ», точнее «устой-неустой». Чтение на основной строке – это состояние устойчивости, центральной позиции. Выход из читка-устоя и начало мелодического движения обычно производится нисходящей интонацией «сброса», то

ющего: чем выше степень читаемого текста и статус читающего, тем более сложное, медленное и певучее чтение должно звучать.

Погласицы чтения различаются по числу ладовых центров-строк, вокруг которых выстраиваются мелодические формулы. Чаще всего присутствует один или два таких центра, погласицы с тремя строками встречаются крайне редко.

Если простая монотония есть собственно читок на строке, и ладовое значение никак не проявляется, то в напевном чтении по погласице строка ассоциируется с понятием устоя. Заметим, что именно на строке интонируется читок. Неустойчивых звуков в ограниченном диапазоне напевного чтения немного, все они располагаются непосредственно вокруг опорного тона и образуют некое рассредоточенное опевание строки.

Самой распространённой и легко интонируемой является простая погласица с одним ладовым центром, то есть чтение «в одну строку» с верхним и нижним опевающими звуками:



Пример 1. Схема простой погласицы

Важнейшие закономерности применения опеваний просты. Верхний опевающий звук (на тон выше строки) связан только с началом речевого такта и он выделяет прямую речь или важнейшие слова, причём сразу за ним интонация возвращается на строку. Верхнее опевание – это сильный выразительный приём, поэтому оно используется достаточно редко и «с нажимом». При частом его применении или ослаблении интонация чтения приобретает характер причитания. Нижние опевающие звуки (полтора тона, изредка полтона ниже строки) всегда связаны с предударными слогами и могут появляться как в начале, так и в конце речевого такта. Например:

паримии Утрени Великой Субботы прозвучал в исполнении протоиерея Михаила Фортунато³. В основе его погласицы три строки, сгруппированные в два ладовых центра, расположенных на расстоянии кварты (фа и си-бемоль-ля). Общий диапазон трёхстрочной погласицы составляет септиму, конечным тоном является самый верхний звук до.



Пример 5. Схема трёхстрочной погласицы

Благодаря сложной системе опеваний вокруг каждой строки в мелодии образуются выразительные попевки, и чтение получает импровизационную свободу, позволяющую художественно распеть текст, отразить повествование и диалоги и выстроить риторическую форму с кульминацией в конце.

В трёхстрочной погласице естественно и органично распеваются тексты священнических возгласов. Следующий пример смоделирован нами на основании анализа закономерностей этой погласицы:



Пример 6. Возглас на Великом входе в трёхстрочной погласице

³ Аудиозапись сделана на фестивале диаконского искусства, прошедшего в феврале 1993 года в Рахманиновском зале Московской консерватории и посвященного памяти Великого архидиакона Константина Розова.

есть мелодическим движением вниз на полтора тона (фа́-ре, или фа́-ми-ре, или фа-ми́-ре) в конце речевого такта, находящегося перед запятой (не перед точкой). Следующая текстовая фраза произносится на вводной строке ми, из этого читка тоже возможен «сброс» на тон в эту же высоту ре, если предложение еще не закончилось. В конце предложения перед точкой интонация чтения обязательно возвращается в устойчивое положение основного тона фа, отражая завершение мысли. Законы действия опеваний такие же, как и в простой погласице, только у вводной строки нет верхнего опевающего звука. Самые далёкие от основной строки звуки опеваний (особенно верхний) появляются редко.

В мелодике двустрочной погласицы читались, в основном, зачала Священного Писания и каноны. С конца Синодального периода чтение в двустрочной погласице сохранилось в священническом чтении Евангелия и возгласах.

Основная строка

верхнее опевание

сброс

сброс

Бла-го-сло-вен-но Царст-во От-ца и Сы-на и Свя-та-го Ду-ха

нижнее опевание

Вводная строка

нижнее опевание

Основная строка

ны-не и при-сно и во ве-ки ве-ков!

Пример 4. Начальный возглас Литургии в двустрочной погласице

Ладовая природа возгласов и чтений ясно слышна в переключке диакона и священника перед чтением Евангелия, Апостола или паримий, когда предваряющие чтение возгласы («Премудрость» и «Вонмем», а также их ответы) интонируются на расстоянии кварты, то есть согласия. Первые ступени соседних согласий являются функционально тождественными звуками-устоями, поэтому кварта даёт наибольшее ладовое соответствие тонов в возгласных переключках и при чтении канона двумя чтецами на разной высоте. На этой же ладовой основе происходит согласование возгласов и пения хора.

В аудиозаписи мы имеем пока один, но достаточно убедительный пример напевного чтения в **трёхстрочной погласице**. Этот редкий образец чтения

нопения знаменного распева строилась из кратких попевок и собиралась как мозаика особо для каждого текста, то в поздних распевах с их стрóчной структурой под единую ритмо-мелодическую модель подводятся разные текстовые строки без учёта их содержания, количества текста и слоговой ритмики. При чтении по такой модели фразы часто звучат как оттиск одной мелодической формулы, иногда даже с искажением под модель смысловых акцентов. Наиболее частое, почти повсеместное нарушение возникает в предложениях, начинающихся с неполносмысловых слов, таких как «я́ко», «а́ще», «еда́», «оба́че» («потому что», «если», «разве», «только»), на которые и приходится вся сила обновлённого дыханием голоса. Эти слова следует произносить как безударные и переносить нагрузку на первое полносмысловое слово⁵.

Внутри речевых тактов каждый раз выстраивается особый ритмо-интонационный рисунок, в котором действуют законы согласования текста и напева, общие для обиходного пения и напевного чтения. Здесь важно определить ключевые точки в начале и конце фраз, в которых ударные слоги текста согласуются с акцентами мелодии. Как ни странно, именно этот ключевой момент практически не изучен и не отмечен никакой терминологией. Более того, даже опытные священнослужители старшего поколения, интуитивно находя ритмически и интонационно правильное решение, никак не могут объяснить свой выбор.

А суть вот в чём: если речевой такт заканчивается словом с ударением на последнем слоге, то интонационная нагрузка переносится на предыдущее слово, например: «И́бо и Христо́с не Себе́ угодí, / но я́коже е́сть пи́сано: / поноше́ния понося́щих Тебе́ нападо́ша на мя́» (Рим 15:1). Иными словами, фразовое ударение не должно совпасть с «абсолютно конечным слогом» [5. С. 108]. Заключительный ритмо-мелодический акцент не ставится на формах глагола «бы́ти» в составном сказуемом («Я́ко а́ще бы вра́г поноси́л ми, претерпе́л бых убо, / и а́ще бы ненави́дья мя на мя велере́чевал, укрь́л бых ся от него́») (Пс 54:13) и на местоимениях («И я́ко сконча́шася вся́ по зако́ну

⁵ Пример неудобного начала с тремя неполносмысловыми словами в начале предложения: «Я́ко а́ще бы вра́г поноси́л ми, претерпе́л бых убо, / и а́ще бы ненави́дья мя на мя велере́чевал, укрь́л бых ся от него́» (Пс, 54:13).

Завершая разговор о мелодике, отмечу, что ни в одной погласице не происходит хроматического изменения звуков даже в окончании чтения, поскольку все они соответствуют знаменной ладовой системе.

Если мелодика канонического напевного чтения обозначается достаточно адекватно, то **ритм** уловить значительно труднее, а точно зафиксировать практически невозможно, поскольку ритмический рисунок создаётся особо каждым исполнителем на основе частоты дыхания и глубины понимания текста. Менее всего словесный ритм связан с каким-либо внешним измерением времени. При этом именно ритм несёт первостепенную смысловую нагрузку. Свящ. Павел Флоренский даёт краткий тезис: «Идея церковности – в ритме <...> ритм – душа богослужения, а верность исконному ритму – залог жизни; искажение же ритма – верный метод подделки жизни» [7. С. 595].

Важнейшим определяющим признаком ритмичного произнесения текста является его мерность, но мерность эта не регулярна, а пластична, поскольку критерием её пульсации является сам человек, который при чтении постоянно решает задачу дыхательного и смыслового членения текста. На композиционном уровне богослужения мерность проявляется в соблюдении интуитивно определяемого отрезка времени, в которое должно уложиться чтение Священного Писания. Продолжительный фрагмент текста обычно читается быстрее, краткое зачало допускает более медленный темп.

Ритмичность псалмодии создаётся фразовыми ударениями в концах речевых тактов⁴, которые являются одновременно и логическими, смысловыми ударениями. Она усилена различными риторическими приёмами – такими как структурная симметрия, анафоры, рифмоиды, ряды перечислений, фразовые повторы и т.д.

Перенесение фразового ударения на начало и ослабление конца речевого такта является нарушением норм псалмодической фразировки под влиянием разговорной интонации, это сегодня иногда слышится при чтении богослужбных текстов. Кроме того, в чтении отражается сильное влияние позднейших распевов – киевского, греческого монастырских и т.д. Если мелодия пес-

⁴ Речевой такт – это группа слов, составляющая фразу, объединенная особой интонацией и одним главным ударением, которое располагается чаще всего в конце речевого такта.

нейшие смыслы, обозначаются окончания речевых тактов, а также облегчается произнесение сложных словосочетаний, таких, например, как соседство ударных слогов⁶. Замедление темпа является самым действенным приёмом агогики в звучащем искусстве, поскольку «на произносимом более медленно легче сосредотачивается внимание слушателя <...> всё относительно по смыслу ценное в речи произносится медленнее, а всё относительно маловажное, всё, находящееся в скобках, вводные слова и предложения, второстепенные члены предложения – всё это произносится сравнительно быстро» [3. С. 92]. Однако оттяжка не является простым замедлением или расширением, с ней ровное течение времени растягивается как упругая пружина, и интонация приобретает энергию дальнейшего движения.

Сильным и выразительным приёмом интонирования являются паузы, они различны по глубине, времени и значению. Разделительные паузы необходимы для взятия дыхания, и здесь важно соблюдение знаков препинания: сколько чтец произнесет текста на одном дыхании, столько слушающий воспримет как целостную мысль. Первоначально знаки препинания и ставились для обозначения границ погласиц и дыхательных групп. Более глубокие паузы служат средством разграничения законченных форм (например, псалмов в Шестопсалмии или кафизмах). Роль паузы, как приёма интерпретации, заметна при выделении прямой речи: «И рече ко мнѣ: (пауза) сыне человекъ, оживут ли кости сия? И рекох: (пауза) Господи Бже, Ты веси сия» (Иезек. 37:3). «Паузы создают не только членение, но и связь» [6. С.10]. При наличии в предложении инверсии, вводных слов и фраз, паузой можно соединить удаленные по месту, но связанные по смыслу слова, например: «Кольми паче кръвь Христова, иже Духом святым Себе принесё непорочна Богу, (пауза) очистит совесть нашу от мёртвых дел, во еже служити нам Богу живу и истинну?» (Евр. 9:14).

Чтение нараспев не только древняя и красивая традиция, оно является важнейшим средством интерпретации текста, его смысловых различия. Грамот-

⁶ При соседстве ударных слогов их продолжительность увеличивается вдвое, например: «И рече Илия к ней: виждь, яко жив есть сын твой» (Цар 3, 17: 23); «И нарече Бог свет день: а тму нарече нощь. И бысть вечер и бысть утро, день един» (Быт.1:5). Частая ошибка этого типа связана с распеванием припева к строкам 148 псалма на Утрени: «Тебе подобает песнь Богу».

Господню, возврати́шася в Галилею, во гра́д свой Назарёт» (Лк 2:39)), кроме важных по смыслу и заменяющих имена Бога, Богородицы («и похвалите́ имя́ Го́спода Бо́га ва́шего, я́же сотвори́ с ва́ми чудеса́: и не посра́мятся лю́дие Мои́ во вѣк», (Иоил 2:26)). Этот важнейший принцип согласования текста и напева действует как в напевном чтении, так и в обиходном пении.

Для определения этого ключевого момента распевания текста мы предлагаем термины: активное (♩) или неактивное (—) ударение. Ударение в конце фразы активно, если после него есть хотя бы один безударный (заударный) слог. В этом случае оно легко и канонически правильно соединяется с обиходной мелодией или погласицей чтения, и такое фразовое ударение становится вершиной волнообразного ритмоинтонационного рисунка речевого такта.

Остановка на неактивном ударении (т.е. попадающем на абсолютно конечный слог) изредка возможна только внутри предложения, перед запятой. При этом возникает ощущение незавершённости, ожидания следующей мысли, это значит, что «псалмодическая волна» ещё не состоялась. Если фраза или предложение имеет в своём конце слово с ударением на абсолютно конечном слоге, то правильным решением будет перенос фразового и мелодического акцента на ударный слог предыдущего слова, который становится активным, все же слоги после него интонационно нивелируются.

Пс 102:15-16

Че-ло-век, я - ко тра-ва ДНИ-е е - го, я - ко цвет сель-ный, Та-ко от-цвет-ет.

Я - ко дух прой - де в нем, и не бу - дет, и не по-зна-ет кто-му МЕС-та сво - е - го.

Пс 142:8

Слы-шану сотвори мне завтра МИ-лость Тво - ю, я - ко на Тя у - по - вах.

Пример 7. Образцы чтения псалмов с разными видами активного ударения

Остановимся ещё на двух особенностях ритма – это «оттяжка» и пауза.

Оттяжка – термин из знаменной семиографии [4. С. 9] – используется в обиходном пении и в напевном чтении. С её помощью подчеркиваются важ-

Anufrieva Olga Vilevna

LITURGICAL RECITATIVE. THEORY AND PRACTICE

Abstract: The article examines the ancient art of musical delivery of sacred texts is closely linked to the usual church singing (znamenny chant) and has the common principles of pitch organization, as well as rhythmical and modal regularities. The canonic shape of divine service melodic reading is perceived by us as a certain expressive and complete image, its assimilation happened at all times aurally in indissoluble connection of technique and sense. The multi-step hierarchy of liturgical texts has generated an appropriate system of various rhythmical and melodic types of recitation with one general principle: “more solemnity and a broader chant-like singing style.” The most expressive manner of reading in a singing manner is connected with the texts of paroimia (The Old Testament), the Epistles and the Gospels. The melodic style of the reading in the singing style is based on the system of melodic formulas (“poglasitsa”), which are compiled from short melodic chant formulas surrounding the central pitch or pitches of the recitative line. The most crucial feature of any poglasitsa is its modal directedness, possessing the same regularities as those of the znamenny mode. The functional differentiation of the steps of the mode in the poglasitsa is closely connected with the rhythm of the words of the text. The variant-type use of melodic formulas results in an expressive semantic interpretation of the sacred texts. Today there is a need of preservation of tradition, and one of ways is the analysis of artistic touches and a terminology formulation. In article an attempt theoretically to sum up experience of teaching, service, conversations with priests, and researches about a psalmody is made. Justification of melodic reading as the mode system which is within a znamenny chant, and definition of the major points of coordination of the text and a tune is essentially new.

Keywords: psalmody, liturgical recitative, tuneful reading, znamenny chant, church use, verbal rhythm, mode.

ное каноническое напевное чтение снимет остроту вопроса о переводе богослужения на русский язык.

Традиционное церковное каноническое искусство несколько не исчерпало себя. Оно и сегодня открывает простор творчеству и духовному возрастанию, оно имеет особый вектор, требует внутренней духовной работы и желания творить красоту не в произволе земной фантазии, а в отображении небесных архетипов.

Список источников и литературы

1. Бражников М.В. Древнерусская теория музыки: по рукописным материалам XV-XVIII веков. – Л., 1972.
2. Бражников М.В. Русское церковное пение XII-XVIII веков // Статьи о древнерусской музыке. – Л.: Музыка, 1975.
3. Всеволодский-Гернгросс В. Н. Теория русской речевой интонации. Пб.: Гос. изд-во, 1922.
4. Калашников Л.Ф. Азбука церковного знаменного пения. – Репринтное воспроизведение издания 1915 г. – М.: ТСЛ, 1996 г.
5. Николаева Т.М. От звука к тексту. Человек и язык. Язык: Разгадки и загадки. Язык и текст. – М.: Языки русской культуры, 2000.
6. Николаева Т.М. Фразовая интонация славянских языков. – М.: Наука, 1977.
7. Флоренский Павел свящ. Философия культа. – М.: Мысль, 2004.

певчим церковных хоров. Он оговаривает общие принципы и содержит конкретные примеры особенностей и сложных случаев распевания стихир.

Ключевые слова: церковное пение, монастырские распевы, пение на подобен.

Творчество на подобен в широком смысле – это ключевой принцип художественной деятельности внутри Церкви. В более конкретном значении богослужбное пение «на подобен» является одной из древнейших традиций, воспринятых Древней Русью из Византийского богослужения.

В древнерусском богослужбном пении принцип подобия воплощался своеобразно. В знаменном распеве сложенные на подобен песнопения лишь отчасти напоминали образец, «между ними могут быть лишь отдельные совпадения, не выходящие за пределы обычных гласовых совпадений. Сравнив распев любого из типовых подобнов и стихир, которая должна по нему распеваться, мы убеждаемся, что между распевом типового подобна и стихир нет совпадений» [4].

Причина такого несовпадения может быть в конструктивном различии текстов и напевов. Текст стиха состоит из строк – колонов (текстовых тактов) а мелодика гласовых песнопений складывалась в результате постепенного низывания кратких мелодических формул – попевок, и для озвучивания одной текстовой фразы подбирались несколько попевок. В знаменном распеве не предполагалось точное мелодическое следование образцу, новые стихир на подобен просто распевались теми гласовыми попевками, которые содержит этот образец-самоподобен.

В поздних монастырских распевах оказалось возможным более близкое следование мелодической модели, поскольку в осмогласном обиходе XVIII столетия установилась стрóчная тексто-мелодическая структура песнопений, в которой одному речевому такту соответствует одна мелодическая строка, т.е. их границы совпадают, и мелодическая строка была приведена в соответствие с текстовой. Неодинаковость слогового состава текстовых тактов компенсировалась за счет включения в напев читка.



Ануфриева Ольга Викторовна

*кандидат искусствоведения,
заведующая регентским отделением
Пермской духовной семинарии*

ТРАДИЦИЯ И ПРАКТИКА ПЕНИЯ НА ПОДОБЕН (СТИХИРНЫЕ САМОПОДОБНЫ МОНАСТЫРСКИХ РАСПЕВОВ)

Аннотация: Статья посвящена одной из важнейших традиций русского православного церковно-певческого искусства – пению на подобен. С конца прошлого столетия в связи с возрождением церковных искусств к ней проявился особый интерес. Пение на подобен является уставным требованием, но оно и мелодически расцвечивает богослужение, привнося в звучание стихир выразительные мелодические интонации.

В современном богослужбном пении чаще звучат стихиры на подобен не знаменного распева, а более поздних монастырских традиций – Киево-Печерской лавры, Оптиной, Седмиезерной и Глинской пустынь – тех русских обителей, где сложилась особая уставная и аскетическая практика и сформировался уникальный корпус песнопений-самоподобнов. Самоподобен (греч. αὐτόμελον) – песнопение, представляющее целостный тексто-мелодический образец, по которому складывались новые гимны. Особое значение образцы-подобны имеют для отечественной гимнографии, поскольку большинство богослужбных текстов русским святым сложено на подобен. Гимнографические тексты, распеты на подобен, чаще всего повторяют структуру образца и близки ему по тематике.

Второй раздел статьи посвящен важнейшим особенностям соединения текста и напева и адресован непосредственно к исполнителям – регентам и

• Самоподобен (греч. αὐτόμελον) – богослужебное песнопение, имеющее свою собственную стиховую ритмику и мелодию и выступающее образцом для других. Слово αὐτό можно перевести как подлинный, «тот самый» (отсюда слово аутентичный – настоящий, достоверный). Это законченное и целостное песнопение-образец, прототип для распевания новых текстов песнопений того же жанра. «Песнопение, которое имеет свои собственные способы метрики и мелодии и не пользуется метрикой или мелодией какой-либо иной песни, но, наоборот, является само метрическим и мелодическим примером для иных песнопений» [1, с. 61]. Всего в богослужебных книгах можно встретить указания о пении текстов более 150 самоподобнов. Распевы большинства из них не сохранились, а некоторые уже не поются, а читаются. В славянские певческие книги из греческих перешло немного образцов. «Подборки образцов-самоподобнов фиксировались, как известно, в русских рукописях с древнейших времен (рукопись «Типографский Устав с Кондакарем»), затем в переломный момент в XV веке (две подборки подобнов в рукописи Российской национальной библиотеки Кирилло-Белозерского собрания № 9/1086), систематически в рукописях XVI-XVII вв. Форма ссылки на их использование хорошо известна: рядом с песнопением, которое предполагается исполнить по какому-либо образцу, вводится указание гласа, слово «подобен» (в сокращении «под») и инципит данного образца». [4]

• Подóбен (от греч. πρὸβόμοια – очень похожее) – песнопение, сложенное по образцу. Греческие песнопения имеют определенную стиховую ритмику, при этом ритм и количество слогов в строках образца сохраняются в подобнах, что значительно облегчает их распевание и позволяет просто указать первые слова певческой модели в начале нового песнопения. При переводе на славянский язык стиховой ритм был утрачен, сохранились только стрóчная структура, риторические обороты и текстовые подоби́я в начальных или конечных строках песнопений.

Указание петь по образцу обычно появляется непосредственно перед текстом песнопения и содержит слово «подобен» (кратко: «под») и первые слова образца-самоподобна, к примеру: глас 5, Подобен «Радуйся», глас 1; под. «Небесным чином». Переводной термин «самоподобен» в книгах встре-

Монастырские распевы как особые мелодические системы русского богослужебного пения появились на основе древних распевов – знаменного, киевского, отчасти болгарского и греческого. Это была попытка восстановления целостного канонического певческого обихода как литургической и аскетической дисциплины, внутри которого пение на подобен определено уставным требованием, и гимнографическими текстами.

Восстановление системы распева оказалось возможным только в замкнутом духовном пространстве монастырей, с полнотой богослужебной и аскетической жизни. В тех обителях, где расцвело старчество, развились особые певческие традиции, не только сохранившие распев как целостную систему, но и обогатившие русское церковное пение замечательными песненными образцами. Некоторые из них сегодня поднялись до уровня символического обобщения веры и судьбы России, например, самоподобен «Радуйся, Живоносный Кресте» (напева Оптиной пустыни), стихирь «Земле Русская» на подобен «Доме Евфрафов» (распева Киево-Печерской лавры).

Разговор о художественных и технических особенностях пения на подобен не обойдется без прояснения терминологии. Часто встречающиеся разночтения и «разнотолкования» одних и тех же понятий, неодинаковые обозначения одних и тех же явлений составляют естественное поле теории русского богослужебного пения и являются отражением практики, зафиксированной в рукописных и печатных книгах и в многочисленных местных традициях.

Терминология греческая достаточно четко определяет три основных уровня самостоятельности песнопений.

- Самогласен (греч. †διόμελον) – песнопение, созданное внутри гласовой системы, но имеющее свою особую мелодию (†διοῖ – свойственный, собственный), связанную с единственным конкретным текстом песнопения. «Песнопение, которое само не пользуется чужими способами метрики или мелодии, заимствованными от других песнопений, но и другим не служит прототипом, образом» [1, с. 61]. Стихирь самогласны чаще всего присутствуют в службах великих праздников, это уровень всенощного бдения.

В таких случаях необходимо правильно распределить текст с учетом количества строк и возможных текстовых подобий, которые должны соответствовать тем же мелодическим строкам, что и в образце.

Если на подобен создается цикл стихир (например, на «Господи воззвах»), то наиболее близким к первоисточнику бывает текст первой стихире цикла, которая сама становится своеобразной моделью для остальных, это заметно и в текстах, и в попевах знаменного распева. Но еще чаще стихире основываются не на тексте первоисточника, а строятся по модели какого-либо ранее сложенного подобна. Особенно это заметно в русских службах, когда в качестве образца выбирается гимнография святому с похожим подвигом святости или складывается текст службы новой иконе Божией Матери.

Принцип пения на подобен тесно связан с жанровой системой богослужебного обихода. Свой набор певческих образцов существовал в каждом жанре – стихирах, светильнах, седальнах, кондаках. И. Гарднер группирует жанровые модели подобнов следующим образом: «1) Группа стихирная. 2) группа тропарная – куда входят тропари, седальны и кондаки. 3) Группа светильнов. Последняя группа, впрочем, стоит совершенно особливо, обычно светильны не имеют надписания гласа – это песнопения самопесенны раг excellence (лат. по преимуществу)» [цит. по 3, с. 10]. Жанровые пересечения певческих моделей отчасти объясняются переходами некоторых гимнографических текстов-монострофов на иную литургическую позицию. Так седален мог стать тропарем («Благообразный Иосиф», «Крилами богоразумия» – тропарь св. равноап. Ольге), стихирой («Преблагословенна еси, Богородице Дево»), задо-стойником («О Тебе радуется»). Но в целом жанровая определенность в монастырских распевах сохраняется, и наиболее стабильно это прослеживается в жанре стихир². В целом перенос мелодического образца одного жанра на другой нежелателен. Несмотря на то, что существует сравнительно недавняя

² Редкие случаи изменения жанра – празднование иконы Божией Матери «Всех скорбящих радости». Стихира, поемая вместо тропаря, глас 2-й: «Всех скорбящих Радосте, и обидимых Заступнице». Или богородичен Октоиха понедельника 5-го гласа на стиховне стал тропарем празднования иконы Божией Матери «Утоли моя болезнь»: «Утоли болѣзни многовоздыхающия душї моея». Вероятно, посредником в таком переходе послужили сами новые иконы, созданные под впечатление стихир.

Глас 4	Я́ко до́бля	Миняя 23 апреля	Вмч. Георгию Победоносцу, на «Господи воззвах»
	Да́л еси зна́мение	Октоих	В среду и пятницу утра, стихира крестная
	Зва́нный свѣше	Миняя 12 июня	Св. ап. Павлу, утренняя, на «хвалите»
	Хотѣх слеза́ми омы́ти	Октоих	В Неделю вечера, стихира покаянная на стиховне
Глас 5	Ра́дуйся живоно́сный Крѣсте	Миняя 5 сентября	Воздвижение Креста, на стиховне
	Ра́дуйся постнических воистину подвигов	Миняя 5 декабря	Прп. Савве Освященному, на стиховне вечера
Глас 6	Все отло́жше	Миняя 1 ноября	Свв. бессребренникам Косме и Дамиану, на «Господи воззвах»
	Тридне́вен	Октоих	В Неделю утра, на «хвалите»
	Ангельския предыдите силы	Миняя 2 декабря	Предпразднство РХ, на стиховне
Глас 8	О, пресла́внаго чудесе́	Миняя 5 сентября	Воздвижение Креста, вечерняя, на «Господи воззвах»
	Что вы нарече́м	Триодь постная	Пятница 1-й седмицы Вел. Поста, утреня, на стиховне
	Господи, а́ще и на суди́щи	Октоих	В Неделю утра, на «хвалите»

«Стихиры «на подобен» представляют собой весьма заметную часть певческой культуры, её стабильный, нормативный элемент. В процессе развития отечественной певческой традиции «на подобен» было распето огромное количество стихир русским святым. Творчество по моделям, таким образом, является важным элементом не только православной певческой культуры в целом, но и национального церковного гимнотворчества» [2, с. 4]. Службы русским святым редко имеют самогласные стихиры, зато обязательно украшены пением «на подобен». При этом творец (т.е. автор текста) не всегда соблюдал необходимые стиховые нормы образца, так же как, например, указание в каноне акростиha не обязывало автора действительно его выполнить. Русские тексты (особенно XVII века) пространны и многословны и порой просто не

устная традиция распевать на подобны «Достойно есть», «Взбранной Воеводе», всё-таки лучше не нарушать сложившуюся древнюю жанровую систему.

Корпус стихирных самоподобнов не включает песнопения 3-го и 7-го гласов. На это повлияла особенность византийской гласовой системы, где эти лады получили название ꙗꙋꙋ ꙗꙋꙋꙋ – «глас тяжкий», вероятно, из-за сложного или неудобного интонирования. Славянские книги заимствовали это исключение с простым пояснением: «Глас третий на подобник не поют, точию на самогласен... Глас 7-й на подобник не поют, якоже указася в 3-м гласе» [2, с. 7]. Однако в Неделю 3-го гласа на Великой Вечерне стихирны на «Господи воззвах» Павла Аморрейского должны быть распеты на подобен 7-го гласа «Днесь бдит Иуда», но это редкий случай.

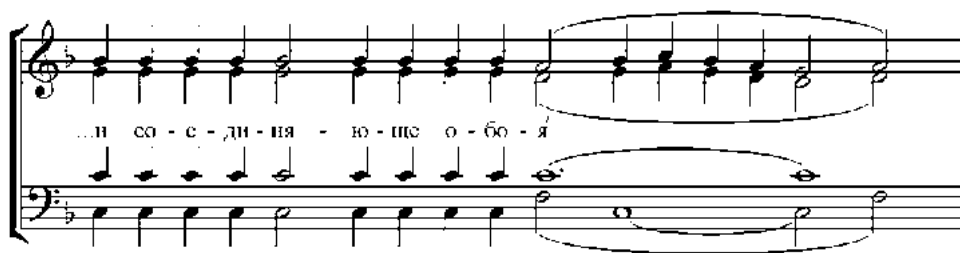
В славянских певческих книгах число стихир-образцов достигало 80-ти, многие из них использовались достаточно стабильно, бóльшая часть появлялась лишь однажды, по случаю (в научной литературе их называют окказиональными, от лат. occasional – редкий, случайный). Стихирны-образцы представлены в трёх основных богослужебных певческих книгах – Октоихе, Триоди, Минеях, но количественно преобладают самоподобны минейного цикла. Типовая подборка стихирных подобнов в знаменных рукописных певческих книгах включает следующие образцы, почти все они сохранились и в монастырских распевах³:

Глас 1	Небѣсным чинѣм	Октоих	В Неделю вечера, на стиховне
	Прехвѣльнии мученицы	Октоих	Среда вечер, стихира мученична на стиховне,
	О, дѣвное чѣдо	Минея 15 августа	Успение Пресвятой Богородицы, Великая вечерня, на «Господи воззвах»
Глас 2	Дѣме Евфрѣфов	Минея 24 декабрь	В Неделю Св. Отец перед РХ (если в 24-й день), на стиховне
	Егда от дрѣва	Триодь постная	Великая Суббота, на стиховне
	Кѣими похвѣльными венцы	Минея 12 июня	Св. апп. Петру и Павлу, на «Господи воззвах»

³ Таблица самоподобнов с некоторыми правками приводится по изданию певческого сборника «Подобны», автор-составитель Л.В. Вовчук [3, с. 170-171]

с игрой на виолончели, но ни в коем случае не на фортепиано. Как таковая музыкальная строка должна быть единым целым вне зависимости от логических текстовых притяжений внутри неё. При пении с канонархом полезно протягивать последний звук строки как бы с ферматой, на постепенном «замирании» по громкости, и ни в коем случае не обрывать и даже не заканчивать четким снятием. Некоторые подобны предполагают даже нарушение просодии (ударений) так сказать «в угоду напеву». Но бояться этого не нужно. Это в традиции церковного пения» [3, с. 15]. При исполнении подобнов необходимо избегать дробности, скандирования в исполнении читка. И совершенно недопустимо обрывать звук в конце строк, невнимание к этому моменту приводит к разрушению художественного образа и молитвенного звучания песнопения. Последнее замечание можно отнести к исполнению всего обихода.

Особенности подтекстовки. Одним из самых заметных отличий при подтекстовке стихир на подобен от современного гласового обихода можно назвать частые случаи распевания абсолютно конечного слога (например, «О преславнаго чудесé»). В обиходном гласовом пении такое распевание «в конец» является редким исключением, можно назвать два таких примера – 1-я строка 1-го тропарного гласа (например, в тропаре «Кáмени запечáтану от иудéй») или 5-я строка 4-го стихирного гласа (например, в стихире «Настá преполовéние днéй» из службы Преполовления на «Гóсподи воззвáх»):



Мелодическая строка в самоподобных строится так же, как и в гласовом обиходе, из трех элементов: 1) мелодическое начало (может не быть), 2) читок и 3) мелодическое более развитое завершение. Третий элемент строки отли-

вмещаются в названную певческую модель. В этом случае пение на подобен должно быть заменено на простую гласовую напевку.

Отличие обычного гласового пения и пения на подобен в том, что в первом случае мелодический образец представляет собой устойчивый универсальный набор чередующихся мелодических строк, под которые подводится любой по содержанию текст данного гласа. Напевы в обиходной гармонизации одинаково озвучивают повествовательные, хвалебные и покаянные смыслы. На это обратил внимание А.Д. Кастальский, предложив различные типы гармонизации и фактуры для текстов разного содержания⁴. Пение на подобен основано на воспроизведении первоначальной модели – законченного мелодико-поэтического художественного образца. Гимнографические тексты, распеты на подобен, повторяют структуру образца и близки ему по тематике. Создавая песнопения на подобен, творец подбирал необходимый образец, прежде всего по его теме, соответственно празднику или памяти святого. Так, если составлялась служба мученику, то мог быть выбран самоподобен вмч. Георгию Победоносцу «Яко дѡбля в мѹченицех» или мученичен «Чтѡ вы наречѣм», для службы равноапостольному святому – апостольские самоподобны «Звѡный свѣше» или «Кѣими похвѡльными венцѣ», святителю или преподобному – самоподобны Кресту «О, преслѡвнаго чудесѣ», «Рѡдуйся, живонѡсный Крѣсте». Творец песнопения осознавал неразрывную связь текста и мелодии и не допускал неоправданного произвола.

Существуют и исполнительские особенности. Пение на подобен обычно звучит медленнее, чем простой обиход, и при этом мелодическое начало не подавляется текстом. Интересные методические указания к исполнению приведены во вступительной статье к изданию сборника «Подобны», автор-составитель которого регент Михайло-Архангельского храма Зверинецких пещер Киева Людмила Вовчук описывает свой практический опыт: «подобны поются неторопливо, равномерно и слитно. Это должно быть пение, а не декламирование отдельных звуков. Примерно можно сравнить пение

⁴ Кастальский А.Д. Практическое руководство к выразительному пению стихир при помощи различных гармонизаций. М.: П. Юргенсон, 1909.

Воз - дер - жа - ни - ем доб - ре вос - ли - тав - ся

This musical score is written in G major (one sharp) and 4/4 time. The vocal line (treble clef) features a melody of quarter notes: G4, A4, B4, C5, B4, A4, G4, F#4, E4, D4. The bass line (bass clef) consists of a steady bass line of quarter notes: G2, A2, B2, C3, B2, A2, G2, F#2, E2, D2.

• Иногда в образце встречаются внутрислоговые распевы, в которых акцентный звук мелодического оборота как бы смещен и появляется позже ударного слога, то есть слог уже произнесён, а мелодический акцент наступает через 3-5 звуков. В этом случае дальнейшая подтекстовка возможна после того как ударный слог достигнет мелодического акцента, совместится с ним. Ярче всего эта ситуация представлена в предконечных строках самоподобнов 4-го гласа, например, в образце «Яко дѡбля в мѹченицех»:

ве - ро - ю со - вер - ша - ю - щим

This musical score is in G major and 4/4 time. The vocal line (treble clef) has a melody of quarter notes: G4, A4, B4, C5, B4, A4, G4, F#4, E4, D4. A melodic flourish is indicated by a bracket over the notes G4, A4, B4, C5, B4, A4, G4, F#4, E4, D4. The bass line (bass clef) has a steady bass line of quarter notes: G2, A2, B2, C3, B2, A2, G2, F#2, E2, D2.

• Вариант подтекстовки предконечной строки из стихиры на стиховне службы прп. Саввы Сторожевского (3 декабря) будет такой – ударный слог слова «ста́-ду» необходимо совместить с акцентным звуком мелодии, не разрывая лигу, а потом допеть оставшийся текст:

мо - ли сна - сти - ся ста́ - ду тво - с - му

This musical score is in G major and 4/4 time. The vocal line (treble clef) has a melody of quarter notes: G4, A4, B4, C5, B4, A4, G4, F#4, E4, D4. A melodic flourish is indicated by a bracket over the notes G4, A4, B4, C5, B4, A4, G4, F#4, E4, D4. The bass line (bass clef) has a steady bass line of quarter notes: G2, A2, B2, C3, B2, A2, G2, F#2, E2, D2.

чается наибольшей мелодической выразительностью, и именно с ним связана основная задача согласования текста и напева, которое достигается соединением ударного слога текста с акцентным звуком мелодии. Поскольку эта точка соединения расположена в завершающем мелодическом обороте, то подтекстовку (если она не очевидна) лучше начинать с конца строки, для чего в мелодии необходимо определить акцентные звуки. А в тексте это могут быть: а) последнее активное («рабочее») ударение⁵, б) второе ударение с конца, в) абсолютно конечный ударный слог.

Оговорим некоторые особые моменты подтекстовки, встречающиеся в самоподобных монастырских распевов.

- Общей особенностью согласования текста и напева можно назвать отеснение текста в конец распеваемого мелодического оборота. Например, 5-я строка в стихире на «Ѓсподи воззв́ах» службы Предпразднства Сретения Господня (1 февраля) на подобен «Я́ко до́бля в му́ченицех»:



- Если текст самоподобна начинается с ударного слога, а в начале подобна присутствуют один или несколько предударных слогов, то их лучше расположить на той же высоте, что и ударный слог. Например, начало 2-й стихире на «Ѓсподи воззв́ах» службы свт. Феодора Ростовскаго (28 ноября) на подобен «Да́л еси зна́мение»:

⁵ Активным (рабочим) в текстовом такте считается ударение последнего слова, если оно не приходится на абсолютно конечный слог фразы, т.е. если в конце фразы после ударного слога остается хотя бы один безударный (заударный) слог. Если фраза заканчивается словом с ударным конечным слогом, то мелодический акцент переносится на предыдущее слово, как например: «Подоба́ше самови́дцем Сло́ва и слуга́м» (первая стихира на литии Успению Божией Матери, глас 1).


• В некоторых самоподобных («Доме Евфрафов» Гефсиманского скита ТСЛ, «Всехвальный мученицы» Глинской пустыни, «Дал еси знамение» и «Тридневен» Оптиной пустыни) в мелодии присутствует синкопированный ритм, который необходимо сохранить при подтекстовке подобнов, т.е. подвести под него один слог, не разрывая лигу. В предыдущих двух примерах синкопа приходится на абсолютно конечный слог «вѣ» и «се-бѣ». Таким же образом должен располагаться текст в конце 4-й строки образца «Доме Евфрафов»: «укра́си до́м». В напеве «Тридневен» синкопа скрыто присутствует в конце первой строки на рабочем ударении в слове «гро́-ба»:

Три - дне - - вен воскресл еси, Христе, от гро - - ба

Необходимость сохранения внутрислогового распева на синкопе становится очевидной, когда в конце текстовой строки после рабочего ударения будет три или более заударных слога. Тогда после синкопированного распева (на активном ударении) должно появиться мелодическое расширение на той же высоте:

Ви - дя - ще Тя рас - пи - на - е - ма, Хри - сте,

Или, например, при подтекстовке 5-й строки стихир на стиховне прп. Пафнутию Боровскому (1 мая), подобен «Всехвальный мученицы» Глинской пустыни:



и е - же да - ро - ва - - ний свет - лость - ми

The musical score consists of two staves, treble and bass clef, with a key signature of one sharp (F#). The melody is written in a style characteristic of Byzantine chant, with a mix of quarter and eighth notes. A melisma is indicated by a long horizontal line above the word 'ва' in the treble staff, which extends across several measures. The lyrics are written below the notes.

Похожая ситуация возникает иногда в началах строк, если текст образца начинается с предупредного слога, как например, в 3-й строке самоподобна «Всехвальный мученицы» напева:



но ис - бо при - ят вы

The musical score consists of two staves, treble and bass clef, with a key signature of one sharp (F#). The melody is written in a style characteristic of Byzantine chant, with a mix of quarter and eighth notes. A melisma is indicated by a long horizontal line above the word 'ва' in the treble staff, which extends across several measures. The lyrics are written below the notes.

а в тексте стихир на подобен – сразу с ударного слога, который должен быть распет, пока не достигнет акцентного звука (1-я стихира на «Господи воззвах» из службы св. прав. Александру Невскому (23 ноября)):



плод про - из - не - се се - бе

The musical score consists of two staves, treble and bass clef, with a key signature of one sharp (F#). The melody is written in a style characteristic of Byzantine chant, with a mix of quarter and eighth notes. A melisma is indicated by a long horizontal line above the word 'ва' in the treble staff, which extends across several measures. The lyrics are written below the notes.

на. Такая практика существует в гласовом пении стихир, а также в исполнении библейского стиха «Хв́алим, благослов́им, поклоня́емся Го́сподеви, пою́ще и превозно́сяще во вся́ ве́ки» перед катавасией 8-й песни канона.

Оговорить все возможные вопросы распевания подобнов сложно, да и не представляется необходимым. При подтекстовке напева текстами с различным слоговым составом часто возникает несколько вариантов, из которых надо выбрать наиболее подходящий с удобно и ясно распетым текстом. При этом каждый регент должен стремиться к наиболее точному донесению смысла поемого текста и сохранению распева, руководствуясь чувством меры и вкуса и своей духовно-музыкальной интуицией.

Список источников и литературы

1. Киприан (Керн), архим. Литургика, гимнография и эртология. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1997. – с. 61
2. Артамонова Ю.В. Песнопения-модели в древнерусском певческом искусстве XI-XVII веков. – Автореф. дисс. канд. искусствоведения. – М.: ГМПИ им. Гнесиных, 1998.
3. Вовчук Л.В. Методические указания к певческому сборнику «Подобны». – Киев: «Держава», 2004. – С. 15
4. Гусейнова З.М. Художественные и технические приемы пения «на подобен» – <https://portal-slovo.ru/art/38918.php>
5. Казанцева Т.Г. Стихиры-подобны в богослужебной практике староверов-странников сибирского региона. – Вестник ПСТГУ V: Музыкальное искусство христианского мира 2009. Вып. 2 (5). С. 76–124

Похожая ситуация складывается в 4-й строке самоподобна «Дал еси знание»:

4

им - же по - сра - мил е - си

В стихире на «хвалите» службы прп. Силуану Афонскому (11 сентября) «Кладязь нóвый» 4-я строка будет распета так:

4

сле - зы мо - лит - вы тво - е - я

Первые стихи псалмов 140 («Гóсподи воззва́х») или 148 («Всякое дыха́ние да хва́лит Гóспода»), за которыми следуют стихиры с указанием «на подобен», распеваются на обычную гласовую мелодию. Напев подобна появляется непосредственно при пении гимнографических текстов.

Распевание псалмовых стихов перед стихирами предполагает разные варианты выбора мелодии. В некоторых самоподобна указаны особые мелодические строки для псалмовых стихов («Что вы наречём» Оптиной пустыни, «Всё отложше» Седмиезерной пустыни), но в большинстве случаев они отсутствуют. В самоподобна «Егда́ от дрéва», «Тридне́вен» и «О пресла́внаго чудесе́» Оптиной пустыни выписанная мелодия запева совпадает с заключительной строкой. Вероятно, при отсутствии самостоятельной мелодии запевы (стихи псалмов) следует петь на мелодию заключительной строки самоподоб-

Иеродиакон Алипий (Кожухов)

*руководитель и преподаватель
иконописного отделения
Пермской Духовной семинарии,
насельник Свято-Троицкого Стефанова
мужского монастыря*



**ИКОНОГРАФИЯ ПРЕПОДОБНОГО ТРИФОНА,
АРХИМАНДРИТА ВЯТСКОГО.
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Аннотация: В статье рассматривается иконография образов особо почитаемого на Урале святого – преподобного Трифона Вятского. Автор дает характеристику старинным и современным образам подвижника, раскрывая преемство иконописной традиции.

Ключевые слова: Образы преподобного Трифона Вятского и их прототипы, типы иконографических изображений, иконы пермской иконописной школы.

Одним из самых известных и почитаемых святых нашего края является Преподобный Трифон, архимандрит Вятский. Часть многотрудного подвижнического пути этого святого связана с Пермской землей, поэтому дело прославления его монашеского и миссионерского подвига на нашей земле является важной вехой в раскрытии истории просвещения Пермского края Светом Христовой веры.

Мощи святого подвижника пребывают в им же устроенном монастыре (1850 год), а ныне – Храме Успения Пресвятой Богородицы в городе Вятке.

Anufrieva Olga Vilevna

**THE TRADITION AND PRACTICE OF SINGING ON THE LIKE
(SELF-SIMILAR STICHERA OF MONASTIC CHANTS)**

Abstract: The article is devoted to one of the most important traditions of the Russian Orthodox Church-singing art – singing to a similar sample. Since the end of the last century, due to the revival of ecclesiastical arts, a special interest has been shown in it. Singing in a similar sample is the requirement of the Typicon, but it also melodically colors the service, bringing expressive melodic intonations to the sound of the stichera.

In modern liturgical singing, stichera are more often heard in the likeness of the banner chant, but of later monastic traditions – the Kiev Lavra, Optina, Sedmiezernaya and Glinskaya monasteries – those Russian monasteries where a special statutory and ascetic practice has developed and a unique corpus of self-similar chants has been formed. Self-similar chant (greek. αὐτόμελον) – a chant that represents a complete text-melodic pattern, according to which new hymns were formed. The samples-like are of particular importance for Russian hymnography, since most of the liturgical texts of Russian saints are composed on the like. Hymnographic texts sung on a similar theme often repeat the structure of the sample and are close to it in subject matter.

The second section of the article is devoted to the most important features of combining text and melody and is addressed directly to the performers – regents and singers of church choirs. It specifies general principles and contains specific examples of features and complex cases of chanting the stichera.

Keywords: church singing, monastic chants, singing on the like.

ке, Перми, Архангельске. Церковными авторами документально установлено, бытование с XVIII в. в поселениях по берегам Вятки и Чусовой житийной иконы святого с двадцатью клеймами.

Особо ценно также для сложения иконографии описание облика Трифона, составленное при освидетельствовании мощей святого 2 июня 1684 года и опубликованное в приложении к списку жития середины XIX в.: «Преподобный отец наш Трифон, архимандрит Вятского Успенского Трифоного монастыря, телесным возрастом бяше низок, плоск лицом, тощав, браду имел круглу, густу, средню, невелику, по средней мере русу с пробелью седин, ус велик, прост, висящ над устне».

Период к. XVII – XVIII вв. характеризуется в литературе как время роста количества мастеров и подъема уровня местного иконописания в связи с активным храмовым строительством на Вятке. Указанный период важен тем, что именно в это время начинает формироваться иконография преподобного Трифона.

Все изображения преподобного можно условно разделить на две группы: 1) иконографические типы, идущие от византийской традиции (единоличные – ростовые и поясные изображения, извод «Богоматерь Боголюбская» с Трифоном Вятским, совместное изображение «Преподобный Трифон и блаженный Прокопий Вятские» или с другими избранными святыми и 2) «исторические» сюжеты, возникшие в процессе сложения жития Трифона (до двадцати сюжетов).

Иконография Трифона Вятского включает канонизированные изображения или сюжеты известных изводов, а также совершенно оригинальные темы и их решения, созданные именно для данного святого.

Прототипом иконного образа преподобного Трифона считается иконный образ преподобного Сергия Радонежского. Возрастной диапазон изображений монаха обширного зрительного ряда: от двенадцатилетнего отрока до глубокого старца (житийные иконы). Единоличные изображения преподобного Трифона Вятского ростовые и поясные. Изображения предстоящего – ростовое, в трехчетвертном развороте, обращенное к центру и вверх, к облачным изображениям Спасителя и Богородицы, а так же коленопреклоненное перед Богородицей.

Преподобный Трифон помимо духовной сферы был и очень активным деятелем в истории нашей страны, был близок к купеческому роду Строгановых, получил жалованную грамоту на устройство монастыря от царя Иоанна Васильевича Грозного и общался с царем Федором Иоанновичем, пострадал во время гонений Бориса Годунова на бояр Романовых. При нем в Хлынове появляется первая школа и первая библиотека.

К лику святых Русской Православной Церковью преподобный Трифон был причислен в 1903 году, но народное почитание его началось гораздо раньше, почти при жизни святого в XVII в.

Житие преподобного Трифона Вятского является источником иконографии святого. «Житие и подвиги, и отчасти чудеса преподобного отца нашего архимандрита Трифона, Вятского чудотворца и начальника обители Успенья Богородицы, что в городе Хлынове» дошло до нас в пяти списках и в трех редакциях. Известен заказчик жития – архиепископ Вятский и Великопермский Иона Баранов. Авторство текста приписывается неизвестному вятскому монастырскому иноку. У вятского текста есть своя специфика: присутствие конфликтов, наличие драматических ситуаций, бытовых подробностей делает житие преподобного Трифона мятежным по духу, более похожим на биографию светского человека, чем на жизнеописание святого.

Интересно, что монастырская опись 1601 года сохранила факт: среди книг преподобного Трифона в его келье было описание некоторых чудес преподобного. Эта же опись имущества фиксирует в часовне у монастырского колодца прижизненное изображение Трифона. Оба данных факта рассматриваются особо, как наличие двух редких составляющих – прижизненного жизнеописания и изображения, положенных в основу формирования лицевого подлинника и иконографии святого Трифона Вятского.

На основании жизнеописания святого сложились девятнадцать эпизодов, ставших источником для живописных решений. Они вошли в программы монументального цикла Успенского собора Трифонова монастыря города Вятки, клейм житийной иконы «Богоматерь с Трифоном Вятским» храма Всех Святых Казанской Трифоновой женской пустыни поселка Верхне-Чусовские Городки, а также существовали в виде икон самостоятельных изводов на Вят-

иконографии монаха-схимника. Именно в таком виде создается сейчас большинство икон преподобного, в ознаменование того, что большую часть своего подвижнического пути, он провел в монашеском образе.

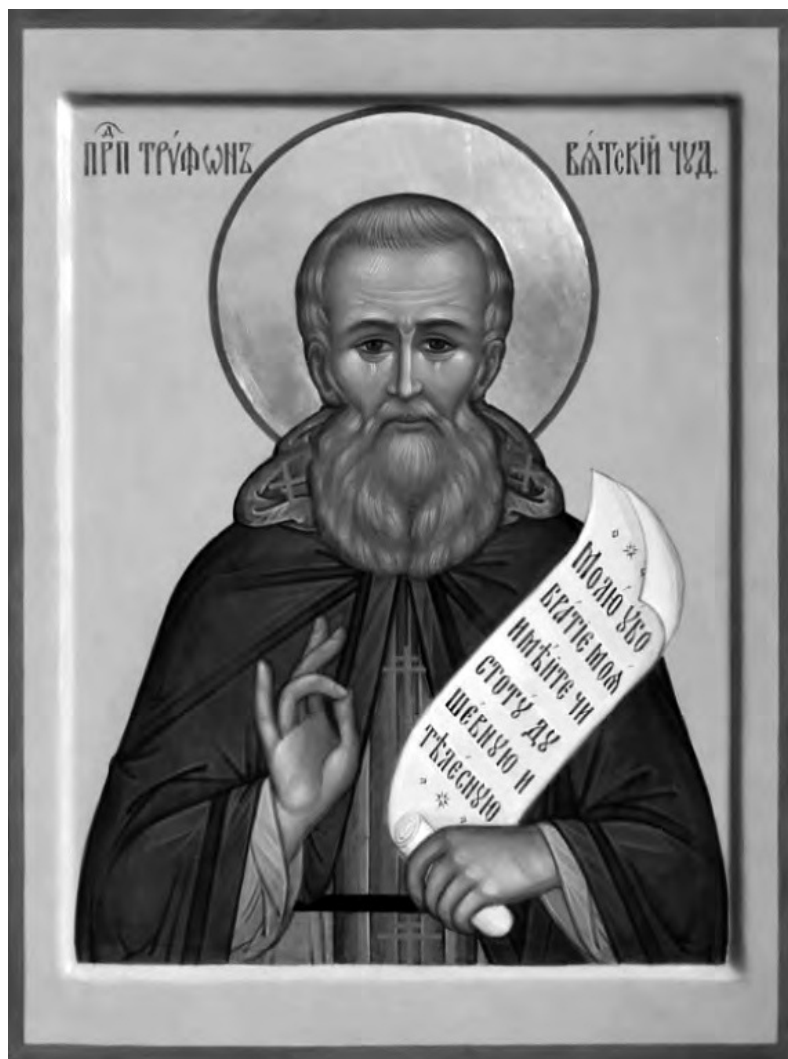
Сцены молений содержат угловое и центровое изображение Христа-Спасителя в облаках в верхних частях композиций, реже встречается тип Богоматери «Знамение». Сцены видения или явления занимают важное место в иконографии Трифона Вятского: они включают изображения Богоматери,



(Рис. 2. Икона «Странствия Преп. Трифона»)

Поясные изображения преподобного Трифона Вятского сохранились лишь на иконах XIX – нач. XX вв. На этих изображениях мы видим мантию со скрижалями – облачение архимандрита и фрагмент священнической епитрахили. Ранние изображения преподобного имеют простую монашескую мантию.

Одно из первых изображений преподобного Трифона, сделанное в нашей мастерской, датируется 1999 годом. Преподобный выполнен в канонической



(Рис 1. Икона Преп.Трифона Вятского.)

Образы явления Божьей Матери преподобному Трифону являются наиболее значимыми по уровню художественных достоинств. Известны четыре подобные храмовые иконы к. XVII – XVIII вв., созданные в технике темперной живописи с архитектурными видами города Хлынова и Успенского монастыря. Они изображают коленопреклоненного преподобного Трифона Вятского перед Богоматерью. Эти иконы демонстрируют принадлежность к древнейшему русскому иконографическому типу «Богоматерь Боголюбская». При



(Рис. 3. Икона из храма Всех святых Казанской Трифоновой пустыни)

Николая-Чудотворца и Ангела. В одном из клейм стенописи собора отражено явление Богоматери Никите Кучкову, жителю города Хлынова, при этом образ преподобного Трифона в данном клейме отсутствует. Сцены чудес разрабатываются в иконных житийных циклах.

Одним из «исторических» сюжетных образов, созданных нашей мастерской, является икона с плывущим на лодке Трифоном, расположенным в деисусном развороте и обращающимся с молитвой ко Пресвятой Богородице, которая расположена в правом верхнем углу иконы в облачной мандорле. В руках у него развернутый свиток с письменным фрагментом его духовного завещания. На берегу изображена церковь Святой Троицы в Нижних Мулах и месте впадения реки Мулянки в Каму. Это придает образу яркую «Пермскую» составляющую. Исполнение воли Божией в странствии преподобного отражают фигуры Ангелов с веслами на лодке с преподобным. В левом верхнем углу располагается образ Свт. Николая – одного из святых, всегда сопутствовавших преподобному Трифону. Эта икона является современным самостоятельным изводом, созданным по мотивам известных иконографических схем странствий Преподобного.

Стаффаж на иконных образах Святого и в композициях стенописи содержит как правило фоновый позем, пейзажи с горками, архитектурные виды монастыря и города, крутые берега полноводной реки Чусовой, живописный пейзаж с рекой Вяткой. Изображение архитектуры отличается разнообразием в зависимости от времени и вкусов мастера, выполнявшего работу. Успенский Трифонов монастырь и город Хлынов на иконах типа «Богоматерь Боголюбская» изображен как с документальной точностью, так и в виде условного сказочного города.

Один из самых распространенных изводов собственно вятской тематики – это совместное изображение двух местных святых – преподобного Трифона и блаженного Прокопия. Можно выделить развитие двух типов изводов: минейного типа и типа «в молении». Подобная иконография появилась благодаря личному прижизненному знакомству святых подвижников (Прокопий получает исцеление от Преподобного Трифона и благословение на подвиг юродства) и посмертным явлениям и исцелениям по их совместным молитвам.

Самая ранняя на Вятке житийная икона имела в среднике поясное изображение Трифона с текстом тропаря и кондака святому под его фигурой, «чудесами» и «деяниями» в составе двадцати клейм. На реке Чусовой до революции бытовали два списка с вятской иконы с аналогичной программой клейм.

Одна из поздних житийных икон простого письма происходит из храма Всех святых Казанской Трифоновой женской пустыни на реке Чусовой. В недавнем прошлом икона была отреставрирована в нашей мастерской. На среднике иконы изображен преподобный в молитве перед Богородицей иконографического типа «Боголюбская». Состав сюжетов отражает «пермский период» жизни святого. Время создания иконы между 1912 – 1917 годами. Икона сочетает в себе реальную историю и легенду: приход преподобного Трифона на Строгановские вотчинные земли, построение здесь кельи, исцеление местных жителей, происшедший пожар на соляных варницах, в котором обвинили «черноризца», и др.

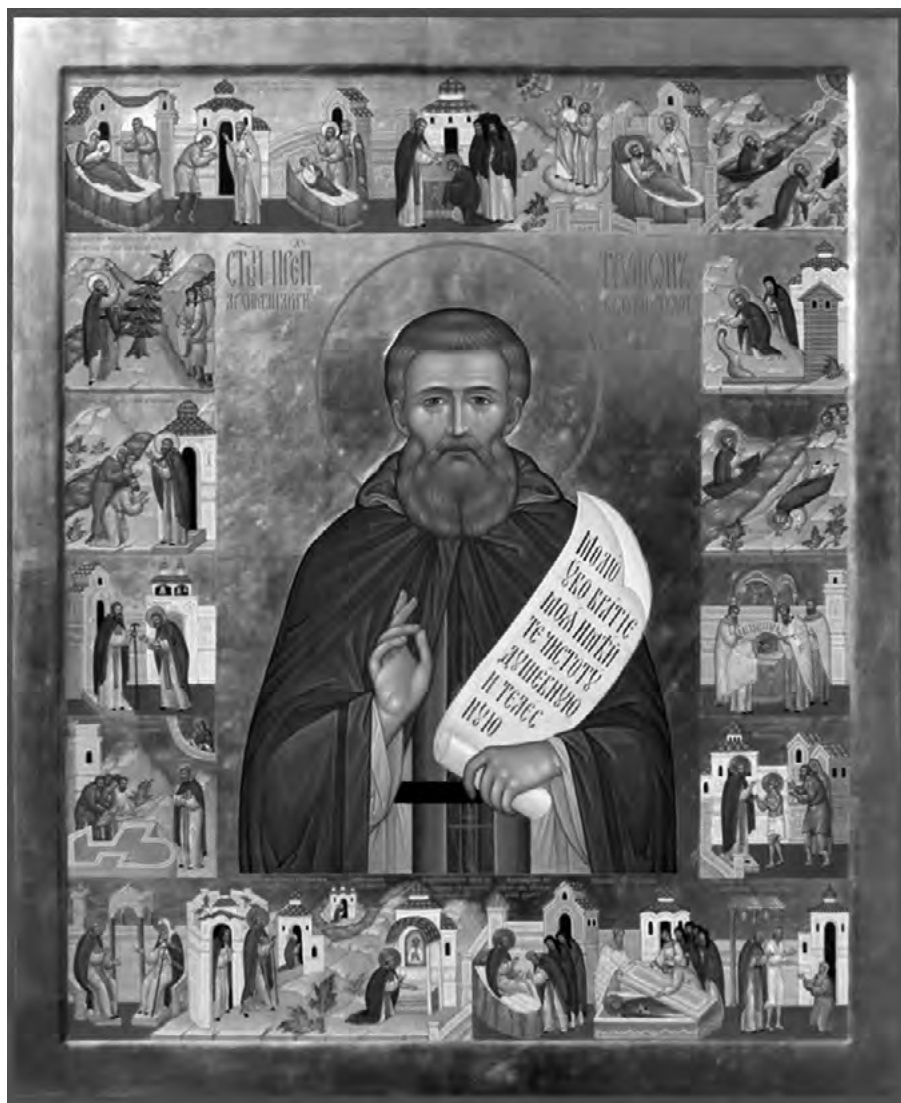
В нашей мастерской была в 2016 году создана житийная икона преподобного Трифона Вятского. В основу состава клейм положен «пермский» период жития святого и основные из его известных чудес. В среднике иконы поясное изображение Трифона в каноническом образе чина преподобных (по типу преподобного Сергия Радонежского). Лик создавался с учетом изучения литературных источников, повествующих о внешнем облике святого. Уникальность этой иконы в том, что современные житийные иконы преподобного встречаются редко.

При изучении иконографии святого необходимо также рассмотреть настенную живопись Успенского собора Трифонова монастыря. Особенность иконографической программы – большой прославляющий монументальный житийный цикл, посвященный святому, выполненный в 1895 году маслом на штукатурной основе мастерской палешанина Л.И. Парилова.

Особенностью иконографической программы росписи Успенского собора является акцент на «монашеские подвиги», назидание и наставление. Полностью исключается всякая конфликтная ситуация, присущая пермской иконе. Художники трактуют данный цикл так, как желает видеть его заказчик, уси-

этом имеется вятский вариант (изображение вятского святого, наличие города и монастыря одновременно) общерусского извода. Загадкой остаются причины появления данного иконографического извода на Вятке при отсутствии сюжета в житии.

«Житийная икона» преподобного Трифона Вятского бытовала на Вятке с XVIII в., однако до наших дней дошли поздние списки.



(Рис. 4. Современная икона преп. Трифона Вятского)

Список источников и литературы

1. Трифон Вятский: житие, добрые дела, подвижничество и основание монастыря <https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fflabuda.blog%2F208943>
2. Мария Кузьмина. Мильон терзаний Трифона Вятского <https://pravoslavie.ru/107409.html>
3. Житие преподобного Трифона Вятского https://ru.wikisource.org/wiki/Житие_преподобного_Трифона_Вятского
4. Житийная икона святого преподобного Трифона Вятского Чудотворца из коллекции Пермской Государственной Галереи https://www.researchgate.net/publication/329416474_ZITIJNAA_IKONA_SVATOGO_PREPODOBNOGO_TRIFONA_VATSKOGO_CUDOTVORCA_IZ_KOLLEKЦИИ_PERMSKOJ_GOSUDARSTVENNOJ_GALEREI
5. Алексей Фоминых. Преподобный Трифон Вятский Чудотворец <https://www.proza.ru/2017/05/23/1058>
6. Кривошеина Н. В. Иконография преподобного Трифона Вятского Чудотворца в культовой живописи XVII – XX веков. Тема диссертации и автореферата по ВАК РФ 17.00.04 <https://www.dissercat.com/content/ikonografiya-prepodobnogo-trifona-vyatskogo-chudotvortsa-v-kultovoi-zhivopisi-xvii-xx-vekov>
7. Кривошеина Н. В. Образ преподобного Трифона Вятского. Новые открытия культовой живописи http://herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number4&ELEMENT=gerzenka4_2_2&special_version=Y

ливают те факты из жизни монаха, которые позволяют видеть в нем, прежде всего, святого.

Единоличные изображения Трифона Вятского в настенной живописи и иконописи существуют в городах Перми и Кунгуре. Это преимущественно поясные изводы на иконах, в настенной живописи – отдельные ростовые посвящения преподобному. Характерной особенностью подобных изводов является изображение преподобного на фоне лесной чащи и кельи (подразумевается уединенная жизнь монаха Трифона на реке Чусовой). Например, изображение в Свято-Троицком кафедральном соборе города Перми с надписью «Святой Преподобный Трифон в. [елико] м. [уче-ник] Пермский» и в Иоанно-Предтеченском (Никольском) храме Кунгура, представляющее Трифона в схимническом одеянии, что не соответствует действительности. На реке Чусовой автором прослежено бытование икон узкоместного извода «Низвержение Трифона», написанных как на дереве, так и на камне.

Процесс формирования иконографии местно-чтимого святого к к. XIX в. в целом завершился. Сейчас в иконописных мастерских Перми ведется работа по созданию образов преподобного Трифона, как индивидуальных, так и житийных. При создании образов иконописцы опираются на богатое иконографическое наследие, оставленное им древними предшественниками.

Интересно создание памятников преподобному Трифону в местах сугубого его почитания. В первую очередь стоит упомянуть памятник в Вятке, на месте упокоения его святых мощей. Недавно открыт памятник рядом с храмом Святой Троицы, на месте подвигов преподобного, при впадении реки Мулянки в Каму. Эти памятники – образцы современной круглой скульптуры разных художественных достоинств. Не являясь священными образами, они явно являют нам одного из тех, кто просветил Пермскую землю светом веры Христовой, его же молитвами Господи помилуй нас. Аминь.

Николай Андреевич Попов

*учащийся первого курса
пастырского отделения
очной формы обучения
Пермской Духовной семинарии*



**АРХИВНО-СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО СВЯЩЕННИКОВ
ХРАМА ВСЕХ СВЯТЫХ ГОРОДА КУНГУР –
АЛЕКСАНДРА КОЖЕВИНА И ИОАННА БАСАНОВА**

Аннотация: В статье рассматривается архивно-следственное дело периода 1930-х гг. по обвинению двоих священнослужителей Пермской епархии. При помощи методов филологического и сравнительного анализа документов автор выделяет в следы фальсификаций и подтверждает обоснованность реабилитации осужденных.

Ключевые слова: Репрессивная политика в отношении Русской Православной Церкви, храм Всех святых г. Кунгур, исповеннический подвиг священнослужителей.

1930-е гг. в истории нашей страны являются временем усиления давления на Церковь со стороны органов политического надзора. Для Церкви это время испытаний, выбора и нередко – открытого исповедничества. Для борьбы с Церковью власть использовала самые разные предлоги. Священников и верующих не всегда спрашивали о вере, а выдвигали против них политические обвинения (например, «сопротивление политике партии в деревне»), а иногда и обвинения в «нарушении административного порядка». Рассматриваемый нами следственный процесс относится ко второй категории.

Hierodeacon Alipii (Kozhukhov)

Head and lecturer of

icon painting department,

Perm Religious Seminary,

a brethren of Holy Trinity Stefanov Monastery

**ICONOGRAPHY OF REVEREND TRIFON,
ARCHIMANDRITE OF VYATKA.
HISTORY AND MODERN TIMES**

Abstract. The paper describes the iconography of the images of Reverend Trifon of Byatka – the most respected saint in the Urals. The author characterizes the ancient and modern images of the man of faith and discovers the succession of the icon painting tradition.

Key words: images of Reverend Trifon of Vyatka and their prototypes, types of iconographic images, icons of Perm Icon Painting School.

Далее из материалов дела следует, что диакон, о котором шла речь, отличался неблагонравным поведением, поэтому, не исключено, что досада священника на него могла быть обусловлена именно этим. Тем не менее, в Обвинительном заключении по этому делу говорилось о том, что священник, проявивший ревность по сохранению храма, как и упомянутый диакон, вызвавший его неудовольствие по делам службы, будто бы были «нарушителями общественного порядка» [1. Л. 115].

Суд «тройки» тогда, в 1927 г., вынес следующий приговор: «Обвиняемого Кобелева Александра Николаевича по ст. 74 ч.2 УК и 146 ч.1 УК подвергнуть наказанию лишению свободы сроком на два года с поражением в правах гражданства. Обвиняемого Кожевина Александра Николаевича по ст.146 ч.1 подвергнуть наказанию к исправительным трудам при НКВД на общих основаниях сроком на шесть месяцев, срок отбытия наказания со вступления приговора в законную силу» [1. Д. 118].

О втором священнике из материалов дела 1937 г. можно узнать, что отец Иоанн Басанов служил во Всехсвятском кладбищенском храме г. Кунгур, был грамотным, имел жену и двоих детей [1. Л. 151 – 151 об.].

Собственно же дело 1937 г., о котором идет речь, начинается с ареста членов церковного совета храма Всех святых г. Кунгур. За этой группой, по-видимому, велось наблюдение до момента, когда она попала под «зачистку» по «лимитах» 1937 г.

Особенностью дела является то, что в нем, вопреки процессуальной норме, даже не присутствуют показания свидетелей. Сотрудники НКВД лишь ссылались на показания священника Басанова, который будто бы сделал признание: «В контрреволюционную организацию церковников я вовлечен епископом Савельевым в 1936. <...> наш настоятель Александр Кожевин так как он был в тесном общении с Савельевым также был в этой организации. <...> Все церковно-религиозные течения должны объединиться и создать единую силу против борьбы с властью и коммунистической партии». Если мы внимательно посмотрим на текст документа, то увидим, что он подвергался правке. Вначале там был зафиксирован фразеологический оборот: «создание силы с властью», что дает основание предположить, что речь священника могла быть

Материалом для нашего небольшого исследования послужило в этот раз коллективное дело 1937 г. по обвинению в антисоветской организации и контрреволюционной пропаганде священников Кунгурского района: Басанова Ивана Степановича, Кожевина Александра Ивановича, Мамонтова Михаила Васильевича Горбунова Палладия Андреевича, Коноплева Евграфа Яковлеча, Морева Александра Васильевича, Харитонов Павла Ивановича, Харитонов Михаила Ивановича из фондов Пермского государственного архива социально-политической истории (ПермГАСПИ)[1].

Для анализа мы выбрали две персоналии – священников храма Всех Святых г. Кунгур Александра Кожевина и Иоанна Басанова. На одного из них – священника Александра Кожевина у «органов» НКВД уже был «компрометирующий материал» – включенное в канву дела 1937 г. более раннее дело об его аресте, относящееся к 1927 г.

Рассмотрим обстоятельства ареста отца Александра. В деле 1937 г. содержится анкета на него. Из анкеты следует, что священник служил в храме Всех Святых г. Кунгур, имел семью, состоящую из жены и двоих детей, был грамотным [1. Л. 165 – 166].

Что же касается «компромата», в нем говорится о том, что отец Александр после вечерни собирает разные собрания «под видом чего неизвестно» [1. Л. 1 – 4]. Основанием для привлечения священнослужителя к административной ответственности тогда, в 1920-х гг., послужило описание конфликта с его участием. Согласно показаниям нескольких свидетелей, Александр Иванович Кожевин после выхода из квартиры архиерея (Петра Савельева)¹ сжал кулак и сказал тут же стоящим священникам: «Вот я как взял в руки диакона Кобелева, что он у меня не пикнет, да еще мерзавец, готовит сдать церковь. Я ему вот покажу» [1. Л. 4] (Здесь и ниже – с сохранением орфографии источника, Н.П.). Мы не можем судить о том, насколько достоверно передавали эти свидетели слова батюшки и его жесты, однако из текста самих показаний явствует, что отец Александр ничего противоправного не совершил. Судя по всему, он радел за храм, за свою паству и не мог допустить, чтобы церковь, где он нес службу, закрыли.

¹ В данном случае имеется в виду епископ Свердловский Петр (Савельев).

преступления против Советской власти и Родины. Как оклеветанный перед гражданскими властями только из-за личных счетов». Отец Александр там же указал и то, что им было подано заявление в Президиум Верховного Совета СССР следующего содержания: «На основании всего вышеизложенного принимая во внимание своим честным трудом с 1937-1947 г. в Исправительно- трудовых лагерях я искупил незаслуженную вину и до сего времени за мной не имеется никакого компрометирующего материала, потому прошу вас гражданин Верховный прокурор рассмотреть мой дело и отменить решение «Тройки» Свердловской области о снятии с меня судимости. О последующем решении прошу меня уведомить по вышеуказанному адресу [1. 327 – 328].

В заявлении отец Александр упомянул об «отметках» своего исповеднического пути: «С 1937 по 1938 г. – 256 колонна 2-й Хабаровск в 16-м отделении; С 1938 по 1939 г. прииск «Средний Оротукан» Горно Промышленное Управление; С 1939 по 1941 г. прииск «Экспедиционный»; С 1941 по 1944г. Рудник «Хеникандса» Горно Промышленное «Тенькинское Управление «Усть Омчук»; С 1944 по 1946 г. прииск «Марии Расковой»; С 1946 по 1947г. – последнее место заключения 9-е Д.Э.У. Д.С. Хабаровского края. Оттуда он был освобожден 27 августа 1947 г.

В обращении указывалось, что за хорошую и честную работу в лагере, с применением стахановского метода, он получал «Красную тачку», т.е. премии за выполнение работы свыше 200% и благодарность лагерного начальства с занесением в личное дело» [1. Л. 327].

Заявление отца Александра в 1955 г. было принято к рассмотрению и этого момента началось новое расследование с привлечением свидетелей и проверкой каждой детали данного дела.

Из показаний одной свидетельницы следовало, что никто из опрошенных ранее, в сер. 1930-х гг., оперативниками НКВД людей ни в чем отца Иоанна отца Александра в не подозревал и, тем более, не обвинял его в «контрреволюционной агитации». Другая свидетельница, отвечая на вопрос, знает ли она священников Басанова и Кожевина, ответила: «Да знаю, они оба служили в Всехсвятской церкви в Кунгуре, где я состояла в церковном совете, потом в 1937 Кожевина и Басанова, по неизвестным мне причине арестовали и

искажена в ходе следствия до противоположного значения. А вот вставка «против борьбы с властью», лишаящая текст всякого смысла, была вставлена совершенно очевидно другим почерком [1. Л. 155 – 156].

Между тем, как будто бы полученные от отца Иоанна Басанова показания уравниваются показаниями священника Александра Кожевина. В материалах его допроса зафиксировано следующее: «Предложений от епископа Петра Савельева вступить в контрреволюционную организацию церковников я никогда не получал и о существовании контрреволюционной организации мне ничего неизвестно <...>и отца Иоанна Басанова заставили подписать ранее подготовленный протокол допроса». На требование следователя подтвердить тот факт, что все церковно-религиозные течения должны были создать единую силу для борьбы с властью отец Александр ответил лишь: «Ничего не знаю и не подтверждаю» [1. С. 171 – 172].

Однако сотрудники НКВ в 1937 г. пришли к заключению о том, что отец Александр и отец Иоанн будто бы были «участниками повстанческой группы церковников» и «участниками контрреволюционной группы», «принимали активное участие на проводимых контрреволюционных собраниях, где ставились на обсуждение вопросы о подготовке к свержению Советской власти путем вооруженного восстания» [1. Л. 281 – 282].

На основании этого суд «Тройки» НКВД 22 октября 1937 г. приговорил священника Александра Кожевина и священника Иоанна Басанова по статье 58 п.10 ч. 2 УК к 10 годам «ИТЛ» (исправительно-трудовых лагерей), считая срок с 22 октября 1937 г. [1. Л. 287].

Однако отец Александр не сдался. Выдержав срок лагерного заключения, при наступлении хрущевской «оттепели», 15 апреля 1955 г. он обратился с кассационной жалобой к Верховному прокурору Союза Советских Социалистических Республик с просьбой о снятии с него «позорного клейма предателя Отечества».

В сопроводительных документах говорилось о том, что отец Александр «...за время своего десятилетнего пребывания в исправительных лагерях своим честным трудом, с соблюдением лагерной дисциплины, в достаточной степени искупил ни в чем незаслуженную вину не совершении никакого

организации против Советской власти и что он по этому вопросу вел в 1936 г. разговоры с Кожевиным, Горбуновым, Мамонтовым, Трусовым, Воскресенским, Крыловым и другими служителями религиозного культа и что он совместно с Кожевиным вовлек в их контрреволюционную организацию священника Бердникова Александра.

Допрошенные в ходе проверки свидетели показали, что о преступной деятельности Басанова им ничего не было известно, более того Крылов даже не знал Басанова и Кожевина.

Будучи Допрошенным 1955 году священник Харитонов, проходивший поэтому же делу заявил, что он протоколы в 1937 году подписывал по принуждению следователя что фактически он ни в каких контрреволюционных собраниях не участвовал и о таковых ничего не известно.

Таким образом виновность осужденных по делу о принадлежности к контрреволюционной организации церковников, а равно и существование таковой материалами дела, а также дополнительной проверкой не доказана. Не доказана также со стороны Басанова, Кожевина, Мамонтова, Горбунова, Коноплева, Морева и Харитоновых и проведение антисоветской агитации, следовательно, и осуждение их необоснованно, и поэтому в силу изложенного Президиум Молотовского Областного суд

ПОСТАНОВИЛ:

Постановление Тройки УНКВД Свердловской области от 22 октября
1937 года в отношении:

БАСАНОВА Ивана Степановича
КОЖЕВИНА Александра Ивановича
МАМОНТОВА Михаила Васильевича
ГОРБУНОВА Палладия Андреевича
КОНОПЛЕВА Евграфа Яковлеча
МОРЕВА Александра Васильевича
ХАРИТОНОВА Павла Ивановича
ХАРИТОНОВА Михаила Ивановича

Отменить и дело производством прекратить за недоказанностью состава их преступления» [1. Л. 4955 – 496].

больше они в Кунгур не возвращались, Басанов, как мне сказал его сын Иван Иванович умер в заточении еще до начала Великой Отечественной войны, где сейчас Кожевин я не знаю» [1. Л. 406]. Как видим из этих показаний, свидетельница даже не понимала, за что арестовали священнослужителей и за что им дали такой срок. Из этих же показаний мы узнаем, что отец Иоанн Басанов не выдержал суровости лагерных условий и скончался в заточении.

Следующий свидетель по делу 1937 г. на вопрос, приходилось ли ему слышать от священников Басанова и Кожевина какое-либо высказывание против Советской власти и мероприятий, проводимых партией и правительством, показал следующее: «Нет, никаких высказываний против Советской власти и мероприятий, проводимых партией и правительством со стороны Басанова и Кожевина я ничего не слышал и занимались ли они какой-либо антисоветской агитацией не от кого не слышал и не знал» [1. Л. 407].

Помимо этих свидетелей, опросили и священника, который в 1955 г. служил в Всехсвятской церкви г. Кунгура, и вот что он показал: «Об антисоветской деятельности Басанова и Кожевина за время моего с ними знакомства и общения я ничего не знаю и за что были арестованы в 1937 году не известно». Там же священник упомянул и о том, что отец Александр после окончания срока уехал в Нижний Тагил и там служил на приходе [1. Л. 416].

Исходя из показаний опрошенных в 1955 г. свидетелей, Президиум Молотовского Областного суда по делу Басанова Ивана Степановича Кожевина Александра Иванович других священнослужителей, проходивших по данному делу вынес следующее заключение:

«Перечисленные лица обвинялись в принадлежности к контрреволюционной повстанческой группе церковников якобы созданной в Кунгурском районе арестованным по данному делу священником Басановым по заданию одного из руководителей повстанческой организации церковников на Урале Савельева П.А. проводили антисоветскую агитацию.

Причастность к контрреволюционную организации Кожевин категорически отрицал, а осуждены они были на основании показаний Басанова, пояснившего что Савельев перед ними поставил задачу нести работу по объединению старообрядческой обновленческого религиозных течений для

Nikolay Andreevich Popov

*a first year student of
pastoral full-time department,
Perm Religious Seminary*

**ARCHIVED INVESTIGATORY CASE OF PRIESTS FROM THE
CHURCH OF ALL SAINTS IN THE TOWN OF KUNGUR –
ALEKSANDR KOZHEVIN AND IOANN BASANOV**

Abstract. The paper looks at the 1930's archived investigatory case on a charge of two priests from Perm diocese. The author applies linguistic and comparative analysis of the documents to identify the traces of counterfeit and justifies good reasons for the rehabilitation of the convicted men.

Key words: Repressive Policy against the Russian Orthodox Church, Church of all Saints in the town of Kungur, confessionary act of bravery of the priests.

Материалы проверки данного дела подтверждают то, что в период 1930-х гг. сотрудники Пермского НКВД сознательно прибегали к фальсификациям в делах, касающихся служителей Церкви. О том, что показания подследственных перефразировались и перетолковывались, свидетельствуют и выражения, совершенно не соответствующие стилистическим особенностям речи священнослужителей, а также заметные при внимательном просмотре документов вставки. Однако многочисленные следы «работы» следователей при составлении сюжетной канвы обвинения не стали препятствием для вынесения довольно строгих приговоров священникам, обвиненным в том, что они будто бы были «участниками контрреволюционных организаций».

История отца Александра и отца Иоанна демонстрирует поэтапное ужесточение политики светского государства по отношению Русской Православной Церкви от применения мер административного давления в отношении духовенства – до вынесения приговоров к длительным срокам заключения по политической 58-ой статье, суровость которых значительно выросла в период сталинского «большого террора».

Список источников и литературы

1. Дело священников Кунгурского района Басанова Ивана Степановича, Кожевина Александра Ивановича, Мамонтова Михаила Васильевича, Горбунова Палладия Андреевича, Коноплева Евграфа Яковлеча, Морева Александра Васильевича, Харитонов Павла Ивановича, Харитонova Михаила Ивановича. ПермГАСПИ. Ф.641/1. Оп.1. Д.6841.

Решение проблемы укрепления здоровья человека светская педагогика видит в первостепенном обращении к физическому, то есть, к телесному состоянию. Современный научный подход в основном стремится к анализу (разделению, расчленению) структуры человека с целью выявления влияния различных факторов на здоровье. В литературе приоритет в поддержании здоровья отдается физической культуре, оказывающей влияние на тело средствами физических упражнений. Физическая культура часть общей культуры общества, направленная на укрепление и повышение уровня здоровья, всестороннего развития физических способностей народа и использование их в общественной практике и повседневной жизни каждого человека [2. С. 10]. Следует отметить, что наличие духовного уровня в человеке теорией физического воспитания признается в качестве мышления, познания, воли, но из-за сложности его определения и диагностирования практически не исследуется.

В христианстве на протяжении тысячелетий духовной составляющей человека уделяется первостепенное значение. И именно духовное здоровье (освобождение от страстей, греха) является приоритетным. Отказ от духовного совершенствования ведет не просто к ухудшению здоровья, а к преждевременной смерти. «Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные... Такие дела, каких ныне сами стыдитесь, потому что конец их – смерть» (Рим. 6 : 19, 21).

В христианском понимании, человек рассматривается целостно. А эта целостность включает в себя тело, душу и дух. И первенство в этой триаде отдается духовной составляющей. В христианстве человек считается здоровым тогда, когда нося в себе образ Божий, стремиться к подобию Божьему (Быт. 1 : 26). Стремиться стяжать Духа Божьего – наставлял Серафим Саровский. «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Матфея 6 : 33). Духовное здоровье есть стремление духа человека к Духу Божьему, стремление к Богообщению.

Именно от взаимоотношения духа, души и тела во многом зависит здоровье человека. Душа, оживляющая сила человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек



Николай Леонидович Пономарев

*Преподаватель физической культуры
Пермской духовной семинарии,
кандидат педагогических наук,
доцент*

ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОГО И ТЕЛЕСНОГО ЗДОРОВЬЯ В ТРУДАХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Аннотация: В статье представлена попытка рассмотреть подходы к решению проблемы укрепления здоровья с позиций основополагающих истин христианства: создание человека по образу и подобию Божьему и трихотомии (трехсоставность естества: тело, душа, дух), раскрытых в трудах святых отцов Церкви.

Ключевые слова: здоровье, дух, душа, тело, физическая культура, физические упражнения.

Проблема сохранения и укрепления здоровья современного человека достаточно остра и актуальна. По данным Г. Апанасенко только 1 % населения находится в «безопасной» зоне здоровья [1. С. 15]. Поиск решения проблемы здоровья устремлен к внутренним возможностям человека.

Известно, что здоровье представляет собой многоуровневую систему. В уставе Всемирной организации здравоохранения (1947) дано определение понятия, которое практически не изменяется. Здоровье это не только отсутствие болезней. Здоровье – состояние полного физического, духовного и социального благополучия. Врачи, педагоги в области физической культуры единодушно утверждают о том, что здоровье человека на 50 % зависит от образа жизни.

Таким образом, мы видим в трудах святых отцов абсолютно новый целевой компонент в поисках решения проблемы укрепления здоровья человека – это забота о личном здоровье с целью совершения добрых дел для других людей. Такой подход в светской педагогике даже не рассматривается. Цель физической культуры как учебной дисциплины в вузах это формирование физической культуры личности как интегративного качества (В.И. Ильинич, 2008).

В трудах святых отцов мы не находим противоречия с работами современных авторов о необходимости контроля телесного и для личного совершенствования. Христианство предполагает самоограничение в повседневной жизни, поста, воздержание для ограничения телесных наслаждений. «(Плоть) ... не должно оставлять без внимания. Иначе как она будет нашею? Как удержим ее за собою? Как отразим подступы к ней лукавого, - особенно когда узнаем, как духовно противодействовать духам злобы, если и внешними приемами не научим себя внимать себе?» [6. С. 289]. ... будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти (Рим. 13 : 13, 14). О теле необходимо проявлять заботу как о храме Божьем. «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3 : 16 – 17). Мотив долженствования заботы о своем теле как о доме, в котором живет Бог, в христианском сознании также присутствует.

Святые отцы в рассуждениях о целостности человека отмечают взаимовлияние ее составляющих, отражающейся на здоровье. Не только дух и душа воздействуют на тело, но и тело имеет влияние на душу. На эту особенность указывает Игнатий Брянчанинов: «Оградив себя от рассеянности и попечений, обратим внимание на наше тело, от которого трезвенность ума находится в полной зависимости» [7. С. 274]. При этом, следует отметить, что тело может влиять на душу не только благотворно, но и разрушающе. «Когда тело делается изнеженным, то по необходимости вместе с ним и душа испытывает тоже зло, потому что отправления души по большей части соответствуют состоянию тела», – подчеркивает Иоанн Златоуст зависимость души от телесности [8. С. 245].

душою живою» (Быт. 2 : 7). Бессмертная душа в земной жизни очищается и по замыслу Божьему готовится к Царству Божию. «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Иоанн. 12 : 25). Человек, направляющий ум, чувства, волю (составляющие души) только на удовольствия, на телесные потребности, на успехи в земной жизни может повредить душевному здоровью. Ибо всякая плоть – как трава, и всякая слава человеческая – как цвет на траве: засохла трава, и цвет ее опал (1 Пет. 1 : 24).

Физическое здоровье (телесное) в большей степени зависит от духовного и душевного уровня. «Кроткое сердце – жизнь для тела, а зависть – гниль для костей (Притч. 14 : 30). Апостол Павел об этом напоминает: «...упражняяй себя в благочестии; ибо телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно» (1 Тим. 4 : 7, 8). Физическим упражнениям в речи апостола Павла хотя и отводится второстепенная роль, но они не отвергаются. Мало полезны не означает вредны. И здесь может возникнуть иллюзия о пренебрежении заботой о теле, об игнорировании здоровья. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает необходимость заботы о теле и здоровье. Физическое здоровье необходимо человеку для добродетельной жизнедеятельности. «Если бы совершали добродетель одною душою, то нам не нужно было бы заботиться о теле. Для чего же вообще мы так созданы? А если и тело много участвует в этом, то не крайнее ли безумие – пренебрегать им?» [3. С. 845]. Добрые дела очищают не только души, но благоприятно воздействуют на телесность их совершающих. «Добродетель делает здоровыми не только души, но также и тела, сохраняя их от разложения» [4. С. 309].

В трудах отечественных отцов Церкви также находим высказывания о сохранении здоровья для добродетели. Так, в частности в книге протоирея П. Смирнова (1892) «Учение о любви христианской. Опыт повторения катехизиса» один из параграфов посвящен здоровью «Здоровье как предмет заботы». Вот некоторые выдержки катехизиса: «Сохранение вашей жизни нужно и для ближних ваших»...«Сокращая свою жизнь, мы лишаем себя этой возможности, а ближних наших утешения и помощи» [5].

грех», – призывает Григорий Богослов [16. С. 194]. Цель любого лечения, как отмечает святой Григорий Богослов: «состоит в поддержании уже имеющегося здоровья или удовлетворительного состояния плоти либо в его восстановлении, если таковое было утрачено. Но само по себе обладание этими свойствами не обязательно является благом. Зачастую прямо противоположное состояние имеет для человека гораздо более благотворное значение» [16. С. 34].

Важно отметить, что состояние здоровья человека связано с исполнением заповедей Божиих. Бог охраняет своею благодатью искренне верующих в Него: «Если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет, ибо Я Господь (Бог твой), целитель твой» (Исх. 15 : 26). Обетование Божие звучит неоднократно в Священном Писании: «и отдалит от тебя Господь всякую немощь, и никакихоо лютых болезней Египетских, которые ты знаешь, не наведет на тебя (Втор. 7 : 15); «Господь да поможет ему на одре болезни его: все ложе его обратил еси в болезни его» (Пс. 40 : 4); «Не придет к тебе зло и рана не приблизится телеси твоему, яко ангелом своим заповесть о тебе, сохрани ти тя во всех путех твоих» (Пс. 90 : 10 – 11).

Преподобный Симеон Новый Богослов описывает механизм оздоровления христианина: «Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, чтоб уврачевать подобное подобным, благоволил воспринять человеческое естество здоровое. И вот когда кто верою прилепляется ко Христу, тогда Христос сочетается с ним, и Божеством, и здоровым человечеством, и через такое единение восстанавливает в нем первоначальное истинное здравие» [17. С. 67]. Единение человека с Богом происходит в Церкви через таинство исповеди и причастия, в молитве.

В области сохранения и укрепления здоровья необходима синергия Божественной благодати и усилия самого человека. При этом сам выбор оздоровительных занятий физическими упражнениями должен проводиться в соответствии с силами и способностями каждого человека. Подтверждение тому находим в изречении святителя Игнатия Брянчанинова: «Тела человеческие по крепости своей и здоровью бесконечно различествуют между собою. Иные

Святитель призывает не только к физической активности, а также к внутренней, душевной активности для укрепления здоровья: «Тело, остающееся в праздности и бездействии, бывает болезненно и безобразно, а движущееся, трудящееся и переносящее тяжести бывает благообразнее и здоровее; то же бывает и с душою. Железо, когда лежит, ржавеет, а когда находится в деле, то бывает блестящим; так и душа, – когда она действует» [9. С. 471]. О здоровье как о даре Божиим говорил преподобный Варнава Гефсиманский. Для очищения души иногда попускаются физические страдания и болезни. В связи с этим здоровье человека не самоцель его жизни на Земле. Подготовка души к Царству Божьему и очищения тела как храма Духа Божьего к всеобщему воскресению является главной целью христианина. «Верующий, что тело его имеет восстать в своем естестве в день воскресения, должен попещись о нем и очистить его от всякой скверны», – наставляет Авва Исаия (Скитский) [10. С. 125].

В труде Иоанна Златоуста «Толкование на пророка Исаию» находим, что болезнь преодолевается силой духа и правильным образом жизни: «... человека освобождают от болезни не крепость и здоровье тела, но добродетели духа и правильный порядок жизни» [4. С. 301]. «Хотя бы собрались тысячи врачей, и они не в состоянии избавить от болезней того, кто постоянно пресыщается, потому что это противно свойству самого дела. ... Или вы не знаете изречение врачей, что скудность – мать здоровья? Я же скажу, что скудность есть мать здоровья не только телесного, но и душевного» [11. С. 220 – 221]. В труде «О Лазаре» Иоанн Златоуст высказывает мысль о том, что если душа человека здорова, болезнь тела не нанесет ему никакого ущерба [12]. Таким образом, болезнь не оказывает на христианина угнетающего воздействия и воспринимается как божественная необходимость улучшения души.

В трудах Иоанна Кассиана (Римлянина) [13], Максима Исповедника [14], Василия Великого [15] находим высказывания о том, что здоровье может послужить человеку как к добру (способствует исполнению заповедей Божьих, ведет ко спасению души), так и ко злу (отдаляя от Бога мнением личной самодостаточности, физической силы, растрчиваемой в излишней состязательности). «Научимся лучше презирать безумно употребляемое здоровье, которого плод

Еще одной проблемой укрепления здоровья отмечается отношения человека к здоровью, проявляющейся, с одной стороны, вознесением здоровья в ранг самой высокой ценности, с другой полное пренебрежение здоровьем. В православной традиции здоровье воспринимается в качестве дара Божьего, о котором необходимо проявлять необходимую заботу, в том числе и средствами физической культуры.

Список источников и литературы

1. Апанасенко Г. Эпидемия хронических неинфекционных заболеваний: стратегия выживания. LAP Lambert Academic Publishing, 2004.
2. Ильинич, В.И. Физическая культура студента и жизнь : учебник / В.И. Ильинич. – М.: Гардарики, 2008.
3. Иоанн Златоуст (святитель) Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста в 12 т. Т. 11. Кн. 2 / Иоанн Златоуст (святитель). – Реприит. Изд. – М.: Православное братство «Радонеж», 2004.
4. Иоанн Златоуст (святитель) Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста в 12 т. Т. 6. Кн. 1 / Иоанн Златоуст (святитель). – Реприит. – М. : Православное братство «Радонеж», 2005.
5. Смирнов П. Учение о любви христианской. Опыт повторения катехизиса. СПб, 1892.
6. Добротолубие: В 5 т. – Т. 5. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004.
7. Игнатий Брянчанинов святитель. Собрание сочинений. Т. 5. – М.: «Благовест», 2001.
8. Иоанн Златоуст (святитель). Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста в 12 т. Т.12. Кн. 1 / Иоанн Златоуст (святитель). – Реприит. изд. – М.: Православное братство «Радонеж», 2004.
9. Иоанн Златоуст (святитель). Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста в 12 т. Т. 9. Кн. 1 / Иоанн Златоуст (святитель). – Реприит. изд.– М.: Православное братство «Радонеж», 2003.

крепостью своею подобны меди и железу; другие слабы, как трава. По этой причине каждый должен управлять своим телом с большим благоразумием, исследовав силы своего тела» [18. С. 274].

Каждый человек хочет быть здоровым и счастливым, но далеко не каждый может и готов трудиться над собой. Достаточно актуален и сегодня призыв Иоанна Кронштадтского: «Братья мои! Поймите задачу, цель своей жизни. Мы должны умерщвлять многострастное тело или страсти плотские через воздержание, труд, молитву, а не оживлять его и страсти через лакомство, пресыщение, лень» [19, беседа 861].

В результате небольшого исследования Священного Писания и Священного Предания в области поиска путей укрепления здоровья, в том числе и средствами физической культуры мы пришли к выводам.

Анализ светской литературы позволяет говорить о том, что пути оздоровления современного человека во многом зависят от его внутренних резервов и усилий. В связи с этим мы обратились к духовной составляющей человека наиболее глубоко изученной и представленной в христианской и, в частности, в православной литературе.

Одной из проблем укрепления здоровья в христианстве является акцентирование внимания человека на духовный уровень, ориентированный на исполнение заповедей Божиих. И Бог, своею благодатию, укрепляет здоровье христианина. Большая заповедь «...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею, – вот первая заповедь. Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет» (Марка 12 : 30, 31). Из этого вытекает следующая проблема – совершенствовать заботу о теле не в личных эгоистических интересах, а для выполнения добрых дел для других людей.

Следующая проблема, связанная со здоровьем это самоограничения. Ценным для нас является обращение отцов православной церкви к познанию самих себя в области здоровья, к физическому совершенствованию, где применение физических упражнений с учетом возраста, индивидуальных особенностей и состояния тренированности не просто уместно, но и необходимо.

Nukolay Leonidovich Ponomarev

lecturer of physical culture in

Perm Religious Seminary,

Candidate of Pedagogical Sciences,

associate professor

PROBLEMS OF SPIRITUAL AND BODILY HEALTH IN THE WORKS OF THE CHURCH FATHERS

Abstract. The paper attempts to look at the approaches to strengthening the health from the perspective of the fundamental Christianity truths: creating a man in the image and likeness of God and trichotomy (three components of Nature: body, spirit, ghost) described in the works of the saint fathers of the Church.

Key words: health, ghost, spirit, body, physical culture, physical exercises.

10. Поучения авва Исаии отшельника. В переводе святителя Феофана Затворника. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 1998.
11. Иоанн Златоуст (святитель). Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. 6. Беседы на Деяния апостольские / свт. Иоанн Златоуст. – М.: «Ковчег», 2006.
12. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста в 12 т. Т. 1. / Иоанн Златоуст (святитель). – Реприит. изд.– М.: Православное братство «Радонеж», 2003.
13. Иоанн Кассиан Римлянин. Борьба со всякого рода скорбями от бед и напастей // Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 103.
14. Максим Исповедник, прп. Избранные творения прп. Максима Исповедника. – М.: Паломник, 2004.
15. Василий Великий свт. Творения : в 2 т. Т. 2 Аскетические творения. Письма. – М.: «Сибирская Благовонница», 2012.
16. Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Т. 1. Слова. – М.: «Сибирская Благовонница», 2007.
17. Симеон Новый Богослов, прп. Слово 6. // Творения: В 3 т. Репринт. Т. 1. – СТСЛ, 1993.
18. Игнатий Брянчанинов святитель. Собрание сочинений. Т. 5. – М.: «Благовест», 2001.
19. Иоанн Кронштадтский св. Моя жизнь во Христе / Святой праведный Иоанн Кронштадтский. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.

Николай Александрович Гоголин – заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Пермской Духовной семинарии, кандидат социологических наук, доцент «Рейтинговая оценка состояния воспитательной работы в семинарии»	63
Ануфриева Ольга Викторовна – кандидат искусствоведения, заведующая регентским отделением Пермской духовной семинарии «Богослужбное чтение нараспев. Теория и практика»	73
Ануфриева Ольга Викторовна – кандидат искусствоведения, заведующая регентским отделением Пермской духовной семинарии «Традиция и практика пения на подобен (Стихирные самоподобны монастырских распевов)»	88
Иеродиакон Алипий (Кожухов) – руководитель и преподаватель иконописного отделения Пермской Духовной семинарии, насельник Свято-Троицкого Стефанова мужского монастыря «Иконография преподобного Трифона, архимандрита вятского. История и современность»	105
Николай Андреевич Попов – учащийся первого курса пастырского отделения очной формы обучения Пермской Духовной семинарии «Архивно-следственное дело священников храма всех святых города Кунгур – Александра Кожевина и Иоанна Басанова»	117
Николай Леонидович Пономарев – преподаватель физической культуры Пермской духовной семинарии, кандидат педагогических наук, доцент «Проблемы духовного и телесного здоровья в трудах отцов церкви»	126

СОДЕРЖАНИЕ

- Приветственное слово главы пермской митрополии
высокопреосвященнейшего Мефодия,
митрополита пермского и кунгурского
к участникам всероссийской научно-богословской конференции
«Духовное пространство России: история и современность».
К дню основания пермской духовной семинарии 24-25 ноября 3
- Николай Николаевич Казанский – академик РАН, научный руководитель
Института лингвистических исследований РАН, профессор СПбГУ
«Классическая филология и семинарское образование» 6
- Александр Юрьевич Братухин – доцент кафедры мировой
литературы и культуры Пермского государственного национального
исследовательского университета, преподаватель Пермской
духовной семинарии, доктор филологических наук
«Греческий язык как ключ к пониманию литургических текстов». . . . 21
- Анатолий Владимирович Жохов – кандидат философских наук,
преподаватель философии Пермской Духовной семинарии,
ведущий Пермского городского клуба «Логос»
Павел Иосифович Цукерман – физик – теоретик
**«Соотношение категорий «образ божий»
и «подобие божие» в человеческой природе».** 28
- Николай Александрович Гоголин – заведующий кафедрой гуманитарных
и естественнонаучных дисциплин Пермской Духовной семинарии,
кандидат социологических наук, доцент
**«Пермская духовная семинария в интеллектуальной сфере
дореволюционной жизни Прикамья»** 47

Главный редактор:
Гоголин Николай Александрович,
кандидат социологических наук, доцент,
заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных
дисциплин Пермской духовной семинарии

Члены редколлегии:

- протоиерей Олег Игнатъев, первый проректор Пермской Духовной семинарии;
- протоиерей Игорь Ануфриев, духовник и преподаватель Пермской Духовной семинарии, руководитель Отдела религиозного образования и катехизации Пермской епархии;
- Вертинский Александр Владимирович, кандидат исторических наук, доцент, проректор Пермской Духовной семинарии по учебной работе;
- Братухин Александр Юрьевич, доктор филологических наук, доцент, преподаватель Пермской Духовной семинарии;
- Жохов Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, доцент, преподаватель Пермской Духовной семинарии;
- священник Виктор Букалов, кандидат богословия, заведующий кафедрой богословских дисциплин Пермской Духовной семинарии;
- священник Валентин Волков, преподаватель Пермской Духовной семинарии;
- Ануфриева Ольга Викторовна, кандидат искусствоведения, методист Регентского отделения Пермской Духовной семинарии;
- Иеродиакон Алипий (Кожухов), руководитель и преподаватель Иконописного отделения Пермской Духовной семинарии.

Корректор:
Курбатова Евгения

Верстка:
ИП Дудкин В. А.