к 250-летию со дня рождения
М.М. Сперанского

ВЛАДИМИРСКАЯ СВЯТО-ФЕОФАНОВСКАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

IV всероссийская
(с международным участием)
научно-богословская
конференция

НАСЛЕДИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ: БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА

(24-25 марта 2022 года)

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

Выпуск 4 (4) 2022

Владимир
2022

УДК 27-1(051)
ББК 86.37
Н 31

Издается по благословению
Высокопреосвященнейшего
ТИХОНА,
митрополита
Владимирского и Суздальского,
ректора Владимирской
Свято-Феофановской
духовной семинарии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор
Митрополит Владимирский и Суздальский Тихон,
ректор Владимирской Свято-Феофановской
духовной семинарии
Ответственный редактор
А.Е. Абрамов, проректор по научно-богословской
работе Владимирской Свято-Феофановской
духовной семинарии
Члены редколлегии:
иерей Андрей Сидоров, первый проректор
Владимирской Свято-Феофановской духовной
семинарии
кандидат философских наук А.В. Абрамов,
кандидат исторических наук Д.Ю. Макарова.
Рецензенты:
доктор философских наук, профессор Е.И. Аринин,
доктор исторических наук, профессор С.С. Новиков,
доктор юридических наук, профессор И.Д. Борисова

Н 31 **Наследие христианской церкви: богословие, история, культура.**
Материалы IV Всероссийской (с международным участием) научно-богословской конференции. – Владимир: «Транзит-ИКС», 2022. – Вып. 4 (4) 2022. – 120 с.

ISBN
СIP ГУ «Владимирская областная научная библиотека»

УДК 27-1(051)
ББК 86.37

IV Всероссийская (с международным участием) научно-богословская конференция «Наследие христианской церкви: богословие, история, культура» состоялась 24-25 марта 2022 года в городе Владимире. Организатором конференции выступила Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария. В ходе конференции ученые, священнослужители, преподаватели и студенты обсудили актуальные вопросы современной церковной науки.

Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех интересующихся жизнью Церкви.

ISBN

© Текст: Владимирская Свято-Феофановская Духовная Семинария. 2022
© Макет, верстка: Издательский отдел Владимирской епархии. 2022
© Издательство «Транзит-ИКС». 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

9 **Митрополит Владимирский и Суздальский Тихон** *(Россия, Владимир)*
«РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ПРИ ИМПЕРАТОРЕ ПЕТРЕ I: ПРАВОСЛАВИЕ И РЕФОРМА»

14 **Перевезенцев С.В.** *(Россия, Москва)*
«ПОНЯТИЕ “ОТЕЧЕСТВО” КАК БАЗИСНАЯ ДУХОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ»

23 **Маковецкий А.В., иерей** *(Россия, Владимир)*
«РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ЗАГРАНИЦЕЙ: ПРИСУТСТВИЕ В СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ (1921- 2068 гг.)»

29 **Тимощук А.С., Гофман А.А.** *(Россия, Владимир)*
«МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ БОРЬБА: БОГОСЛОВИЕ, КУЛЬТУРА, КАЙРОС»

РАЗДЕЛ I. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ

37 **Дорошенко С.И., Гультяев Д.А.** *(Россия, Владимир)*
«РОЛЬ ПРАВОСЛАВНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ Н.Е. ПЕСТОВА В РАЗВИТИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПЕДАГОГИКИ второй половины XX – начала XXI вв.»

42 **Катунина Н.С.** *(Россия, Владимир)*
«РОЛЬ СОЗНАНИЯ В ПОЗНАНИИ ВНУТРЕННЕГО МИРА ЧЕЛОВЕКА»

59 **Абрамов А.В.** *(Россия, Владимир)*
«АЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ ЛОПУХИН КАК БИБЛЕИСТ И ПЕРЕВОДЧИК»

63 **Арсенина О.В.** *(Россия, Владимир)*
«АКТУАЛИЗАЦИЯ ВКЛЮЧЕНИЯ В УЧЕБНЫЙ ПРОЦЕСС СОЦИАЛЬНОЙ ВОЛОНТЕР-СКОЙ ПРАКТИКИ СТУДЕНТОВ ВЛГУ, ОБУЧАЮЩИХСЯ ПО НАПРАВЛЕНИЮ «РЕ-ЛИГИОВЕДЕНИЕ» В КОНТЕКСТЕ АКТИВИЗАЦИИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИК»

68 **Илюшина И.Г., Бузина С.В.** *(Россия, Владимир)*
«ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В СВЯТО-ФЕОФАНОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ»

72 **Немшон С.В.** *(Белоруссия, Минск)*
«БОГОСЛОВИЕ МИТРОПОЛИТА СИЛЬВЕСТРА (КОСОВА) В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ В XVII СТОЛЕТИЯ»

79 **Ахмолин А.В**. *(Россия, Владимир)*
«ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЕРОУЧЕНИЯ
СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА»

83 **Верзилов И.А.** *(Россия, Владимир)*
«ОРГАНИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ
НА ОСНОВЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ И СЕМЬИ В НАСЛЕДИИ
ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА ХЕРАСКОВА»

87 **Спиридонов К.И.** *(Россия, Владимир)*
«ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРООБРАЗЫ ЕВХАРИСТИИ К КНИГЕ БЫТИЯ»

РАЗДЕЛ II. ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ
ТРАДИЦИЯ, КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО,
ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

93 **Кузнецов В.А.** *(Россия, Москва)*
«МЕЖДУНАРОДНЫЕ АСПЕКТЫ
ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
(на примере ОВЦС и МИД России)»

99 **Скурат Н.К., протоиерей** *(Россия, Москва)*
«ПАМЯТНАЯ ИКОНА СВЯТЫХ ПОКРОВИТЕЛЕЙ ХУДОЖНИКА
М.В. НЕСТЕРОВА, ХРАНЯЩАЯСЯ У ЕГО ПОТОМКОВ:
ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ ОБРАЗА»

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

109 **Макарова Д.Ю.** *(Россия, Владимир)*
«СЛУЖЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА ОНИСИМА (ФЕСТИНАТОВА)
НА ВЛАДИМИРСКОЙ КАФЕДРЕ»

116 **Петров И.В.** *(Россия, Санкт-Петербург)*
«ДУХОВЕНСТВО СЕВЕРА РОССИИ МЕЖДУ БЕЛЫМИ
И КРАСНЫМИ В ГОДЫ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ: 1918-1920 гг.»

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ПРИ ИМПЕРАТОРЕ ПЕТРЕ ПЕРВОМ: ПРАВОСЛАВИЕ И РЕФОРМА

© 2022 г.
митрополит Владимирский и Суздальский Тихон (Емельянов)
кандидат богословия,
ректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена анализу церковной политики императора Петра I, выявляются основные вехи его деятельности, а также роль и место монарха в российской исторической памяти. Отмечается, что Петр I неоднозначно оценивается как в светской, так и церковной историографии.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь в XVIII веке, Петр I, Феофан Прокопович, «Духовный регламент», Священный Синод, секуляризация.

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH UNDER EMPEROR PETER THE FIRST: ORTHODOXY AND REFORM

The article is devoted to the analysis of the church policy of Emperor Peter I, the main milestones of his activity are revealed, as well as the role and place of the monarch in Russian historical memory. It is noted that Peter I is ambiguously assessed both in secular and church historiography.

Key words: Russian Orthodox Church in XVIII century, Peter I, Theofan Prokopovich, «Spiritual regulation», Holy Synod, secularization.

Конец XVII века в истории России справедливо принято называть временем рубежным: именно в этот период на смену византийскому, святоотеческому в своей основе мировидению Святой Руси приходит мировидение западное, протестантское по своим духовным истокам; византийско-московскую ученость меняет ученость киевская; на смену патриаршему управлению приходит ущербный в своей канонической основе синодальный строй. Основным катализатором этих радикальных социо-политических процессов без сомнения следует считать государя Петра Алексеевича Романова, названного одними «Великим», другими – «Нечестивым». Именно его «просвещенная вера» в русле набирающей силу государственности сменит отныне на Руси «веру князя Владимира».

Реформы государственных, церковных и общественных институтов, начатые Петром и продолженные его последователями на протяжении всего XVIII столетия, коренным образом изменили всю жизнь российского государства. Царь-реформатор попытался перенести на русскую почву не только достижения западной культуры и науки, но и сам дух западного христианства. Самые болезненные для русского религиозного сознания изменения затронули сферу высшего церковного управления.

В 1700 году, после кончины Патриарха Адриана, государь отложил избрание нового Первосвятителя, поставив во главе Русской Церкви митрополита Стефана Яворского со званием «экзарха, блюстителя и администратора патриаршего стола». Однако он сам и находившийся под его началом Освященный Собор (архиерейский совет) оказались лишенными реальной власти. Церковная жизнь стала приобретать существенно иной характер, чем в годы патриаршего правления. В частности, соотношение государственной и церковной власти в вопросах устроения внутреннего устройства Церкви резко изменилось в сторону преобладания государственного влияния. Например, при патриаршем управлении нельзя было представить, чтобы указы по делам церковным издавались даже

не царской властью, а боярской думой, а при митрополите Стефане такие указы издавал Сенат, делая при этом выговоры самому «администратору патриаршего стола». Да и учреждение Синода не стало совершенно неожиданным событием; реформа обдумывалась, планировалась и готовилась с того самого момента, когда было отложено избрание нового Патриарха.

В 1718 году Петр, решив учредить коллегиальную форму управления государством, распорядился создать вместо Освященного Собора тоже некую коллегию – Духовную. Епископу Псковскому Феофану Прокоповичу было поручено составить проект такого преобразования высшего церковного управления. Этот проект получил название «Духовный регламент» и был написан к февралю 1720 года. После утверждения «Регламента» Сенатом и Освященным Собором состоялось первое заседание новообразованной коллегии, на котором сразу же встал вопрос о молитвенном возношении этого странного церковного правительства. После продолжительных прений остановились на греческом слове «синод» – Святейший Правительствующий Синод. От первоначального названия «коллегия» отказались и по административным соображениям: оно ставило ее в один ряд с прочими коллегиями, которые, соответствуя появившимся позже министерствам, были подчинены Сенату. Для высшей церковной власти православной страны такой статус был явно неприличен. А Святейший Правительствующий Синод уже в силу своего названия ставился наравне с Правительствующим Сенатом.

Итак, патриаршее управление Русской Церковью было заменено на государственное. Основания для такой замены (патриаршего управления синодальным) были подробно изложены в предисловии к «Духовному регламенту». Главным из этих оснований для Петра и Феофана было, конечно же, следующее: от соборного церковного правительства государству нечего опасаться мятежей и смут, какие могут произойти от одного Первоиерарха, ибо «простой народ не видит, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великого высочайшего пастыря честию и славой удивляемый, помышляет, что таковый правитель есть второй государь, самодержцу равносильный, или и больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство».

Для придания большего авторитета и каноничности новому церковному правительству Петр обратился к Константинопольскому Патриарху Иеремии III с просьбой о признании Синода. В 1723 году Иеремия прислал свою утвердительную грамоту, в которой извещал о признании Святейшего Синода своим «во Христе братом», имеющим власть «творити и совершати елико четыре апостольские святейшии патриаршии престолы». Аналогичные грамоты были получены и от других восточных патриархов.

Таким образом, Святейший Синод был признан в качестве постоянного Собора, равного по власти патриархам и потому носящего титул Святейшего. Но в отличие от синодов при восточных патриархах российский Синод не восполнял патриаршую власть, а заменял ее, являясь, если можно так сказать, «коллегиальным патриархом». Он заменял и Поместный Собор как высший орган церковной власти.

Упразднение первосвятительского сана, замена его «безглавым» Синодом, равно как и исчезновение более чем на двести лет из жизни Русской Православной Церкви Поместных Соборов, явилось грубым нарушением древних апостольских постановлений: «Епископам всякого народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу…». Первенствующий член Синода на самом деле лишь символически представлял первого епископа, Первоиерарха Церкви, не обладая и малой толикой его духовно-административных полномочий. Не был Синод, состоящий всего лишь из нескольких архиереев и пресвитеров, и полноценной заменой Поместного Собора. Тем не менее, с момента своего учреждения Синод стал представлять собой высшую административную и судебную инстанцию Русской Церкви. С согласия высочайшей власти ему принадлежало право открытия новых кафедр, избрания иерархов и поставления их на кафедры; он осуществлял верховное наблюдение за исполнением церковных законов и за духовным просвещением народа, устанавливал новые праздники и чинопоследования, издавал богослужебные книги и подвергал верховной цензуре сочинения богословского, церковно-исторического, канонического и богословского содержания.

При этом, как и Сенат, он действовал от имени государя, получал от него к исполнению высочайшие указы и повеления по всем церковным делам. Все постановления Святейшего Синода вплоть до 1917 года выходили со штемпелем «По указу Его Императорского Величества». В государственных делах церковная власть с тех пор стала именоваться с тех пор «Ведомством православного исповедания» – наряду с военным, финансовым, судебным и т.д.

Для членов Синода была составлена присяга: «Исповедую же с клятвою крайнего судию Духовной сей коллегии самого Всероссийского монарха государя нашего всемилостивейшего». Эта присяга просуществовала почти 200 лет – до 1901 года. Напомним кстати, что в «Духовном регламенте» недвусмысленно провозглашалось: «Коллегиум … под державным монархом есть», монарх же с помощью соблазнительной игры слов вместо традиционного наименования «помазанником» стал кощунственно именоваться «христом Господним».

В 1722 году указом императора Петра учреждается должность синодального обер-прокурора. Первый из них, И.В. Болотин, занимал эту должность с 1722 по 1725 год. Должностная инструкция обер-прокурора Святейшего Синода была буквально списана с инструкции генерал-прокурора при Сенате. По мысли императора, обер-прокурор, «назначаемый из офицеров добрый человек», должен быть «оком государя и стряпчим по делам государственным». Подчинив таким образом Святейший Синод военному человеку, Петр растоптал те немногие крохи соборности, пережившие затеянную им ломку канонической системы управления Церковью.

Сегодня синодальная реформа получила справедливую критическую оценку церковных историков и богословов. Но каноническая ущербность такой системы высшего церковного управления изначально осознавалась многими архиереями, клириками и мирянами. Уже в царствование Александра II необходимость преобразования церковного строя начинает обсуждаться публично. Чрезвычайно характерна в этом отношении докладная записка духовного писателя А.Н. Муравьева «О состоянии Православной Церкви в России» (1856 г.), в которой он высказывался за упразднение или, по меньшей мере, существенное сужение полномочий обер-прокуратуры и даже за восстановление Патриаршества. Однако реальная возможность устроения канонического порядка церковного управления возникла лишь после отречения императора Николая II, который, согласно коронационному манифесту Павла I от 5 апреля 1797 года, имел статус главы Церкви.

Но даже несмотря на то, что в результате проведенной Петром Первым реформы Русская Церковь оказалась в униженном состоянии, ее иерархи не отказывали государю и стране в помощи и поддержке. Особым доверием Петра пользовались митрополит Новгородский Иов и первый епископ Воронежский Митрофан (1623-1703). Когда царь в связи с подготовкой похода на Азов занялся строительством новых военных судов на воронежской верфи, святитель Митрофан помог ему не только молитвой и проповедью среди местной паствы, но и материально, пожертвовав средства из архиерейской казны. И позднее Святитель неоднократно отправлял Петру значительные пожертвования – на поддержание Воронежского адмиралтейства и на жалование воинам. Но в вопросах веры владыка Митрофан всегда оставался тверд и принципиален. Всем известен случай, когда он отказался войти в воронежский царский дворец, украшенный языческими скульптурами. Узнав об этом, Петр, разгневавшись, приказал передать свт. Митрофану, что тот, как нарушитель царской воли, может подвергнуться казни. Святитель ответил: «Лучше умереть, чем присутствием своим или боязливым молчанием одобрять язычество». Петр, поразившись такой решимостью, велел успокоить его и немедленно убрать статуи. В знак искреннего почитания Святителя царь впоследствии участвовал в его погребении.

Ближайшим помощником Петра в церковных делах стал упоминавшийся выше игумен Киево-Николаевского пустынного монастыря Стефан Яворский, впоследствии митрополит Рязанский. В целом он поддерживал государственную преобразовательную политику, но в то же время старался смягчить жесткость реформ в области церковной жизни. Этот выдающийся архипастырь приобрел известность не только как обличитель старообрядческого раскола, но и как неустрашимый борец с начавшими проникать тогда в Россию идеями лютеранства и кальвинизма. Это оказалось делом нелегким, так как сам Петр покровительствовал приглашенным в страну специ-

алистам-иностранцам. Итогом антипротестантской проповеди святителя Стефана стала его знаменитая книга «Камень веры».

Церковь продолжала и духовно-созидательную работу. Наряду с утверждением нравственных христианских принципов в русской среде особое внимание уделялось просвещению языческих народов – главным образом в Сибири. Среди миссионеров-святителей того периода особенно прославился Филофей Лещинский, митрополит Сибирский и Тобольский, крестивший тысячи остяков, вогулов, тунгусов. Он положил начало основанию православной миссии в Пекине.

Выдающимися миссионерскими трудами прославились и другие известные сибирские святители – Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский, и Иннокентий (Кульчицкий), епископ Иркутский. Вообще восемнадцатое столетие дало Церкви немало российских архипастырей-подвижников, в том числе и среди подвизавшихся на Украине. Среди них следует особо отметить епископа Белгородского Иосафа, прославленного в лике святых.

Столь же авторитетными и стойкими защитниками канонических устоев Православия явили себя и архипастыри более позднего периода: Павел (Конюскевич), митрополит Тобольский (1758-1768), Софроний (Назаревский), епископ Иркутский и Нерчинский (1753-1771), строитель многих сибирских храмов. Их выдающиеся свершения ярко свидетельствуют, что природная духовная крепость и реальная жизненность Русской Православной Церкви не позволили окончательно уложить ее в «прокрустово ложе» «Духовного регламента».

Жизнь Церкви не замирала и в этот нелегкий для нее период. Как пишет в своей книге «Исторический путь Православия» прото-пресвитер А. Шмеман, два столетия синодального управления «никак нельзя считать временем упадка, оскудения духовных сил, какого-то вырождения… За официальной, сложной, трагической историей Петербургской России мы видим снова и снова другую, никогда не прекращавшуюся: историю медленного собирания духа, «стяжания благодати», просветления почерневшего человеческого образа».

Несмотря на возросшее влияние светских западноевропейских начал в церковной жизни России, исконный путь национального русского благочестия в XVIII веке не пересекся, хотя означенные процессы прямым образом сказались не только на внутреннем духе и характере тогдашней религиозности, но и значительно изменили тип религиозной культуры. Этим путем продолжали следовать не только выдающиеся святители, но и многие безвестные иноки Соловецкого и Валаамского монастырей, Киево-Печерской и Троице-Сергиевой лавр, Саровской обители, многие безвестные подвижники-миряне.

Но активное проникновение в государственную, духовную и общественную жизнь России протестантских идей все же привело к определенному кризису православного миросозерцания русского народа. И в деле предотвращения последствий этого кризиса трудно переоценить животворное влияние Русской Православной Церкви, значение народной христианской веры, смиренного подвига православного иночества, упорно хранящего заветы Святой Руси. С той поры и до наших дней борьба с безверием, с религиозным равнодушием и наступающим исподволь бесчеловечным атеизмом становится для России поистине делом жизни и смерти.

Стефан (Яворский), митрополит Рязанский

Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский

Иннокентий (Кульчицкий), епископ Иркутский

Павел (Конюскевич), митрополит Тобольский

Софроний (Назаревский), епископ Иркутский и Нерчинский

* * *

Поместный Собор Российской Православной Церкви, состоявшийся в 1917-1918 годах, стал событием поистине эпохального значения. Упразднив окончательно изжившую себя, канонически ущербную систему синодального церковного управления и восстановив патриаршество, он проложил рубеж между двумя периодами русской истории. Отныне церковное управление освобождалось от тех язв, которые явились печальным плодом двухвекового пленения Русской Церкви властью государственной, положенного императором Петром Первым.

Здесь уместно привести известные слова священномученика Иллариона (Троицкого), сказанные им на одном из ключевых пленарных заседаний Поместного Собора и вызвавшие, по свидетельству очевидцев, «бурные и неудержимые аплодисменты»: «Зовут Москву сердцем России. Но где же в Москве бьется русское сердце? <…> Оно бьется, конечно, в Кремле. Но где в Кремле? В Окружном суде? Или в солдатских казармах? Нет, в Успенском соборе. Там у переднего правого столпа должно биться русское православное сердце. Орел Петровского, на западный образец устроенного самодержавия, выклевал это русское православное сердце. Святотатственная рука нечестивого Петра свела Первосвятителя российского с его векового места в Успенском соборе. Поместный Собор Церкви Российской от Бога данной ему властью постановит снова Московского Патриарха на его законное неотъемлемое место. И когда под звон московских колоколов пойдет Святейший Патриарх на свое историческое священное место в Успенском соборе, будет тогда великая радость на земле и на небе».

5 (18) ноября 1917 года новым Первосвятителям Церкви Российской был избран выдающихся иерарх, митрополит Московский Тихон (Белавин; 1865-1925), ныне прославленный в лике святых. Во многом благодаря этому судьбоносному решению Церковь Христова не только не погибла под обломками политической структуры старого государства, но и сохранила свой богозданный строй, самоопределилась в новых исторических условиях, выправила деформации синодального периода, явив тем самым свою неотмирную природу.

Церковь выстояла в годы агрессивного большевистского безбожия, выдержала жесткий пресс советского государственного атеизма, неизменно священнодействуя в таинствах и проповедуя евангельское слово, запечатлевая в верующих сердцах непреходящий образ Святой Руси. И какие бы испытания промыслом Божиим не выпадали на ее долю, руководимая богомудрыми Первосвятителями Русская Православная Церковь неизменно будет противостоять бездуховным тенденциям в современном обществе, предлагая ему испытанные вот уже двумя тысячелетиями ценности: Жизнь Вечную вместо житейской суеты и Вечную Истину вместо псевдоистин-однодневок.

ПОНЯТИЕ «ОТЕЧЕСТВО» КАК БАЗИСНАЯ ДУХОВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

© 2022 г.

Перевезенцев Сергей Вячеславович
доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

На основе традиционалистско-консервативного подхода исследуются происхождение и содержательная эволюция понятия «отечество» в общественном сознании русского народа.
Ключевые слова: *отечество, православие, духовно-политические ценности, патриотизм, идентичность, Российское государство, самодержавие.*

CONCEPT OF “FATHERLAND” AS BASIC SPIRITUAL AND POLITICAL VALUE RUSSIAN NATIONAL CONSCIOUSNESS

On the basis of the traditionalist-conservative approach, the origin and meaningful evolution of the concept of “fatherland” in the public consciousness of the Russian people are investigated.
Key words: f*atherland, Orthodoxy, spiritual and political values, patriotism, identity, the Russian state, autocracy.*

Русское слово «отечество» («отечествие», «отчизна») производно от праславянского «otec» (отец») [см.: 1]. В XI–XVII вв. в русском языке слово «отечество» имело несколько значений: состояние отца, отцовство; Родина; происхождение, рождение; род, семья; родовое владение, наследственный удел; родовитость, знатность, наследственные родовые права; звание духовника и почетное к нему обращение; отчество; название одного из иконописных типов Святой Троицы [2, с. 238-239]. Похожие смыслы содержало и слово «отечествие»: Родина; земельное владение, полученное от предков; племя, род; обычай предков; происхождение; название иконы [2, с. 238]. А вот слово «отчизна» имело только два значения: владение отца, отчина и Родина [3, с. 64]. Те же значения слов «отечество», «отечествие» и «отчизна» (за исключением указания на тип иконы) воспроизводит и «Толковый словарь великорусского языка» В. И. Даля [4, стб. 1879-1880, 1989]. И, конечно, необходимо сказать, что у слова «отечество» в русской православной традиции был и остается еще один, сакральный смысл: «первое Отечество» или «Небесное Отечество», подразумевающее Царствие Небесное [см., напр.: 5; 6; 7].

В русских летописях, древнерусских и средневековых юридических, литературных и духовно-политических письменных памятниках понятия «отечество», «отечествие» и «отчизна» появляются относительно рано, однако в значение «Родина» используются не столь часто. Чаще всего эти слова имели вполне прозаический смысл, о котором уже говорилось чуть выше: или наследственная собственность, родовое владение (варианты – «отчина», «вотчина»), или родовитость, знатность, наследственные родовые права, которые были важны при местнических спорах. Относительно редкое использование в древней и средневековой Руси слова «отечество» в значении «Родина всех русских людей», связано было с тем, что в политическом сознании в этот исторический период «Русская земля», «Российское государство» и «Российское царство» воспринимались прежде всего как наследственная собственность русских государей, «государева отчина». Как

«отчину» передавали своим детям Великое Московское княжество Иван Данилович Калита, Дмитрий Иванович Донской и Иван III Васильевич [см.: 8, с. 7-11; 33-37; 353-364]. В 1480 г. «стояти» за «свое отчьство» и «оборонити свое отчьство» призывает великого князя Московского Ивана III Васильевича архиепископ Ростовский Вассиан в «Послании на Угру» [9, с. 386]. О Киевской земле, как «отечестве», т. е. родовом владении князя Святослава Игоревича, вспоминает в начале XVI столетия «Послание о Мономаховых дарах» [10, с. 235]. «Своим царством Руским» как «отчиной» «благословляет» в 1578 г. царь Иван IV Васильевич старшего сына Ивана, а второму сыну Федору и даже еще нерожденным детям передает отдельные свои отчины в качестве уделов [8, с. 426-444]. Об «отечестве Руском», дарованном русским правителям Самим Господом (т. е. как об их «отчине», полученной от Отца Небесного), несколько раз повествует «Степенная книга царского родословия» [11, с. 12, 26; 12, 527, 541]. О «великом Российском царствие», как о его «отечестве», напоминается царю Федору Алексеевичу в «Чине поставления на царство» [13, с. 121-154].

Тем не менее, в русской литературной и духовно-политической традиции XII–XVII вв. можно встретить определенное число памятников, в которых понятие «отечество» присутствует в значении «Родина», «родная земля». Так, «Сказание о Борисе и Глебе» (XII в.), сравнивая подвиг русских святых князей-братьев с подвигом святого Дмитрия Солунского, говорит: «Темьже и борета по своемь Отьчьстве и пособита, якожеи великий Димитрий по своемь Отьчьстве» [14, с. 348]. Безымянный автор «Повести о стоянии на Угре» (1480-е гг.) уверен, что «храбри мужствении сынове рустии» должны спасти «от поганых» «свое Отечество, Рускую землю» [9, с. 384]. О долге перед «Отечеством» напоминает царь Иван IV Васильевич князю А. М. Курбскому в своем Первом послании («паче же и должная Отечеству сие совершилъ еси») [15, с. 93]. В ответ, Курбский именует новых «злых» советников царя «своего Отечества губителями», да и самого царя называет «погубителем Отечества» [16, с. 398, 424]. В самый разгар Смутных времен, в апреле 1612 г. «Совет всей Земли» во главе с князем Д. М. Пожарским и «выборным человеком» К. Мининым, обращаясь к жителям Сольвычегодска за помощью, призывал их «прислати к нам в Ярославль, ратным людем на жалованье, чтоб нам всем единокупно за свою веру и за Отечество против врагов своих безсумненною верою стояти» [17, с. 253-257]. Впрочем, нужно помнить, что в древнерусских и средневековых памятниках, под словом «отечество» вовсе не обязательно шла речь обо всей «Русской земле», в некоторых случаях подразумевалась конкретная область проживания того или иного героя. Как, например, в «Сказании о Довмонте» (вторая четверть XIV в.), когда князь Довмонт, обращаясь к псковичам перед битвой с литовцами, говорит: «Братья мужи псковичи, потягнете за Святую Троицу и за святыа церкви, за свое Отечьство!» [18, с. 56] Естественно, в данном случае под словом «Отечьство» подразумевается Псковская земля.

Ситуация с использованием понятия «отечество» в общественно-политическом лексиконе резко меняется в XVIII столетии, когда в России начался заключительный этап формирования единой русской (великорусской) нации. На фоне этого процесса в XVIII столетии активно формировалось и единое национальное самосознание, в котором находили отражение интересы всех сословий и других социальных групп России, а также тех нерусских групп населения, которые ассимилировались русским народом или же включались в состав Российского государства.

Необходимо отметить, что исследование именно национальной идеологии в XVIII столетии долгое время не было в чести у отечественной общественной науки. Пожалуй, только в известной работе В. В. Зеньковского «История русской философии» можно встретить интересное рассуждение о том, что кристаллизационным ядром, вокруг которого в XVIII в. слагаются интересы и идеи, «является не идея вселенской религиозной миссии (хранение чистоты Православия), как это было раньше, а идеал Великой России». Поэтому, по мнению В. В. Зеньковского, «исторические сочинения Татищева, Щербатова, Ломоносова, Болтина… вдохновлялись национальным самосознанием, искавшим для себя обоснования вне прежней церковной идеологии» [19, с. 93-94].

В рамках завершения процесса формирования русской (великорусской) нации, с конца XVII столетия в массовом политическом сознании Россия начинает восприниматься

не как только «отчина» правящей династии, а как общая для всего русского народа Родина – «Отечество». Впрочем, трудно сказать, как повернулась бы ситуация с таким восприятием понятия «отечество», если бы не позиция государя Петра I Алексеевича, который сам объявил своим подданным, что Россия – это Отечество всего народа, всеобщее, всенародное достояние, поэтому судьба Отечества – это общенародная забота. Именно эти смыслы, как кажется, передает широко известный Приказ Петра I, оглашенный по армии 27 июня 1709 г. накануне Полтавского сражения: «Ведало бо российское воинство, что оной час пришел, который бы всего Отечества состояние положил на руках их: или пропасть весьма, или в лучший вид отродитися России. И не помышляли бы вооруженных и поставленных быти за Петра, но за государство, Петру врученное, за род свой, за народ всероссийский, который доселе их же оружием стоял, а ныне крайняго уже фортуны определения от оных же ожидает… А о Петре ведали бы известно, что ему житие свое недорого, только бы жила Россия и российское благочестие, слава и благосостояние» [20, с. 226][1].

При Петре I в государевых указах появляется формулировка «слуга своему Государю и Отечеству», подчеркивающая факт того, что всякий «государев» человек теперь служит не только царю, но и своей Родине, Отечеству [см. напр.: 21, с. 137-138]. Таким образом, благодаря Петру I, понятия «государь» и «Отечество» разделились. Причем опять же на этом разделении публично настаивал сам царь. Так, в Манифесте Петра I о лишении старшего сына Алексея Петровича прав на наследование престола, который объявлялся всенародно, говорилось: если Алексей не вернется из Италии в Россию, то будет объявлен «за изменника Отечествию». А ниже следовало грозное заявление: «Всех же тех, кто… сына нашего Алексея отныне за наследника почитать, и ему в том вспомогать станут и дерзнут, изменниками нам и Отечеству объявляем» [22, с. 534-539]. Заслуги не только перед государем, но и перед Отечеством объявлялись Петром I в Табели о рангах главным условием для получения чинов: «…Мы для того никому какого ранга не позволяем, пока они нам и Отечеству никаких услуг не покажут, и за оные характера (т. е. чина. – *Авт.*) не получат» [23, с. 62]. Свидетельством этой идейной трансформации можно считать и один из титулов, врученных Сенатом Петру I в октябре 1721 года – «Отец Отечества» (наряду с титулами «Император Всероссийский» и «Петр Великий») [24, с. 179].

Но главное было в том, что и российские высшие сословия, и российские простолюдины восприняли петровскую инициативу как дóлжное, как будто бы только и ждали этого. Уже очень скоро подданные российского государя стали отождествлять свои личные судьбы с судьбой всей России, а, в свою очередь, судьбу России начали осознавать, как важнейшую часть своей собственной судьбы. Образно говоря, Россия из «государевой отчины» превратилась в общее для всех русских людей «Отечество» и в «свое Отечество» для каждого русского человека. Думается, это произошло потому, что официальное объявление Петром I «Отечества» достоянием всего народа сыграло роль катализатора быстрого формирования общенационального сознания, а в качестве «закваски» выступила историческая память русского народа, имевшего в виде непреходящего исторического опыта несколько столетий борьбы за достижение, а потом за обеспечение национального суверенитета. Соединившись, петровское начинание и русский исторический опыт жестко закрепили в начале XVIII века в русском общенациональном сознании две аксиомы: главная русская ценность в земном бытии – свобода и независимость Отечества; главное дело всякого русского человека – защита своего Отечества, служение своему Отечеству и обеспечение благоденствия своего Отечества.

Превращению понятия «отечество» в одну из главных духовно-политических русских ценностей способствовал тот факт, что, как представляется, начиная с XVIII столетия, понятие «Отечество», как Родина всех русских, стало совмещать в себе все важнейшие предшествующие смыслы, а именно: частное («отечество», как наследственное личное владение); общее («Отечество», как Родина) и вселенское («Небесное Отечество», как Царствие Небесное). Подобного рода совмещение в одном понятии сразу трех

1 В другой редакции последние слова звучат иначе: «А о Петре ведайте, что ему жизнь его не дорога, только бы жила Россия в блаженстве и в славе для благосостояния вашего» [20, с. 227].

смыслов особенно значимым оказалось для все более рационализирующегося в XVIII–XX вв. русского национального сознания, когда предшествующие религиозные (православные) смыслы исторического существования России все более и более уходили на периферию общественного внимания. В этом случае именно понятие «Отечество», как Родина, приобрело значение базисной традиционной духовно-политической ценности.

Самое интересное, что даже понятие «Российское царство» отошло в национальном сознании на второй план: во-первых, Россия превратилась в империю, а, во-вторых, идея служения «Отечеству» далеко не всегда теперь совпадала с идеей служения государству. Больше того, идея «Отечества» теперь далеко не всегда совпадала и с идеей русского народа, ведь Российская империя была многонациональной, значит и «Отечество» отныне было общим для всех народов, живущих в пределах России и являющихся подданными российского императора. В результате понятие «Отечество» вобрало в себя гораздо более широкие смыслы, нежели понятия «Российское государство», «Российская империя». «Отечество» – это духовно-политический феномен, который стал включать в себя все эти и многие иные составляющие (родная земля, «малое Отечество», природа, территория, дальние и близкие родственники, народ, духовный мир народа и т. д.). В этом отношении, понятие «Отечество» в русском национальном сознании приобрело черты общенациональной мифологемы, наподобие мифологемы «Русская земля», но если мифологема «Русская земля» обращена в прошлое, то мифологема «Отечество» – в прошлое, настоящее и будущее, и, кроме того, как уже говорилось, она объединила в себе частное, общее и вселенское.

Начало XVIII в. – это еще и время настоящего интеллектуального и эстетического взрыва в России, когда в традиционное русское религиозное сознание начала бурно внедряться огромная масса новых идей, смыслов, теорий и образов, совсем для России не традиционных. И все это надо было осознать, «переварить», принять или же отвергнуть, переосмыслить, «сделать» все эти новшества «своими», приспособить их к русскому уму и русской жизненной практике.

Так была переосмыслена рационалистическая теория «общей пользы», заимствованная из западноевропейской научной традиции и ставшая, опять же благодаря лично Петру I, уже в первой половине XVIII в. официальной «светской» общенациональной идеологемой. Главная задача теории «общей пользы», по мысли ее авторов и адептов, состояла в создании модели равновесия прав и обязанностей различных сословий в производстве и распределении общенациональных благ, что обеспечивало бы благоденственное существование той или иной «нации». Но на русской православной и российской многонациональной почве теория «общей пользы» приняла гораздо более привычный для русского сердца вид, и превратилась в идею «пользы Отечества». Стоит напомнить, что переосмысление теории «общей пользы» происходило в процессе все большего распространения в России рационалистического миропонимания, когда традиционные религиозные мышление и поведение из разряда общественно значимых постепенно смещались на уровень личностного поведения и мышления, вовсе не обязательного в общественно-политической жизни (впрочем, за исключением одного обязательного компонента – участия в обрядовой жизни Церкви). Вытеснялись из общественного сознания и официальной государственной идеологии и прежние духовно-политические идеалы-образы, к реализации которых Российское царство стремилось в XVI–XVII вв. («Россия как Новый Израиль», «Москва как Новый Иерусалим»). В XVIII в. в общественном сознании русского народа на смену привычных образов «Нового Израиля» и «Нового Иерусалима» пришла идея «пользы Отечества», но не вычеркнула их религиозную суть, а частично вобрала в себя их важнейшие духовно-политические смыслы. Поэтому можно утверждать, что идея «пользы Отечества» – это рационалистическая трансформация традиционного православного представления о России как стране обитания и сосредоточения Божией благодати.

В XVIII в. идея «пользы Отечеству» – главная идея всех официальных государственных документов, научных трактатов, художественных и литературных произведений. Практически все государственные деятели, мыслители, литераторы и художники XVIII в., независимо от своих политических и рели-

гиозных предпочтений, важнейшей обязанностью человека считали служение своему Отечеству, ради блага которого нельзя, по их мнению, щадить ни сил, ни здоровья, ни «живота своего». Своеобразным ориентиром для большинства русских государственных деятелей, мыслителей, писателей и художников выступала личность Петра I. Показательны в этом отношении слова А. К. Нартова о том, что Петра Алексеевича отличали «попечение и усильные труды для пользы Отечества» [25, с. 20].

Вслед императору Петру Алексеевичу идея «пользы Отечества» оказалась присуща всем социально-политическим концептам, рожденным русской мыслью в XVIII столетии. Доказывая законность и нравственную обусловленность петровского Устава о престолонаследии 1722 г., главный тогдашний государственный идеолог архиепископ Новгородский Феофан Прокопович в своей «Правде воли монаршей» объяснял, что этот указ «полезный паче же и всему Отечеству весьма нужный есть» [26, с. 80]. Стоит напомнить, что именно Феофан Прокопович считается инициатором и автором текста Акта о преподнесении Сенатом Петру I титулов «Императора Всероссийского», «Отца Отечества» и «Великого». Первый русский историк В. Н. Татищев утверждал, что русский человек «о своем Отечестве, если страстию самолюбия или самохвальства не побежден, всегда более способа имеет правую написать, нежели иноземец», а свои труды на ниве исторической науки объяснял «ревностью» к «пользе Отечества» [27, с. 104]. Идея «пользы Отечества» является краеугольным камнем в словах и рассуждениях первого русского профессионального ученого-юриста профессора юриспруденции Московского университета С. Е. Десницкого [28, с. 368-456]. Н. И. Новиков полагал, что «всякий человек, почитая себя средством, долженствует своему Отечеству и каждый своему сочеловеку служить и быть полезен» [29, с. 252]. «Соделываются граждане Богу угодные, Отечеству полезные», – утверждал профессор Московского университета Д. С. Аничков [30, с. 114]. Историк, писатель и публицист князь М. М. Щербатов на страницах написанного им первого в истории России романа-утопии «Путешествие в землю Офирскую г-на С… шведского дворянина» постоянно апеллирует к «Отечеству» и к идее «пользы Отечества», уже восторжествовавшей в придуманной им «Офирской земле» [31, с. 179-346]. На «правилах благоразумия, имея в виду единую пользу Отечества», призывал устраивать «юное сердце», насаждать «науки» и создавать «благие нравы» драматург и издатель П. А. Плавильщиков [32, с. 919].

В свою очередь, продолжая древнюю церковную традицию, святитель Тихон Задонский в одной из глав книги «Об истинном христианстве» создает своеобразное поучение «благочестивым монархам», в котором есть такие слова об Отечестве, как общенародной ценности: «Великие и малые, сановитые и простые – равно Отечества сыны, равно Отечество составляют, равного отеческого о себе промысла от монарха требуют и в покойном Отечества лоне согреваться и питаться хотят. Однако же считающиеся более низкими большую приносят пользу. Что город без деревни может? Откуда хлеб и прочее, к содержанию жития нужное? Деревня приносит все в город, поселянин питает гражданина, и земледелец господина. Запустеет город без деревни, и господин оскудеет без владельца. Полководец без солдат, как тело или голова без рук и ног. Как равно Отечество все составляют и пользу приносят, так равно и монарх благочестивый, как глава о своих членах, обо всех промышлять отечески обязуется, и как великого гордого смирять, так и малого насилуемого защищать и избавлять… Благочестивых государей должность о тишине и благополучии Отечества своего промышлять» [33, с. 360-361].

Интересно, что вполне в русле традиционного православного миропонимания наряду с рационалистической формулой «польза Отечеству» в трудах русских мыслителей и в официальных государственных документах появляется иная, гораздо более чувственная формулировка – «любовь к Отечеству». Так, императрица Екатерина II в «Наказе» Уложенной комиссии писала, что «всякого честного человека в обществе желание есть, или будет, видеть все Отечество свое на самой вышней степени благополучия, славы, блаженства и спокойствия» [34, с. 550], и далее в тексте «Наказа» красной нитью проходит идея «любви к своему Отечеству», как одного из важнейших средств достижения той самой «высшей степени благополучия, славы, блаженства и спокойствия» (ст. 81, 352, 364, 374 и др.). М. М. Щербатов, который открыто порицал распущенность нравов в России во время правления Екатерины II, утверждал, что в российском высшем обществе «несть любви к Отечеству, ибо почти все служат более для пользы своей, нежели для пользы Отечества» и «любовь к Отечеству убавилась, а самство и желание награждений возросло» [35, с. 681, 716]. О «сыновьях Российских», «пламеневших любовью» «к Отечеству своему» восторженно повествует профессор Московского университета А. А. Прокопович-Антонский [36, с. 401]. С младенчества призывал сеять в гражданах «семена честности, правды, благодарности и любви к Отечеству» другой профессор Московского университета, физик П. И. Страхов [37, с. 393]. «Любовь к Отечеству, проистекающую из чистейших источников» называл Н. И. Новиков главной побудительной причиной своих занятий журналистикой [38, с. 259]. Писатель и общественный деятель А. Ф. Бестужев, рассуждая о главных целях воспитания, утверждал, что «истинное воспитание состоит в соединении… наук с истинным просвещением, в направлении молодых людей к общему предмету любви Отечества» [39, с. 527]. Наконец, именно «любовью к Отечеству» объяснял император Павел I утверждение в 1797 г. нового «Акта о престолонаследии», в соответствии с которым отменялся петровский Устав о престолонаследии 1722 г.: теперь императорская власть передавалась по наследству от отца к старшему сыну, а в случае его отсутствия – следующему по старшинству брату императора (этот закон действовал в Российской империи до 1917 года): «…Общим нашим добровольным и взаимным согласием, по зрелом рассуждении и с спокойным духом постановили сей Акт наш общий, которым по любви к Отечеству избираем наследником, по праву естественному, после смерти моей, Павла, сына нашего большего, Александра, а по нем все его мужеское поколение…» [40, с. 588].

* * *

Как можно было заметить, исторически в русском национальном сознании возникло очень своеобразное толкование основополагающих духовно-политических идеалов. Давно, например, было замечено, что еще в памятниках древнерусской литературы говорилось, прежде всего, о «Русской земле» и крайне редко о русском народе. А это означало, что еще в древнейшие времена главной составляющей духовно-политических ценностей была идея Земли, позднее – идея Отечества. В более поздние времена, когда наступала трудная година, именно необходимость защиты своей Земли и своего Отечества всегда становилась для русского народа толчком к пробуждению национального самосознания, ибо сохранение единого Отечества означало и сохранение самого народа. Поэтому, когда в России искали земное применение Высшему, Божественному смыслу бытия, то идеи Земли, Отечества оказывались на первом плане. Единое для многих народов Отечество – это земное воплощение Высшего Единства.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, 1959 (http://www.proto-slavic.ru/dic-pokorny/rusl-o.htm (дата обращения 31.07.2021 г.).
2. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 13. (Опас – Отработыватеся). М., 1987.
3. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 14. (Отрава – Персоня). М., 1988.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. Т. 2. М. 1994.
5. Прп. Нил Сорский. Предание ученикам своим о жительстве скитском. СПб., 1852.
6. Поучение Даниила, митрополита всея Руси // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000.
7. Святитель Тихон Задонский. Об истинном христианстве. Кн. 2 // Святитель Тихон Задонский. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 4. М., 2008.
8. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950.
9. Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. Т. 7. СПб., 2005.
10. Послание о Мономаховых дарах // Великий князь Владимир Мономах / Изд. подг. А. Ю. Карпов. М., 2006.
11. ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. Книга степенная царского родословия. М., 1908.
12. ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. Книга степенная царского родословия. М., 1913.
13. Чин поставления на царство царя и великого князя Федора Алексеевича и фрагменты Чина поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича // Самодержавное царство первых Романовых / Сост., предисл., комм. Г. В. Талиной. Под ред. С. В. Перевезенцева. М., 2005.
14. Сказание о Борисе и Глебе // БЛДР. Т. 1. СПб., 1997.
15. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. текста Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыкова. М., 1981.
16. Курбский А. М. История великого князя Московского // БЛДР. Т. 11. СПб., 2006.
17. Грамота воеводы князя Пожарского с товарищами и всех ратных людей из Ярославля к вычегодцам (7 апреля 1612 г.) // ААЭ. Т. 2. СПб., 1836. № 203.
18. Сказание о Довмонте // БЛДР. Т. 6. СПб., 1999.
19. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991.
20. Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. 9. Вып. 1. М.; Л. 1950.
21. Указ именной «О нечинении доносов, о подметных письмах и о сожигании оных при свидетелях на месте» от 25 Января 1715 г. // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. 5. СПб., 1830.
22. Манифест «О лишении старшего сына Алексея прав наследования престола Всероссийского и о назначении наследником малолетнего своего сына Петра» от 3 Февраля 1718 г. // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. 5. СПб., 1830.
23. Табель о рангах // Российское законодательство X–XX вв. Т. 4. М., 1986.
24. Прошение сенаторов царю Петру I о принятии им титула «Отца Отечествия, Императора Всероссийского, Петра Великого». 22 октября 1721 г. // Российское законодательство X–XX вв. Т. 4. М., 1986.
25. Нартов А. К. Достопамятные повествования и речи Петра Великого // Рассказы Нартова о Петре Великом. М., 1891.
26. Феофан Прокопович. Правда воли монаршей // Хранители России. Антология. Т. 2. В поисках нового… консерватизма / Под ред. А. А. Ширинянца, С. В. Перевезенцева. М., 2015.
27. Татищев В. Н. История Российская. В 7 т. Т. 1. М., 2016.
28. Десницкий С. Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции; Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи // Хранители России. / Под ред. А. А. Ширинянца, С. В. Перевезенцева. М., 2015.
29. Новиков Н. И. О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру // Общественная мысль России XVIII века / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Т. В. Артемьева: в 2 т. Т. 2. М., 2010.
30. Аничков Д. С. Слово о превратных понятиях человеческих происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства // Общественная мысль России XVIII века / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Т. В. Артемьева: в 2 т. Т. 1. М., 2010.
31. Щербатов М. М. Избранные труды / Сост., автор вступ. ст. и коммент. С. Г. Калинина. М., 2010.
32. Плавильщиков П. А. Нечто о врожденном свойстве душ российских // Хранители России. Антология. Т. 2. В поисках нового… консерватизма / Под ред. А. А. Ширинянца, С. В. Перевезенцева. М., 2015.
33. Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве // Хранители России. Антология. Т. 2. В поисках нового… консерватизма / Под ред. А. А. Ширинянца, С. В. Перевезенцева. М., 2015.
34. Наказ императрицы Екатерины, данный Комиссии о составлении проекта нового Уложения // Хранители России. Антология. Т. 2. В поисках нового… консерватизма / Под ред. А. А. Ширинянца, С. В. Перевезенцева. М., 2015.
35. Щербатов М. М. О повреждении нравов в России // Хранители России. Антология. Т. 2. В поисках нового… консерватизма / Под ред. А. А. Ширинянца, С. В. Перевезенцева. М., 2015.
36. Прокопович-Антонский А. А. Слово о начале и успехах наук, и в особенности естественной истории // Общественная мысль России XVIII века / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Т. В. Артемьева: в 2 т. Т. 1. М., 2010.
37. Страхов П. И. Слово о влиянии наук в общее и каждого человека благоденствие // Общественная мысль России XVIII века / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Т. В. Артемьева: в 2 т. Т. 1. М., 2010.
38. Новиков Н. И. [«Нравоучение как практическое наставление»] // Общественная мысль России XVIII века / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Т. В. Артемьева: в 2 т. Т. 2. М., 2010.
39. Бестужев А. Ф. О воспитании // Общественная мысль России XVIII века / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Т. В. Артемьева: в 2 т. Т. 2. М., 2010.
40. Акт, высочайше утвержденный в день священной коронации Е. И. В. и положенный для хранения на престол Успенского собора. 5 апреля 1797 г. // ПСЗРИ. Собрание первое. Т. 24. СПб., 1830.
41. Шафиров П. П. Разсуждение, о причинах Свейской войны. СПб., 1717.
42. Ломоносов М. В. Слово похвальное блаженныя памяти Государю Императору Петру Великому, говоренное Апреля 26 дня 1755 года; Слово похвальное Ея Величеству Государыне Императрице Елисавете Петровне, Самодержице Всероссийской, говоренное Ноября 26 дня 1749 года // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 8: Поэзия, ораторская проза, надписи. 1732–1764. М.; Л., 1959.
43. Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных в российском языке // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 7: Труды по филологии. 1739–1758 гг. М.; Л., 1952.
44. Ломоносов М. В. [О сохранении и размножении российского народа] // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. М.; Л., 1952.
45. [Арсений Мацеевич, митр.] Доношение Святейшему Правительствующему Синоду Ростовского митрополита Арсения от 6 марта 1763 года // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. Разд. V. Смесь.
46. Татищев В. Н. Избранные произведения. Л., 1979.
47. Десницкий С. Е. Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. М., 1952.
48. Третьяков И. А. Рассуждение о причинах изобилия и медлительного обогащения государства как у древних, так и у нынешних народов // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. М., 1952.
49. Поленов А. Я. О крепостном состоянии крестьян в России // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 2. М., 1952.
50. Поповский Н. Н. Опыт о человеке господина Попа. М., 1787.
51. Радищев А. Н. Избранные сочинения. М., 1949.
52. Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости // Хранители России. Антология. Т. 3. Рождение русского консерватизма. 1800–1850 гг. / Под ред. А. Ю. Минакова, С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.
53. Архимандрит Фотий (Спасский). Послания Александру I // Хранители России. Антология. Т. 3. Рождение русского консерватизма. 1800–1850 гг. / Под ред. А. Ю. Минакова, С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.
54. Записки Николая I // Хранители России. Антология. Т. 4. В поисках русского пути. 1800–1850 гг. / Под ред. С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.
55. Муравьев Н. М. Конституция // Дружинин Н. М. Декабрист Никита Муравьев. М., 1933.
56. Пестель П. И. Русская правда // Восстание декабристов. Документы. Т. VII: «Русская Правда» П. И. Пестеля и сочинения, ей предшествующие / Под ред. М.В. Нечкиной, к печати подг. А.А. Покровский. М., 1958.
57. Пнин И. П. Сочинения / Под ред. И. К. Луппола. М., 1934.
58. Внешняя политика России XIX и начала XX в. М., 1962. Серия 1. Т. VI.
59. ПСЗРИ. Собрание первое. Т. 32. СПб., 1830.
60. 1812–1814 гг.: Реляции. Письма. Дневники / Сост. Ф. А. Петров и др. М., 1992.
61. 6Фельдман Д. М. Опыт анализа публицистического дискурса: «партизаны» в «отечественных» и прочих войнах // Вестник РГГУ. Серия: Филологические науки. Журналистика. Литературная критика. 2013. № 12 (113).
62. Краснокутский А. Г. Разговор войскового атамана графа Платова с донским генерал-лейтенантом Иловайским 5-м и генерал-майором Карповым // Русский вестник. М., 1813. № 9.
63. Глинка Ф. Н. Рассуждение о необходимости иметь Историю отечественной войны 1812 года // Русский вестник. 1815. № 4.
64. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 320–339.
65. Белинский В. Г. Сочинения в 3 т. Т. 1. М., 1948.
66. Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. Т. 3. М., 1947.
67. Непомнящий В. С. Собрание трудов: в 5 т. Т. 5. М., 2019.
68. Пушкин А. С. Сочинения и письма: в 8 т. Т. 2. СПб., 1903.
69. Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах //

Хранители России. Антология. Т. 4. В поисках русского пути. 1800–1850 гг. / Под ред. С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.

70. Хомяков А. С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1 М., 1900.

71. Ильин И. А. Мы были правы // Наши задачи. Статьи 1948–1954. Т. 1. Париж, 1956.

72. Глинка С. Н. Мысли про себя // Хранители России. Антология. Т. 3. Рождение русского консерватизма. 1800–1850 гг. / Под ред. А. Ю. Минакова, С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.

73. Соловьев В. С. Статьи из энциклопедического словаря: Патриотизм // Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 10. СПб., 1914.

74. Жуковский В. А. Мысли и замечания // Хранители России. Антология. Т. 3. Рождение русского консерватизма. 1800–1850 гг. / Под ред. А. Ю. Минакова, С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.

75. Розанов В. В. Собрание сочинений. Последние листья / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2000.

76. Сыромятников С. Н. [Сигма] Опыты русской мысли. СПб., 1901.

77. Письма Победоносцева к Александру III / Предисл. М. Н. Покровского. Т. I. М., 1925.

78. Бурачек С. О. Правда Вселенской Церкви. Часть II. Европейская идея – европеизм // Маяк современного просвещения и образованности. Труды ученых и литераторов, русских и иностранных. Ч. XXIV. СПб., 1841.

79. Аксаков К. С. О русской истории / Полное собрание сочинений К. С. Аксакова. Т. 1. М., 1889.

80. 80. Филарет, митрополит Московский, свт. Творения: слова и речи: В 5 Т.: Т.4. 1836–1848. М., 2007.

81. Филарет, митрополит Московский, свт. Христианское учение о царской власти и об обязанностях верноподданных // Хранители России. Антология. Т. 4. В поисках русского пути. 1800–1850 гг. / Под ред. С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.

82. Иннокентий, Митрополит Московский, свт. Указание пути в Царствие Небесное // Хранители России. Антология. Т. 4. В поисках русского пути. 1800–1850 гг. / Под ред. С. В. Перевезенцева, А. А. Ширинянца. М., 2016.

83. Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции / Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 4. Париж, 1990.

84. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество / Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.

85. Россия в Великой войне 1914–1918 годов. Образы и тексты / Под ред. А. К. Сорокина и А. Ю. Шутова. Авт-сост. К. М. Андерсон, Б. С. Котов, С. В. Перевезенцев, А. В. Репников, А. А. Ширинянц. М., 2014.

86. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 26. М., 1969.

87. Декрет СНК РСФСР от 21 февраля 1918 года «Социалистическое отечество в опасности!» // Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957.

88. Брусилов А. А. Мои воспоминания / Сост. В. А. Авдеев, С. Г. Нелипович. М., 2004.

89. Голлербах Э. Ф. В. В. Розанов: жизнь и творчество. Пб., 1922.

90. Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990.

91. Бердяев Н. А. О любви к России // Нива. 1917. 14 Февраля.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ЗАГРАНИЦЕЙ: ПРИСУТСТВИЕ В СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ (1918-1968 гг.)

© 2022 г.

Маковецкий Аркадий Валентинович, протоиерей
доктор церковной истории, кандидат философских наук, доцент кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена деятельности Русской Православной Церкви Заграницей в Святой Земле в первой половине XX века. Проводится подробный анализ деятельности приходов и монастырей, состоящих в юрисдикции Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. Отмечается, что Русская Православная Церковь Заграницей успешно осуществляла в Святой Земле богослужебную и миссионерскую деятельность: Русская Духовная Миссия сохраняла переданные ей святыни, содействовала паломникам (в основном русским эмигрантам) и вела катехизаторскую работу среди местного арабского населения.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь Заграницей, Русская Духовная Миссия в Святой Земле, богослужебная и миссионерская деятельность в Святой Земле.*

RUSSIAN ORTHODOX CHURCH ABROAD: PRESENCE IN THE HOLY LAND (1918-1968)

The article is devoted to the activities of the Russian Orthodox Church Outside of Russia in the Holy Land in the first half of the 20th century. A detailed analysis of the activities of parishes and monasteries belonging to the jurisdiction of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia is being carried out. It is noted that the Russian Orthodox Church Outside of Russia successfully carried out liturgical and missionary activities in the Holy Land: the Russian Spiritual Mission preserved the shrines transferred to it, assisted pilgrims (mainly Russian emigrants) and conducted catechist work among the local Arab population.

Key words: *Russian Orthodox Church Outside of Russia, Russian Spiritual Mission in the Holy Land, liturgical and missionary activities in the Holy Land.*

Тема работы обусловлена совпадением в этом году двух знаменательных дат в истории Русской Православной Церкви: 15-летия подписания Акта о каноническом общении между Русской Православной Церковью Заграницей (далее РПЦЗ) и Русской Православной Церковью Московского патриархата 17 мая 2007 года и 175-летием присутствия Русской Православной Церкви в Святой Земле.

Несмотря на прошедшие со дня объединения, 15 лет деятельность приходов и монастырей РПЦЗ в Святой Земле остается мало изученной российскими исследователями. Одной из причин этого является малодоступность архивных материалов, находящихся в других государствах или в зарубежных церковных архивах. Одновременно мало изученным остается массив материалов, хранящихся в Сергиевском подвории Императорского Палестинского Православного Общества (далее ИППО) в Иерусалиме.

Благоволением Благочестивейшего Императора Александра II по соглашению с Портой османской, благословением Святейшего Синода, в 1857 году учреждена в Иерусалиме Русская Духовная Миссия – для духовного

кормления русских паломников, для всестороннего попечения о их нуждах, а равно и для благотворительно-просветительской деятельности среди местного арабского населения Палестины и Сирии [1, с. 414].

Задолго до начала революционных событий в России в 1917 году, Первая мировая война 1914 года разрушила жизнь Миссии и ее обитателей. Архимандрит Леонид II (Сенцов) [1, с. 418], весь состав Миссии и старшие сестры обителей были высланы из Палестины. Храмы закрыты, помещения Миссии, монастырей и паломнических приютов заняты турецкими солдатами. Горькую нужду, страшные обиды и притеснения терпели оставшиеся в Святом Граде, изгнанные из своих обителей, русские сестры и паломники.

Только в 1919 году, после занятия Палестины англичанами, возвратились в Иерусалим из Александрии монашествующие. Открылись запечатанные храмы Миссии и возобновилось в них богослужение.

Место скончавшегося в Москве архимандрита Леонида (Сенцова), занимает старший член Миссии архимандрит Мелетий, а затем архимандриты Киприан, Иероним и иеромонах Афанасий (Петров) [1, с. 418].

Несмотря на возвращение в свои намоленные храмы, Миссия все равно оставалась в тяжелых условиях. Не стало в привычном дореволюционном понимании православной России, умервщлены Помазанник Божий – царь страстотерпец Николай II и его семья. Открылось неслыханное гонение на веру и на Церковь православную в Отечестве. Миссия мгновенно лишается всякой помощи и поддержки, в то время как все в ней и вокруг ее находилось в разрушении, запустении и крайне нужде.

Но Промысел Божий хранил русское достояние в Святой Земле. Лишь только образовалось в 1920 году в Константинополе, Высшее Церковное Управление во главе с Митрополитом Антонием (Храповицким) [2, с. 15], Миссия становится в полное послушание и подчинение законной Церковной Власти в Зарубежье, которая направляет в Палестину, для устроения нового положения Миссии, Высокопреосвященнейшего Анастасия (Грибановского), архиепископа Кишиневского и Хотинского [3, с. 65].

С помощью Божией все устроил, все исправил, все исцелил архиепископ Анастасий. Он, прежде всего, добивается признания английским правительством Палестины юридических прав Миссии, он восстанавливает ее деятельность, восстанавливает правильную иноческую жизнь в ее обителях. Он, Владыка Анастасий, находит из огромного количества прибывших из России эмигрантов, людей способных понести тяжкое бремя управления, как миссией, так и монастырями. При нем, его благословением и заботой, возникли новые обители, основана Вифанская школа, приобретен земельный участок у самой священной реки Иордана. Покинув Палестину, чтобы воспринять из рук Блаженнейшего Митрополита Антония (Храповицкого) [3, с. 75] управление Русской зарубежной Церковью, Владыка Митрополит Анастасий, непрестанно печется о всех ее нуждах и потребностях.

Под руководством Митрополита Анастасия, около 18 лет управляет Миссией архимандрит Антоний (Синькевич) [3, с. 75]. В трудный и ответственный момент умножившихся соблазнов и посяганий на Миссию советского правительства, архимандрит Антоний показал себя на высоте церковного сознания, хранения истины и ревности о Правде Божией. Пришлось ему пережить и испытать тяжкое испытание войны 1948 года в Израиле, вынужденный уход из своей резиденции. Наступает новая эпоха жизни Миссии…

Война 1948 года лишила Миссию тех имуществ, из которых одни драгоценны как святыни – Троицкий собор, Горнее, Кармил, Яффа, Магдала, а другие являлись источниками материальных средств. Король Иордании Абдалла принял под свое покровительство изгнанников – Начальника и братию Миссии приютившихся в сохраненных Господом обителях. Своей напряженной работой – воззваниями, призывами помочь Миссии и ее обителям, лишившихся всех средств, архимандриту Антонию удалось вызвать поток пожертвований от русских эмигрантов, главным образом из Америки. Труды архимандрита Антония Господь увенчал благодатию архиерейства.

С 1951 года Начальником Миссии состоит архимандрит Димитрий (Биакай) [3, с. 178]. Совершенно новые условия жизни Миссии, при новых законах Иорданского Королевства, потребовали особенных забот и усилий для защиты ее интересов, укрепления ее юридического статуса.

Материальную помощь для своего существования Миссия получала от Архиерейского Синода РПЦЗ и от образовавшегося в 1956 году в Париже «Комитета помощи православным учреждениям на Святой Земле», от Преосвященных Архиереев, от Фонда святого и праведного Иоанна Кронштадтского и от частных благодетелей [1, с. 422].

С 1952 года трудами Преосвященнейшего Мефодия, епископа Кампанского (Константинопольского экзархата в Западной Европе), возобновляются паломничества русских людей в Святую Землю. Эти паломничества в 1963 и 1964 г.г. достигли цифры 60 человек.

В 1958 году Миссия отпраздновала свой 100-летний Юбилей. Архиерейский Синод РПЦЗ делегировал на торжества Высокопреосвященнейшего Александра (Ловчего), архиепископа Берлинского и Германского [3, с. 55].

На святом Елеоне архиерейским служением совершилось поминовение Державных Основателей и Покровителей Миссии, Благочестивейших Императоров Всероссийских: Николая I, Александра II, Александра III и Царя Мученика Николая II. Также были молитвенно помянуты иерархи, благословившие Миссию и все послужившие в ней во главе с Архимандритом Антонином (Капусткиным).

В самый день праздника на торжественном молебне присутствовал губернатор Иерусалима, представители церквей, государственные и общественные деятели, консульский корпус во Святом граде и множество молящихся.

Его Величество, Король Иордании, Гусейн I, принял в аудиенции 18/16 Архиепископа Александра и Архимандрита Димитрия и подтвердил данное его царственным дедом, покойным королем Абдаллой , высокое покровительство Миссии, милостивно пожелав ей дельнейшего процветания [1, с. 423].

Состав Миссии по состоянию на 1 января 1965 года:

Начальник Миссии Архимандрит Димитрий (Биакай), пребывает в Елеонском монастыре. И.д. Помощника Начальника Миссии Иеромонах Герасим (Романов). Эконом Миссии Игумен Игнатий (Ракша). Братия Миссии: Архимандриты Серафим (Седов) и Аристоклий (Громыко). Иеромонахи: Стефан (Щус) и Мефодий (Попович). Иеродиаконы: Христофор(Пронин) и Иаков (Варлан). Схимонах Савва (Копытин). Монах Георгий (Крылосов). Рясофорные иноки: Владимир (Линдеман) и Василий (Ковшов). Послушники Николай (Степанов), Тимофей (Володченко) и Василий [1, с. 423].

Перечисляя обители Миссии, в первую очередь нужно назвать Елеонский женский монастырь. По состоянию на 1968 год в обители подвизалось монахинь – 53, инокинь – 36, послушниц – 15, всего – 104 человека [1, с. 424].

Русский женский монастырь обязан своим появлением архимандриту Антонину (Капусткину), купившему в числе многих других и этот участок, на вершине горы в 1870 году. Во время первой Мировой войны молодая обитель переживала тяжелые испытания: Иерусалим был объявлен на военном положении, было опасно выходить из монастыря, цены на продукты повысились. По распоряжению начальства церковная утварь была спрятана, сняты и спрятаны ризы с икон, потому, что повсюду на русских участках стояли турецкие войска. Службы в храме прекратились за неимением священнослужителя, потому, что духовенство всех вероисповеданий было выслано из Палестины, кроме греческих монахов – турецких подданных. Мастерская и трапезная закрылись; монастырская жизнь замерла.

Наконец монастырский храм был запечатан; старшие 10 монахинь отправлены в Александрию, куда было выслано и русское духовенство Миссии. Остальные сестры мужественно пребывали на Елеоне, поддерживаемые Иерусалимским патриархом Дамианом, снабжавших их мукой и хлебом, и разрешившим им молиться и причащаться в греческом храме на Малой Галилее.

Когда Италия вступил в войну, елеонским сестрам помогал американский консул, разрешено было им молиться у Святого Гроба Господня. Только с 1918 года с приходом в Иерусалим английских войск положение сестер монастыря улучшилось: новое правительство давало сестрам работу на постройке Иерихонской дороги.

В 1924 году Елеонская обитель по ходатайству Блаженнейшего Митрополита Антония (Храповицкого), с благословения Патриарха Дамиана, стала именоваться монастырем [1, с. 430].

Следующей известной обителью РПЦЗ является Вифанская Община Воскресения Христова.

Вблизи Всесвятой Гробницы Богоматери, в Гефсиманском саду, стоит русская церковь во имя святой Марии Магдалины. Она построена Императором Александром III в 1888 году в память матери его Императрицы Марии Александровны [1, с. 446]. Церковь-образец русской архитектуры, московского стиля, о семи куполах луковицами. Внутри иконостас изящной работы из белого мрамора, с орнаментом темной бронзы и такими же вратами, иконы в нем кисти художника Верещагина; пол из дорогого разноцветного мрамора [1, с. 446].

В 1920 году после долгого пути из Алапаевска через Дальний Восток под нижними сводами этого храма, называемого среди русских «Царским», нашла упокоение Великая Княгиня Елизавета Феодоровна – родная сестра последней русской императрицы – со своей преданной келейницей, монахиней Варварой. Великая Княгиня присуствовала здесь при освящении храма со своим супругом Великим Князем Сергеем Александровичем, основателем Палестинского Общества. Непостижимыми путями Промысла Божия, Великая Княгиня Елизавета вернулась сюда в своих мученических останках на вечное упокоение.

В нижней части сада, недалеко от ворот, одновременно с постройкой храма поставлен домик в два этажа «в память Великого Князя Константина Николаевича и внучки его Великой Княгини Александры Георгиевны», как гласит надпись над входом, где сейчас игуменская [1, с. 446]. Рядом с ним, у ограды показывают место, освященное новозаветным преданием: Матерь Божия после Своего Успения, сбросила здесь неутешному апостолу Фоме, не заставшему Ея погребения, Свой пояс и благословила всех апостолов.

Вокруг церкви в Гефсиманском саду приютилась небольшая женская обитель. Основала ее в 1934 году по благословению Первоиерарха РПЦЗ митрополита Анастасия (Грибановского), принявшая православие шотландка, Варвара Робинсон, в монашестве Игумения Мария.

В 1932 году две англичанки: Варвара-Стэлла Робинсон и Аликс Спрот делаются ревностными последовательницами Православия и принимают православие и монашество. Первая из них, получившая при постриге имя святой Марии, подобно своей святой, у ног Спасителя познавшей истину, познает полноту Православия у ног Святителя Христовой Церкви (митрополита Анастасия). Другая, принимая имя святой Марфы в подвигах монашества, приносит себя всецело служению меньшей братии и детям. Обе они своими средствами и трудами способствуют Русской Миссии создать новую общину в Вифании, и при ней просветительную школу для арабских девочек [1, с. 452]. Мать Мария назначается Архиерейским Синодом РПЦЗ настоятельницей этой общины и посвящается в игумении. Поселяется она с частью сестер своих в русской части Гефсиманского сада у храма святой Марии Магдалины. Монахиня Марфа пребывает в Вифании.

В 1937 году при монастыре открылась школа с интернатом для православных девочек. Эта была на тот момент единственная школа в Израиле, в которой занимаются не только образованием девочек, но и воспитанием их в православии. Программа в ней общая для местных школ плюс Священная История, катехизис, История Церкви; число учащихся колеблется от 60 до 90 человек. Цель школы, главным образом миссионерская: дать православным арабам понимание Правосалвия [1, с. 454].

В старших классах кроме арабского и английского языков, обязательных в стране, дети изучают русский. Обучаются они и церковному пению и поют литургию, которая совершается у них в маленькой домовой церкви по пятницам духовенством Русской Миссии.

Нельзя умолчать, что дело просвещения и помощи ближним, которое осуществляется монашеской общиной, вдохновляется образом убиенной Великой Княгини Елизаветы Феодоровны. Память ее в Вифании была устроена бесплатная амбулатория для окрестных жителей.

Следующей святыней, находящейся в распоряжении Русской Духовной Миссии нужно назвать храм святых Праотец у Дуба Мамврийского приблизительно в сорока километрах к югу от Иерусалима. Здесь, среди волнистых вершин Иудейских гор находится место, где когда-то была дубрава Мамре. Под сенью ее жил Авраам в шатрах своих в те дни, когда Содом и Гоморра подверглись страшной казни.

Знаменитый великий труженик Русской Духовной Миссии, архимандрит Антонин (Капусткин), обратил внимание на этот участок земли, почитаемый всеми палестинскими жителями и принадлежащий хевронскому жителю Ибрагиму Шалуди, и купил его за три тысячи франков 1 ноября 1868 года. Таким образом, одна из важнейших палестинских святынь оказалась в руках русских [1, с. 464].

В 1904 году начальником Русской Духовной Миссии архимандритом Леонидом (Кавелиным) был поставлен вопрос о постройке храма, которая была начата в 1906 году, но прервана Первой Мировой войной и закончилась лишь в 1925 году. Храм освящен патриархом Иерусалимским Дамианом во имя святых Праотец, а пределы – правый во имя Пресвятыя Троицы, а левый во имя Святителя Николая [1, с. 466].

На участке живут несколько монахов, охраняя святое место и совершая службы в храме. На третий день праздника Пятидесятицы у подножия священного дуба совершается торжественное богослужение начальником Русской Духовной Миссии в честь Пресвятыя Троицы, благоволившей некогда явить Себя в образе Странников на этом месте [1, с. 466].

Еще одним уникальным святым местом, находившимся в ведении Русской Духовной Миссии РПЦЗ нужно назвать Фаранскую Лавру Преподобного Харитона.

Это первая Лавра в Святой Земле. Основателем ее был в начале IV века преподобный Харитон Исповедник.

В 1903 году останки Фаранской Лавры были приобретены в собственность иеросхимонахом Пантелеимоном, настоятелем Афонской Русской обители Воздвижения Честнаго Креста.

Афонские русские иноки восстановили и отстроили лавру. Однако после Великой Отечественной войны 1941-1945 г.г. обитель подверглась пожару. Теперь это место принадлежит Русской Духовной Миссии и имеет наблюдающего иеромонаха [1, с. 469].

Начальник Миссии посещает обитель в день памяти Преподобного Харитона 28 сентября для совершения богослужения; наблюдающий иеромонах бывает по несколько дней раз в месяц.

Последним значительным духовно-историческим объектом, находящимся в ведении Русской Духовной Миссии РПЦЗ в Святой Земле, несомненно, являются «Русские раскопки».

Старинная стена и Судные врата в ней обнаружились неожиданно в прошлом столетии при покупке Русским Правительством участка у абиссинцев, вблизи Храма Святого Гроба. Этот участок предполагалось использовать для постройки здания русского консульства, но при расчистке места архитектор наткнулся на остатки массивной стены, камни которой с их характерной обтеской свидетельствовали об ее эпохе. Постройка была приостановлена; начались раскопки под руководством тогдашнего Начальника Русской Духовной Миссии, архимандрита Антонина (Капусткина). Научными изысканиями было окончательно установлено, что найденная стена являлась внешней городской стеной во времена Спасителя. Она уцелела на высоту 2-2,5 метров. Между двумя пилястрами ее обнаружен порог, потертый, лоснящийся от шагов, с ясными следами выбоин для засова и петель бывших здесь ворот. В ту и в другую стороны от порога идут неровные плиты древней мостовой. Так как эти ворота – ближайшие к Голгофе, то не остается сомнений, что это Судные врата древности и что Божественный Крестоносец переступил этот порог [1, с. 473].

Открытия эти были признаны учеными всего мира. Русское консульство решено было строить в другом месте, а над этим священным местом – последним этапом Крестного пути – был воздвигнут храм.

К священному Порогу русское духовенство исходит в Великий Четверг из Гефсиманского храма вечером, после утрени и чтения 12-ти Евангелий, со свечами и пением, сопуствуемое русским населением Святого Града, и там завершается Страстная служба в этот день, когда Церковь воспоминает мироспасительное страдание своего Главы, на том самом месте, где Он восходил на Голгофу под тяжестью Креста. Храм «Раскопок» принадлежит Православному Палестинскому Обществу и обслуживается духовенством Миссии.

Проведенный анализ деятельности приходов и монастырей в Святой Земле, состоящих в юрисдикции Архиерейского Синода РПЦЗ, позволяет сделать несколько выводов:

1. После трагических событий в России, вызванных последствиями революции 1917 года большая часть зарубежных храмов и обителей оказалась в непосредственном распоряжении возникшего в 1920 году в Константинополе Высшего Церковного Управления, впоследствии трансформировавшегося в Архиерейский Синод РПЦЗ.

2. Русская Православная Церковь Московского Патриархата, подвергшаяся в России гонениям и истреблению, смогла полноценно осуществлять свою деятельность в Святой Земле только после 1945 года, после визит в Иерусалим Святейшего патриарха Алексия I (Симанского).
3. В рассматриваемый период РПЦЗ успешно осуществляла в Святой Земле богослужебную и миссионерскую деятельность: Русская Духовная Миссия сохраняла переданные ей святыни, содействовала паломникам (в основном русским эмигрантам) и вела катехизаторскую работу среди местного (арабского) населения.
4 Дальнейшее изучение истории приходов и монастырей РПЦЗ в Святой Земле остается важно и актуальной задачей современных светских и церковных историков.
5. Для успешного изучения следующего периода деятельности РПЦЗ в Святой Земле (1968-2022 гг.), необходимо обращение к следующим архивам:

   – Архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (Архив СТС);

   – Синодальный Архив Русской Православной Церкви Заграницей в Нью-Йорке (СА);

   – Документы специальной коллекции M0964, принадлежащей Сатнфордскому частному университету, расположенному близ города Пало-Альто, 60 км южнее Сан-Франциско (Калифорния);

   – Архив Германской епархии РПЦЗ;

   – Архив Отела Внешних Церковных Связей Московского патриархата (ОВЦС МП).
6. Следует обратить внимание на публикации в периодических изданиях Архиерейского Синода РПЦЗ: Православная Русь и Церковная Жизнь за рассматриваемый период.
7. После подписания 17 мая 2007 года Акта о каноническом общении между РПЦЗ и Русской Православной Церковью Московского Патриархата открылось широкое поле совместной научно-исследовательской деятельности для изучения истории присутствия Русской Православной Церкви в Святой Земле.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Русская Православная Церковь Заграницей. 1918-1968 / Под ред. Гр. А.А. Соллогубъ. – Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. 1968.
2. Аркадий Маковецкий, протоиерей. Белая Церковь вдали от атеистического террора История Русской Православной Зарубежной Церки. – СПб.,.2009.
3. Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе 1920-1995. Библиографический справочник. М. – Париж, 2007.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ БОРЬБА: БОГОСЛОВИЕ, КУЛЬТУРА, КАЙРОС

© 2022 г.

Тимощук Алексей Станиславович

доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимирского юридического института ФСИН России

© 2022 г.

Гофман Александр Анатольевич

доцент кафедры боевой и тактико-специальной подготовки Владимирского юридического института ФСИН России

Патриарх Кирилл принял позицию государственных деятелей РФ, что является сложным решением в условиях наличия приходов РПЦ в Украине и западном мире. Он охарактеризовал происходящее как «метафизическая борьба», подразумевая оппонента России – коллективный Запад как «империю лжи». 3 марта 2022 года американские сенаторы праздновали победу: США удалось стравить две соседние страны и существенно ослабить Россию. Украинцы и русские зеркально похожи в своей неуступчивости. Конфликт между двумя странами продолжался больше десятилетия, однако политические элиты с двух сторон не меняли схемы описания проблемы, строили свою коммуникацию на стереотипах, не пытались посмотреть на ситуацию глазами партнера. Украина игнорировала минские соглашения по интеграции Донбасса, наращивала вооружение в линии соприкосновения. Неприятие Другого, отсутствие эмпатии, демонизация, идеология «чужой – враг» – таковы проблемы радикального конструктивизма, который используется в глобальном противостоянии еще со Второй мировой войны. В духовном кризисе гуманитарного права, разразившегося после 24.02.22, возрастает идеологическое значение православия с его аскетикой, исихазмом и синергией.

Ключевые слова: *железный занавес, санкции, патриотизм, устойчивое развитие, Русская Православная Церковь, исихазм, аскетика, нестяжатели, Нил Сорский.*

METAPHYSICAL STRUGGLE: THEOLOGY, CULTURE, KAIROS

On March 3, 2022, U.S. senators celebrated a victory: the U.S. has succeeded in pitting two neighboring countries against each other and significantly weakening Russia. The Ukrainians and Russians are mirror-like in their intransigence. The conflict between the two countries lasted more than a decade, but political elites on both sides did not change the scheme of describing the problem, built their communication on stereotypes, and did not try to look at the situation through the eyes of their partner. Ukraine ignored the Minsk agreements on the integration of Donbass and increased armament along the line of contact. The rejection of the Other, lack of empathy, demonization, and the ideology of "alien is enemy" – these are the problems of radical constructivism, which has been used in global confrontation since World War II.

Key words: I*ron Curtain, sanctions, patriotism, sustainable development, Russian Orthodox Church, Hesychasm, ascetics, Nestorianism, Neil Sorsky.*

Благодаря коллективному Западу на наших глазах происходит перековка российских политических элит, закалка патриотических сил и закрытие оппозиционных каналов. Арест счетов российского истеблишмента, изъятие их недвижимости, отчисление детей из Гарварда и Оксфорда и введение иных персональных санкций только консолидирует российское общество, доселе разобщенное на богатую прозападную элиту и бедную массу россиян. Обычные граждане только скажут спасибо коллективному Западу и предложат не ограничиваться Советом Федераций и Думой, а расширить свои санкции на губернаторов и местных депутатов. Спецоперация несет огромный антикоррупционный и патриотический смысл. Она обесценила антироссийское творчество множества либералов в стране, существовавших на западные деньги.

Спецоперация также сорвала маски с гуманитарного права. Жизнь человека ценится в зависимости от того, в каком он блоке. Если это гражданское население, которое погибло во время проведения Россией спецоперации по демилитаризации и денацификации в Украине, оно попадет в списки ОБСЕ, если это люди Донбасса, то нарушения их прав не будут замечены. Отдельные голоса честных журналистов вроде Патрика Ланкастера и Грэма Филипса тонут в потоке дискриминационного дискурса Запада.

Гуманитарное право – это лишь завеса для внедрения своей политики во враждебных странах. Если ты за Россию, как с Донбассом, то гуманитарное право не действует; однако если ты в регионе, где Россия защищает свои интересы, то гуманитарное право используется как инструмент давления, начинается истерия по поводу гибели гражданского населения и разрушения гражданской инфраструктуры. Когда В.А. Небензя, постпред России просит ООН отреагировать на размещение ударных вооружений нацбатов в жилых кварталах Украины, М. Гриффитс, верховный комиссар ООН по гуманитарным вопросам, отвечает, что не располагает информацией о подобных случаях.

Мы не должны забывать, что людей стало слишком много на Земле и социальный дарвинизм никуда не исчез. Конфликты будут только нарастать. Жизнь человека ценится в зависимости от капитализации его государства и международного блока. Переход от гуманитарного права к прайдовому будет только увеличиваться [4].

Санкции проявили сразу, кто есть кто. Мы долгое время обманывали друг друга с Западом, лицемерили, пытались вести многовекторную политику. Сейчас честно разругались и стало легко на душе. И сразу стало понятно, почему экономика СССР была все время мобилизационной, почему так важно иметь сильную армию и новейшее вооружение.

СССР постоянно был под санкциями, т.к. Запад не мог допустить альтернативный вариант глобализации. Растущая русофобия и путинофобия на Западе, с одной стороны, порождены старым антисоветизмом, с другой стороны – сопротивлением гендеризму и педерастии со стороны России, т.к. Путин стал мемом для антигомосексуального движения. Поэтому так популярны на Западе нарративы «русские плохие», «Россия возрождает СССР», «Путин – второй Гитлер», «Украина – вторая Чехословакия». Хотя трезвым аналитикам в США понятно, что В.В. Путин не собирался нападать на Украину, у него нет планов по ее оккупации; однако он понимал, что при определенных обстоятельствах, ему придется провести военную операцию, что есть сценарии, которые могут его подтолкнуть к этому, например, усиление инфраструктуры НАТО в Украине, нападение ВСУ на ЛДНР, ядерная угроза России со стороны Украины [9]. Понятно, что оппозиционные взгляды в США есть, они высказываются политиками, которых не будет слушать Белый дом, т.к. ему нужно решать свои экономические интересы и поэтому любая нестабильность в Европе выгодна в США, т.к. это поддерживает блок НАТО и переориентирует рынки из Европы в Атлантику.

Русская Православная Церковь идет в одном фарватере с российским государством и принимает удары от своих соперников. После провозглашенной стратегии пятым президентом Украины П.А. Порошенко стратегии национальной церкви (ПЦУ), Украинская православная церковь Московского патриархата потеряла несколько десятков приходов в результате рейдерства. УПЦ МП фиксировало многочисленные факты силовых захватов адептами стамбульского томоса. При этом жалобы на права верующих игнорируются благодаря административной безнаказанности, верующих маркируют как «сепаратистов».

Непростая ситуация сложилась в приходах и во время проведения спецоперации в Украине. Клирики западных приходов УПЦ МП призывали патриарха осудить военные действия России. Вместо этого патриарх в своих проповедях в марте 2022 года поддержал государственную политику и развил мысль о «метафизическом характере» противостояния России и Запада.

Православная духовная идеология актуализирует сегодня формирование особого культурного кода, который включает самые разные аспекты: традиционные семейные ценности, исихазм, аскетизм, нестяжательство. Существенно, что ценностносмысловой код православия должен быть открытым и ненасильственным, он не должен вытеснять иные религиозные культуры РФ, учитывать ее этноконфессиональное разнообразие. Далее мы рассмотрим некоторые ошибки патриотического воспитания, не учитывающие онтическую плюралистичность.

Одной из главных проблем отечественного патриотизма является неверный выбор идентичности, – мы делаем слишком много инвестиций в «русский мир», забывая, что в России проживает сотни народов. Так, операцию по денацификации в 2022 г. в Украине проводили самые разные народы, среди которых были украинцы, русские, а также чеченцы, лакцы, татары, калмыки, буряты, мордвины и другие этносы.

Существует разрыв между пониманием российского единства со стороны государства и реальными связями окраин с центром, которые, зачастую, интегрированы ситуативно, по случаю политических конъюнктур. Когнитивный диссонанс между «инородцами» и общенациональной политикой можно не замечать, однако он не исчезает автоматически и требует внимания, как исследователей, так и управленцев. Проблемы формирования общенациональной политики в противоречиях цивилизационных вызовов и ценностно-смыслового плюрализма.

Патриотизм является элементом сакрального традирования или такого конституирования социального единства, когда определенные символы мыслятся как священные для данной общности. Патриотизм – источник героизма, боевых и трудовых подвигов народов России. Воспроизводство патриотизма в новых условиях затруднено, как самой конфигурацией неклассического общества, так и необходимостью пополнения ресурсов единения россиян. Разработка теории патриотизма, его сущности, структуры, факторов, динамики, – также является одним из таких стратегических ресурсов.

Основная проблема российского патриотизма – каким образом можно сохранить единство в неоднородном социокультурном контексте. Как реагировать на этнический патриотизм, вроде «почему мы не защищаем русских? Где законы о русской нации?» В условиях, когда англицизмы повсеместно ценятся, а бренды латинизированы, сможем ли мы полюбить отчизну «российскими буквами»? Авторы приходят к выводу, что управление коммеморативной евразийской политикой может стать одним из оснований устойчивости государства. В условиях проведения Россией спецоперации по денацификации Украины, вопрос о формирования здорового патриотизма вновь актуализирован как никогда.

Проблема истории взаимодействия центра с регионами уже была рассмотрена рядом исследователей с ценными выводами для современной политической повестки Российской Федерации. Общеимперский механизм, окраинная политика, культурные особенности народов Финляндии, Польши, Кавказа, Средней Азии, статус инородных как чужих, концентрация иноязычного населения, не связанного с имперской государственностью, – тема исследования историка Н.Г. Карнишиной [2].

Имперские методы инкорпорации окраин, стремление к поглощению инокультурного разнообразия, оценка результата подобного захватнического инстинкта как причины разрушения империи Романовых, содержатся в публикации Южного научного центра Российской академии наук [7].

Взаимодействие экономического и регионального, конкуренция местных хозяйствующих общин, асимметрия местных бюджетов, слабая интегрированность экономики окраин – это тема монографии экономического историка из Принстона Е.А. Правиловой [5].

Внутренний империализм, крестьянские побеги на окраины, восточная колонизация и продвижение европейской границы к Сахалину, своеобразие фронтирного казачьего патриотизма, культурная ассимиляция и потеря русскости, – эти аспекты колонизации нашли отражение в трудах омских историков [6].

Трудности распространения общей воинской повинности на регионы, формирование полков из инородцев, исключение нерусского населения национальных окраин из призывного контингента, – данная тема была исследована петербургским историком В.В. Лапиным [3].

Анализ предреволюционных особенностей колонизации ставит под вопрос однозначно цивилизационный характер продвижения Московского государства. Индустриализация большевиков и открытие новых социокультурных эстафет открыли новые возможности по евразийской интеграции СССР, однако коллективизация, голодомор, репрессии и депортации нанесли новые травмы национальной памяти. Современная стратегия конструирования в России мало учитывает последствия культурной травмы и необходимость более внимательного планирования интеграционных мероприятий.

Классический государственный подход к общероссийскому патриотизму уже не может охватить все слои населения, т.к. мы живем в эпоху множественности потоков информации. Советский проект обладал объединяющей силой, т.к. в нем содержалась идея будущности. Люди верили в идеал, и страна активно развивалась, наглядно улучшалась жизнь простых людей. Сегодня мы даже ради патриотической работы используем коммеморативные события прошлого. В России угрозу адекватной меморизации Войны представляют процессы не только забвения отдельных сюжетов, но и политизации, гламуризации главного события XX века. Одной из возможных направлений патриотизма является монументализм, – создание визуальных образов общероссийских скреп. Однако, прежде чем создавать культуремы, мифологизировать сюжеты и инвестировать в мемы, нужно прогнозировать результаты, иначе деньги будут потрачены, а эффект от такого государственного патриотизма не всегда очевиден. Созданные образы могут не читаться, т.к. в обществе транслируется масса мемориальных эстафет и идет конкуренция за социальную память.

В 2021 году, когда исполнилось 800 лет Александру Невскому, меморизация образа князя как эмблемы России, приняла, прежде всего, форму установления новых памятников. Пока историки обсуждают неоднозначность образа Александра Невского, его конъюнктурность и дипломатичность, государство всей мощью решило налечь на упрочение легенды: «столп, на котором стоит дух нации», «князь-защитник Руси», «воинская слава страны», «800-летний рубеж единства России», «завоеватель духовного суверенитета»

Подмена заключается в том, что Россия, – это давно не про русских, это полиэтническое государство, чьи граждане, россияне, являются представителями более 400 этносов, назовем лишь некоторые: абазины абхазы, аварцы адыги, азербайджанцы, армяне, балкарцы, башкиры, белорусы, буряты, вепсы, грузины, даргинцы, евреи, езиды, карелы, коми, лакцы, лезгины, марийцы, ингуши, калмыки, кабардинцы, карачаевцы, корейцы, коряки, кумыки, манси, мокша, молдаване, немцы, ненцы, ногайцы, осетины, русские, таджики, саамы, селькупы, табасараны, татары, тофалары, тувинцы, удмурты, украинцы, узбеки, ханты, хакасы, цыгане, черкесы, чеченцы, чуваши, чукчи, эвенки, эвены, эрзя, юкагиры, якуты. Из перечисленных народов с образом Александра Невского могут отождествлять свою государственность лишь славянские племена. Утверждения про государство-образующий народ и религию являются тонкой формой продолжающегося колониализма и ненадежны для конструирования будущего Российской Федерации.

Для массового сознания россиян нужно отбирать иные образы, с которыми могут идентифицировать себя самые разные народы. Если мы хотим продолжать готовить почву для «финляндизации» и «украинизации» России, то нужно продолжать продвигать Невского, Петра I, Суворова, Кутузова, Гагарина, т.е. отбирать медийные образы с русской фамилией.

Новые памятники Невскому отходят от советского канона, когда сначала отсняли художественный исторический фильм «Александр Невский» и образ Николая Черкасова стал узнаваем на многочисленных бюстах и монументах. Новоделы отошли от традиции изображать Невского как Черкасова и теперь многие монументы узнаваемы только по подписи. Возможно, это верный выбор, т.к. сегодня уже нет того единого советского медийного пространства.

Художественная ценность новоделов характеризуется монументальностью, эпичностью, парадностью. Колоссальная картина

в бронзе создана в Псковской области в деревне Самолва в 2021 году; ранее, к 75-летию Великой Победы, был открыт грандиозный Храм вооруженных сил в Подмосковье. Однако эти мемориалы вряд ли способны стать звеньями эстафеты общероссийской памяти, ибо первый нацелен на увековечивание русской истории, а второй представляет странный сплав милитаризма и православия.

Успешные мемориальные проекты существуют, например, Ржевский комплекс, который хорошо продуман эстетически и концептуально. Мемориал в память о солдатах Великой Отечественной войны возведен на месте кровопролитных боев подо Ржевом по инициативе ветеранов на общественные средства. Иначе говоря, удачный выбор культуремы для патриотического традирования в виде монумента определяется общественным обсуждением, учетом мнения местных жителей, народным сбором средств.

Великая Победа остается основной евразийской скрепой России с ее соседями и внутри страны, однако и эта общая судьба испытывает сейчас на себе давление деконструкции. «Новая нормальность» – это концепт, который применяется как стандарт описания комплексности, многофакторности, неустойчивости глобальной социотехнической реальности и способствует адаптации к особому состоянию среды, которую нельзя однозначно терминировать. «Новая нормальность» – это политологический концепт, призванный дать нам когнитивный эффект понимания, что происходит в мире, куда он движется; объяснить как нам лавировать в многослойных противоречиях [1]. Почему 9 мая превращается в гламурный праздник? Почему государства-союзники делят Победу? Каким образом глобальный мир снова стал благоприятной средой национализма? Почему в регионах, пострадавших от коричневой чумы, процветает новая националистическая идеология? Почему среди молодежи можно видеть столько цинизма и скепсиса по отношению к российской истории?

Диссонанс социальной дифференциации и военного патриотизма рождает требование перезагрузки официальной идеологии. Как быть едиными, если в стране 22 млн. неимущих? Как могут объединиться бедные и богатые? Способны ли общекультурные идеи их объединить? Все это риторические вопросы без ответа. Патриотический подъем 2022 года сменится возвратом к тяжелому экономическому состоянию. Наша удача в том, что Россия относительно небогатая, у нас нет такого экономического груза как в США, который похож на альпиниста с огромным рюкзаком, который карабкается на вершину Олимпа, и на котором висят маленькие альпинисты ЕС. Однако бедность не находит поддержки у населения, большая часть которого готова принять «военную спецоперацию» только без существенной потери своего экономического положения.

Нужен переход от романтического патриотизма к негоциарному, основанному на справедливости. Пример патриотизма сегодня должна показать политическая элита за счет справедливых реформ. Россия расталась с отдельными имперскими территориями, олимпийским первенством, космическим величием, но не с претензиями на мировое лидерство. Вместе с тем, триумфальность социальных достижений СССР (гендерное равенство, бесплатная медицина и образование, восьмичасовой рабочий день, оплачиваемый отпуск, бесплатное жилье, бесплатное пользование детскими дошкольными учреждениями) заедается рыночным механизмом и уходит в прошлое. Все это аргументы в пользу того, что сегодня патриотизм нуждается в перезагрузке. При этом духовные скрепы не могут быть религиозными в светском государстве. Честность, сострадание, милосердие, терпимость, социальная активность, трудолюбие, воспитанность, самодисциплина, дружелюбие, скромность, – качества личности, составляющие ценный социальный капитал, Они не обязательно связаны с религией, но до сих пор нет других социальных институтов, которые посвящали бы себя телеологии качеств. Какие существуют общероссийские скрепы? Великая Победа, индустриализация, спорт больших достижений, научные достижения, В.В. Путин [8]. Не все конструкты общероссийской гордости до сих пор актуальны и эффективны в своей функции социального созидания.

Интегративная роль общероссийского патриотизма заключается в трансляции коллективной исторической памяти, переживании совместной судьбы. Для этого необходим тщательный отбор мемориальных эстафет, которые бы касались преодоления общих проблем. При этом исключительно военная тема тоже не удовлетворяет требо-

ванию диверсификации памяти, необходимо включение тем индустриализации, побед в спорте, инженерно-технических достижений. Коллективные мемы советского прошлого нужно использовать очень осторожно, т.к. они могут иметь особые контексты у народов России.

Назрело согласование коллективных дат. Так, 23 февраля является днем скорби для ингушского и чеченского народов, это день начала депортации. Объявление религиозных праздников нерабочими, также является спорным, с точки зрения федеративного конституирования. Очевидно, что коллективное конструирование общей судьбы вынуждено быть светским, удаленным от этноконфессиональных эндемиков. Гендерные праздники, в свою очередь, сегодня уже не обладают объединяющей силой, а, скорее, рождают насмешки и диссонансы. Ситуация с мужским и женским днем весьма странная в эпоху эгалитаризма. День мобилизации Красной Армии, вероятно, должен остаться в корпоративной истории, как и праздник борьбы суфражисток и женских профсоюзов. К тому же, в правоохранительных органах и в армии все больше служит женщин и, с другой стороны, идеалы материнства и феминности испытывают давление трансструктурной реальности.

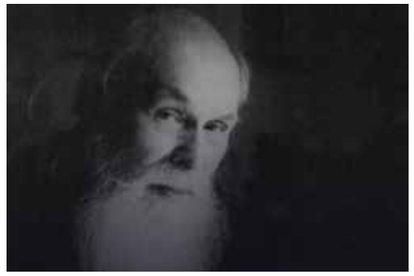
Таким образом, созидательный идеал служения большому российскому евразийскому Отечеству, формировании механизма самоидентификации, ориентации на коллективные ценностно-смысловые скрепы, – все это нуждается в коррекции, осмыслении реального совместного прошлого, поиске и конструирования новых символов и архетипов российской нации. Хотя спецоперация в Украине и придает новый импульс консолидации патриотических сил, который уже называли «Русская весна 2022», однако это не заменит системной работы по эгалитарному патриотизму, связанному с выравниваем доходов населения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гофман А. А., Тимощук А.С. Новая нормальность как концепт общественных изменений // Евразийский юридический журнал. 2021. № 3 (154). С. 471-473.
2. Карнишина Н.Г. Национальные окраины Российской империи в середине XIX начале XX // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2011. С. 20-31.
4. Лапин В.В. Проблемы использования людских ресурсов национальных окраин Российской империи для комплектования вооруженных сил в конце XVIII – первой четверти XIX века // Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2012.
5. Панищев А.Л. Человек и род: от естественного права к прайдовому // Фундаментальные исследования. 2007. № 12. С. 34.
6. Правилова Е.А. Финансы империи: Деньги и власть в политике России на национальных окраинах, 1801-1917. М.: Новое издательство, 2006. 1407 р.
7. Ремнев А.В., Суворова Н.Г. «Обрусение» азиатских окраин Российской империи: оптимизм и пессимизм русской колонизации // Исторические записки. 2008. № 11 (29). С. 132–179.
8. Тимощук А.С. Россия Путина как эмерджентный проект // Ученые записки: научно-практический журнал (ВФ РАНХиГС). 2018. № 1 (25). С. 78-81.
9. Урушадзе А., Гром О., Дмитриева Н. Российская империя и национальные окраины: между теорией самодержавия и практикой управления // Quaestio Rossica. 2018. Т. 6. №. 3. С. 851-868.
10. Mearsheimer J. Why the Ukraine Crisis Is the West's Fault. The Liberal Delusions That Provoked Putin // Foreign Affairs. 2014. N 5. P. 1-10.

РАЗДЕЛ I

БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ



РОЛЬ ПРАВОСЛАВНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ Н.Е. ПЕСТОВА В РАЗВИТИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПЕДАГОГИКИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI вв.

© 2022 г.
Дорошенко Светлана Ивановна
доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», доцент кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
© 2022 г.
Гультяев Денис Александрович
студент Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

В статье анализируются педагогические взгляды Н. Е. Пестова, востребованные и проинтерпретированные в православной педагогике начала XXI в., осуществляется сопоставление этих взглядов с педагогической мыслью второй половины XX в. Подчеркивается роль Н. Е. Пестова в становлении родительской педагогики.

Ключевые слова: *Н. Е. Пестов, родительская педагогика.*

THE ROLE OF ORTHODOX PEDAGOGICAL HERITAGE N.E. PESTOVA IN THE DEVELOPMENT OF RUSSIAN PEDAGOGY OF THE SECOND HALF OF THE TWENTIETH - EARLY 21st CENTURIES

The article analyzes the pedagogical views of N. E. Pestov, which are in demand and interpreted in Orthodox pedagogy at the beginning of the 21st century, compares these views with the pedagogical thought of the second half of the 20th century. The role of N.E. Pestov in the formation of parental pedagogy is emphasized.

Key words: *N.E. Pestov, parental pedagogy.*

Православно-педагогическое наследие Н. Е. Пестова – совершенно уникальный феномен. Н. Е. Пестов создавал свои педагогико-ориентированные сочинения во второй половине XX века, в России, в СССР. Понятно, что православно-педагогические взгляды Н. Е. Пестова вступали в острый конфликт с советской идеологией. И в этом смысле уникальна сама ситуация существования и высказывания православного мыслителя, не поступившегося принципами и не только верующего, но и стремящегося донести свою веру до соотечественников.

В то время, когда православное мировоззрение обрекало людей на молчание, часто вставало на пути к научной деятельности, вообще к карьерному продвижению, Н. Е. Пестов прошел трудным, но достойным путем ученого, который заботится не только о личном спасении, но и о менталитете, судьбе своего народа, нуждающегося в духовной поддержке. Возможно, что самое поучительное в этой позиции – как раз то, что свое мировоззрение он пронес до конца, не став при этом ни прямым мучеником, ни безвестной молчаливой жертвой. Н. Е. Пестов реализовал себя и как крупный ученый, и как богослов, и как отец семейства; ушел из жизни в преклонном возрасте и оставил богатое научное и богословское наследие.

Примеров такой позиции в советское время не так уж и много, хотя они, безусловно есть; прежде всего это свт. Лука Войно-Ясенецкий. Не случайна и общность их педагогических позиций: свт. Лука тоже писал о семье и воспитании детей, полагая, что именно воспитание – основа и личного спасения, и духовного возрождения общества в целом. По мысли свт. Луки семья, в которой некому и некогда заниматься воспитание детей, не может представлять собою единое духовное целое. Это причина неблагополучия не только в самой семье, но и в обществе, государстве: «Государство сильно, когда оно состоит из крепких, нравственно здоровых семей. Как человеческое тело, состоящее из отдельных клеточек, только тогда живет полноценной жизнью, когда все клеточки организма функционируют нормально, так и общество, состоящее из множества отдельных семей. Если же часть клеточек будет поражена каким-либо недугом, это неизбежно отразится и на всем организме» [10]. Показательна забота обоих православных мыслителей, свт. Луки и Н. Е. Пестова, не только о благополучии семьи, но и о судьбе государства: истинные патриоты, они обращали свои педагогические искания к идее процветания России, ее духовного возрождения.

Конечно, православные храмы посещали некоторые деятели советского искусства (например, главный дирижер Большого театра Николай Семенович Голованов и Антонина Васильевна Нежданова), но в основном это были проявления личной религиозной идентичности. Быть советским ученым и создавать богословские труды; пройти трудный жизненный путь, но защитить свои идеалы – здесь позиция Н. Е. Пестова поистине уникальна.

Православно-педагогические труды Н. Е. Пестова очень своеобразны именно с социально-исторической точки зрения. Жизнь Николая Евграфовича пришлась на период несомненного и признанного в мире расцвета советской педагогики. Педагогический гений А. С. Макаренко, уникальная педагогическая система В. А. Сухомлинского, труды Л. В. Занкова, Д. Б. Эльконина, наконец, движение педагогики сотрудничества – все это реализовалось в период жизни Н. Е. Пестова. Однако в его трудах мы не видим никакого ответа на это бурное развитие отечественной педагогической мысли и практики. До некоторой степени это явление обусловлено тем, что Н. Е. Пестов был только вузовским педагогом, никогда педагогикой в ее профессиональном (научном) выражении не занимался и, скорее всего, не так уж хорошо знал ее историю и современную ему теорию. Но, с другой стороны, крупный ученый не мог не знать о структуре науки, о необходимом наличии классиков, основных принципов, методов и пр. И, конечно, понимал, что все это есть в педагогике. Понимал, но этот вопрос не был ему близок. Труды Н. Е. Пестова – это труды принципиально вневременные, обращенные к человеку вообще, к христианину, к его общению с неизменяемым, вечным Богом. Он цитирует свт. Иоанна Златоуста, прп. Серафима Саровского без всяких скидок на разницу в веках и прямо обращает их позицию к современным ему родителям. В отсутствии прямой связки с социальным контекстом можно, конечно, увидеть слабость педагогических воззрений Н. Е. Пестова. Но в мировоззренческой глубине и убежденности – их сила.

Обратимся к обзору и анализу трудов, посвященных педагогическому наследию Н. Е. Пестова.

Православные исследователи очень высоко оценивают наследие Н. Е. Пестова в области родительской педагогики. Так, Н. В. Саратовцева называет Пестова «отцом христианской родительской педагогики» [14].

Педагогическое наследие Н. Е. Пестова осмысливается современными учеными, преподавателями, родителями прежде всего с позиций духовно-нравственного воспитания. В новейшей истории образования эти труды актуализировались и стали значимым достоянием православной педагогики.

Вызывают интерес автобиографические труды Н. Е. Пестова, обращенные к погибшему сыну. Сам факт обращения отца к сыну вполне вписывается в контекст развития советской педагогики, в ее жанры: прямым аналогом можно назвать «Письма к сыну» В. А. Сухомлинского. Правда, Сухомлинский писал к живому сыну, но исторический контекст очень близок: Василий Александрович пережил гибель (казнь в фашистской оккупации) молодой жены, сам воевал и был тяжело ранен; ученики Павлышской школы, где директорствовал Сухомлинский, их родители прошли через ужасы оккупации, так что сравнение нисколько не выглядит натянутым и духовно несостоятельным. Но доминанта православно-педагогической рефлексии Н. Е. Пестова – торжество веры над смертью сына. И такое произведение восполняет многогранные потребности отечественной педагогической мысли, дополняет, обогащает и возвышает ее.

Т. Н. Батурова исследует педагогические взгляды Н. Е. Пестова с позиции его отношений к сыну, погибшему в 19 лет.

Интересно, что возможный диалог идей В. А. Сухомлинского и Н. Е. Пестова, несмотря на сугубую разницу мировоззрений, проявляется вербально: «Современную практику православного благочестия» Н. Е. Пестова часто называют учебником радости: «Книга эта учит, как христианину спастись в непростом мире, указывает путь к совершенной радости, потому ее называют «учебником радости» [1]. А школу В. А. Сухомлинского называли школой радости. Высшая радость у обоих, и это несмотря на общность тяжелейших исторических условий их существования.

Возможность сближения позиций духовно-нравственного воспитания Н. Е. Пестова и В. А. Сухомлинского видна современным православным педагогам. Так, Андрей Рогозянский, сопоставляет названия педагогических трудов В. А. Сухомлинского и Н. Е. Пестова: «Как воспитывать у ребенка силу духа», «Как учить пониманию идеи долженствования», «Как учить умению постигать великую мудрость человеческой скорби» (В. А. Сухомлинский) и Н. Е. Пестова «Работа над словом», «Порядок жизни», «Забота о чистоте души», «Образование и трудовые навыки» (Н. Е. Пестов). При этом он призывает не слушать тех, кто апеллирует к изменениям времен и неактуальности звучания данной проблематики в духовно-нравственном воспитании [13].

Л. А. Грицай исследует ценностные ориентиры православного родительского воспитания в наследии Н. Е. Пестова. Она подчеркивает, что ученый выявил «смысл и цель родительского воспитания детей в семье», а также «условия успеха воспитания (упорный труд над ребенком и самоотверженная родительская любовь); факторы духовного возрастания ребенка: таинства, молитва, пост, пример благочестия родителей, духовная среда семьи, духовное чтение в семье, освящение всей семейной обстановки; соблюдение детей от соблазнов мира, в которое входит ограждение их от некоторых людей, книг, пристрастий, развлечений, могущих навредить духовному развитию» [4].

Осмыслению процесса родительского воспитания в православной педагогической традиции посвящены главы в учебных пособиях Л. А. Грицай.

Труды Л. А. Грицай – наиболее глубокое теоретико-педагогическое обращение к педагогическому наследию Н. Е. Пестова. Ею защищена докторская диссертация «Развитие родительской культуры в традициях отечественной педагогики XII–XX веков: парадигмальный подход» (2016 г.), где позиция Н. Е. Пестова проанализирована в контексте развития родительской культуры и как проявление православной парадигмы родительской культуры в отечественной педагогике не только конца XX, но и начала XXI века.

М. Бирюкова в своей статье «Благословенное потомство» подробно рассматривает историю рода Пестовых с позиций реализации посылов родительской любви, соблюдения норм православного благочестия. В этой статье богословское наследие Н. Е. Пестова оценивается с практико-педагогических позиций: «Николай Евграфович всю жизнь преподавал (никакое не богословие, конечно, а технологию азотных и калийных удобрений), и его двухтомник составлен– именно как хороший, продуманный, эффективный учебник. Ничего лишнего– и все необходимое. Кратко, ясно, глубоко и с любовью к учащимся» [2].

Известный российский современный психолог Т. Л. Шишова обращается к Н. Е. Пестову, осмысливая проблемы воспитания ребенка в послушании (статья «Царица добродетелей. Как воспитать в ребенке послушание?» [15]). Педагогические идеи Н. Е. Пестова, по мысли

Т. Л. Шишовой, позволяют отвечать на современные потребности воспитания, в том числе, вести диалог с представителями «свободного воспитания», «недирективной педагогики». Психолог с грустью пишет о том, что воспитание послушания в современной педагогике объявляется давлением на личность, насилием, ломкой свободной личности [15]. Далее она обосновывает невозможность для ребенка сделать самостоятельный свободный выбор при нехватке жизненного опыта, образования. Т. Л. Шишова выступает в защиту послушания, и это одно из немногих современных выступлений психологов, в которых понятие «послушание» звучит в позитивном, положительном смысле. Как видим, труды Н. Е. Пестова, опирающиеся на святоотеческую традицию, позволяют решать современные насущные проблемы воспитания, делать не только педагогические, но и психологические выводы.

Педагогическое наследие Н. Е. Пестова позволяет по-новому осмыслить труды других современных православных богословов, философов. Так, в диссертации И. М. Коняевой, посвященной философско-педагогическим взглядам И. А. Ильина, моделируется диалог с Н. Е. Пестовым, подтверждающий и актуализирующий педагогические идеи И. А. Ильина, а также обозначение проблем духовно-нравственного воспитания в семье, высказанных Ильиным в эмиграции и в более ранний период [8]. Особенно значимыми, по мысли И. М. Коняевой, является для современной теории воспитания детей в семье осмысление идей внешней свободы и внутреннего освобождения, о воспитании человека к свободе. При этом несомненно, что и жизненный пример реализации этих идей, и богословско-педагогическое осмысление их в России второй половины XX века осуществлялось Н. Е. Пестовым.

Наиболее востребовано богословско-педагогическое наследие Н. Е. Пестова православными педагогами, осуществляющими анализ проблем духовно-нравственного воспитания личности. Так, диссертация А. А. Корзинкина «Духовно-нравственная концепция воспитания личности и современное образование» завершается не только методологическими выводами о пути достижения совершенства на основе духовной просвещенности, явленной миру святыми Отцами и Учителями Церкви, но и соображением о том, что из неиссякаемой сокровищницы педагогико-богословского наследия, к которому автор причисляет труды Н. Е. Пестова, можно черпать и воспитательные методики, которые можно применять наряду с современными образовательными технологиями [9].

Труды Н. Е. Пестова востребованы в важной сфере организации и отбора содержания педагогического сопровождения семьи. О. М. Потаповская, представляющая НИИ семьи и воспитания РАО, ссылается на Н. Е. Пестова, формируя структуру педагогического сопровождения в вопросах духовно-нравственного воспитания детей [12]. Она обосновывает необходимость такого сопровождения, приводит аргументы, связанные с кризисным положением семьи и процесса духовно-нравственного воспитания, обосновывает духовную природу семьи как домашней Церкви. О. М. Потаповская особое внимание уделяет традиционному семейному укладу (обычаям, традициям, отношениям, правилам, распорядку) и выявляет необходимость системного подхода к решению проблемы педагогического сопровождения семьи.

К педагогико-ориентированному наследию Н. Е. Пестова обращается видный ученый, автор учебников по православной педагогике С. Ю. Дивногорцева. В книге «Духовно-нравственное воспитание в теории и опыте православной педагогической культуры» С. Ю. Дивногорцева выстраивает современную, отвечающую теоретико-педагогическим требованиям XXI века, теорию православной педагогической культуры [7]. Цели и ценности этой культуры реализуются не только в семейном, но и в школьном воспитании, в сфере дополнительного образования. Тот факт, что С. Ю. Дивногорцева ссылается на Н. Е. Пестова, свидетельствует о том, что труды последнего не являются сугубо историко-педагогическим феноменом, они ложатся в основу современных педагогических поисков.

Таким образом, можно утверждать, что православно-педагогическое наследие Н. Е. Пестова востребовано в современной педагогике.

К трудам Н. Е. Пестова обращаются теоретики духовно-нравственного воспитания (И. М. Коняева. А. А. Корзинкин и др.) как в историко-педагогическом контексте, так и с позиций современной организации воспитательного процесса.

Н. Е. Пестова православные педагоги признают одним из видных деятелей родительской педагогики, аналитиком детско-взрослых отношений в семье (Л. А. Грицай, О. М. Потаповская, Н. В. Саратовцева). В педагогике XX века наиболее близким к Н. Е. Пестову из представителей официальной педагогической мысли в области родительской педагогики считается В. А. Сухомлинский; из православных мыслителей XX века к позициям Н. Е. Пестова наиболее близок свт. Лука Войно-Ясенецкий.

Наследие Н. Е. Пестова востребовано в православной психологии (Т. Л. Шишова); особенно оно значимо в деле обоснования, защиты и реализации принципа послушания в процессе воспитания ребенка в семье.

В целом педагогическое наследие Н. Е. Пестова признается яркой и своеобразной составляющей православной педагогической культуры XX века (С. Ю. Дивногорцева).

Ценность и своеобразие православно-педагогического наследия Н. Е. Пестова – это его ориентация на сочетание современных и вечных проблем православной семьи, публицистичность, обращенность к широкому кругу читателей-родителей, опора на русскую православно-педагогическую традицию. Все это сделало труды Н. Е. Пестова широко известными не только для теоретиков, но и для многих чад Православной Церкви, стремящихся построить христианскую семью и вырастить благочестивых, послушных, любящих детей.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Батурова Н.К., Пестов Н.Е.: военная юность сына // Воспитательное значение литературы и Великая Отечественная война: сб. докладов в рамках XXVIII Международных Рождественских образовательных чтений «Великая победа: наследие и наследники». М., 2020. URL: https://mroc.pravobraz.ru/baturova-t-k-nikolaj-evgrafovich-pestov-voennaya-yunost-syna/ (Дата обращения: 01.03.2022).
2. Бирюкова М. Благословенное потомство // Православие и современность. 2011. № 20 (36). URL: https://www.eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_58826 (Дата обращения: 01.03.2022).
3. Грицай Л.А. Развитие родительской культуры в традициях отечественной педагогики XII–XX веков: парадигмальный подход: автореф. дис. … докт. пед. наук. М., 2016. – 50 с.
4. Грицай Л.А. Ценностные ориентиры православного родительского воспитания в наследии Н.Е. Пестова. URL: chrome-extesi-on://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.xpa-spb.ru%2Flibr%2FGricaj-LA%2Fcennostnye-orientiry-N-E-Pestova.pdf&clen=6679909&chunk=true (Дата обращения: 01.03.2022).
5. Грицай Л.А. История родительского воспитания в отечественной православной традиции: учеб. пособие; РФ МГИК. Рязань, 2015. – 148 с.
6. Грицай Л.А. История родительского воспитания в отечественной православной традиции: учебное пособие. Саратов: Ай Пи Эр Медиа, 2019. – 145 с.
7. Дивногорцева С.Ю. Духовно-нравственное воспитание в теории и опыте православной педагогической культуры. М.: ПСТГУ, 2012. – 240 с.
8. Коняева И.М. Философско-педагогические идеи И. А. Ильина в современном контексте духовно-нравственного воспитания: дисс. … канд. пед. наук. Рязань, 2002. – 187 с.
9. Корзинкин А.А. Духовно-нравственная концепция воспитания личности и современное образование: дисс. … канд. пед. наук. М., 1999. – 166 с.
10. Лука Войно-Ясенецкий, святитель. О семье и воспитании детей. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/o-seme-i-vospitanii-detej/ (Дата обращения: 02.03.2022).
11. Пестов Н.Е. Православное воспитание детей. СПб.: Сатис, 2020. – 192 с.
12. Потаповская О.М. Педагогическое сопровождение семьи в вопросах духовно-нравственного воспитания детей. URL: http://www.orthedu.ru/vospitan/potapovsk1.htm (Дата обращения: 15.01.2022)
13. Рогозянский А. А своих я прошу остаться / А. Рогозянский // Православная жизнь. 25.08.2015. https://pravlife.org/en/node/3087. (Дата обращения: 03.03.2022).
14. Саратовцева Н.В. Николай Евграфович Пестов о православном воспитании детей // Aktuální pedagogika. Прага. 2020. № 2. С. 12-15.
15. Шишова Т.Л. Царица добродетелей. Как воспитать в ребенке послушание? Советы православного психолога. М.: Лоза, 2009. https://www.truechristianity.info/articles/kak_vospitat_v_rebenke_poslushaniye.php (Дата обращения: 01.03.2022).

РОЛЬ СОЗНАНИЯ В ПОЗНАНИИ ВНУТРЕННЕГО МИРА ЧЕЛОВЕКА

© 2022 г.

Катунина Надежда Сергеевна
доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и религиоведение»
ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»,
доцент кафедры богословия и библеистики
Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

В статье рассматриваются вопросы духовного воспитания в современной России. Отмечается, что воспитание и образование – это созидание и самосозидание личности, приближающейся к идеальному образу. Видение такого образа у верующих связано с Богом, а у неверующих – с рациональным идеалом, дополненным поэзией и социальными стремлениями. В соответствии с этим, главной задачей православного воспитания будет раскрытие даров Божиих, которые могут способствовать выявлению Образа Божиего. Достижение успехов в воспитании предполагает понимание структуры внутреннего мира человека, ядром которого является нравственность. В работе подчеркивается, что на наставнике лежит большая ответственность не только за знание и культурный кругозор, но и за души учеников.

Ключевые слова: *воспитание, православное воспитание, русская традиция в воспитании, рационализм, духовность.*

THE ROLE OF CONSCIOUSNESS IN THE KNOWLEDGE OF THE INNER WORLD PERSON

The article discusses the issues of spiritual education in modern Russia. It is noted that upbringing and education are the creation and self-vision of a person approaching an ideal image. The vision of such an image among believers is associated with God, and among unbelievers – with a rational ideal, supplemented by poetry and social aspirations. In accordance with this, the main task of Orthodox education will be to reveal the gifts of God, which can contribute to the identification of the Image of God. Achieving success in education involves understanding the structure of the inner world of a person, the core of which is morality. The work emphasizes that the mentor has a great responsibility not only for knowledge and cultural horizons, but also for the souls of students.

Key words: education, Orthodox education, Russian tradition in education, rationalism, spirituality.

Духовный мир человека сложен и многозначен. Сложившаяся в философии Нового времени традиция его определения акцентирует внимание на ведущей роли сознания, которое охватывает не только мир идей, но и мир чувств. Вследствие этого возникает странная ситуация, когда мысль о чувстве (например, любви) рассматривается как ее переживание, а действительно живое переживание идеализируется. Возникает вопрос: возможно ли одновременно переживать и размышлять о единичном чувстве? Необходимо исследовать соотношение понятия сознания с внешними и внутренними чувствами. Главная задача данной главы – определить содержание и функции сознания, границы его существования и роль в духовном мире человека.

Философская трактовка сознания в контексте духовности

Идеалом научного знания для Р. Декарта была математическая физика. Поэтому в качестве основного принципа философии он считал «сомнение» в достоверности чувственных данных органов тела как основного источника познания реальности. «Сомнение относительно всех вещей весьма важно в том отношении, что освобождает нас от всех предрассудков и пролагает легчайший путь к отчуждению ума от чувств» [6, с. 12]. Тем самым ученый отмечал, что первейшей предпосылкой для познания бессмертия души является предельно ясное понятие о ней, совершенно отличное от понятия тела. Для него истинно то, что постигается ясно и отчетливо. Душа человека в понимании философов античности этому критерию не отвечает, поэтому Декарт пишет: «Поскольку древние люди, возможно, не отличали в нас то начало, благодаря которому мы питаемся, растем и выполняем все прочие функции, общие у нас с животными (без всякого участия мысли) от того, благодаря которому мы мыслим, они нарекли общим именем души; позднее, установив, что мышление отлично от питания, они мыслящее начало назвали умом и решили, что это – главная часть души. Я же, обратив внимание на то, что начало, способствующее питанию, во всех отношениях отлично от мыслящего, заявил, что слово «душа» двусмысленно, поскольку его понимают в обоих значениях. Поэтому, дабы его понимали только в смысле первичного акта или в смысле основной человеческой формы, оно должно применяться исключительно к мыслящему первоначалу, и во избежание двусмысленности я, как правило, его именую умом, притом я рассматриваю ум не как часть души, но как мыслящую душу в целом» [6, с. 279]. Р. Декарт определяет ум как мыслящую вещь, абсолютно духовную и бестелесную, которой присуще мышление. Далее он пишет: «Под словом мышление я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [5, с. 316]. Из этого высказывания выводится аксиома: «Я мыслю, следовательно, Я существую». В отличие от Декарта мы считаем то, что протекает неосознанно, – не является мышлением и не существует для нашего ума, хотя и является частью психической реальности человека.

Философ не учитывал, что его мнение лишает мышление достоверности. Он пишет: «Но если я буду разуметь само чувство или осознание зрения, или ходьбу, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется верным» [6, с. 374]. Здесь мыслящая вещь и ее акт – мышление – Декартом превращается в мыслящую субстанцию, которая чувствует. Далее он пишет: «Мыслящая субстанция – та, что постигает, либо желает, сомневается, грезит, воображает или чувствует, таким образом, мыслительные акты – такие, как умопостижение, желание, воображение, чувство – все подпадают под общую категорию мышления, или восприятия, или сознания; субстанцию же, коей они присущи, мы именуем мыслящей вещью» [6, с. 374]. Как мы видим, Декарт коренным образом изменяет понимание сущности человека, которая редуцируется к мышлению посредствам идентификации понятия души и ума, чувств и мыслей, чувств души с чувством тела. Зададимся вопросом: почему Декарт делает такой принципиальный вывод: душа – это «чистый» ум? Быть может, основанием для тождества души и ума в качестве мыслящей субстанции является: во-первых, двусмысленность термина «души» как общего для чувства тела и мышления; во-вторых, причиной является решающий мысленный эксперимент, который фиксирует элиминацию чувств тела во сне человека, что позволяет Декарту выделить мышление в чистом виде как истинное, не обманывающее нас, в отличие от чувств тела; в-третьих, обнаруживается тождество идей и чувств, потому, что мышление и чувствование протекают одновременно. Так Декарт пишет: «Под именем “идея” я подразумеваю все то, что непосредственно воспринимается умом; таким образом, когда я желаю и опасаюсь, то в силу того, что одновременно я постигаю свое желание и страх, Я сами эти аффекты причисляю к идеям» [6, с. 142]. Далее: в-четвертых, в качестве идеала знания Декартом рассматривается классическая механика, которой присущи абсолютизация времени и пространства, бесконечность скорости света; в-пятых, причиной является принцип сомнения в достоверности чувственных данных; в-шестых, происходит редукция сложного конкретного к простому, абстрактному посредством идеализации реальности и создания умозрительных конструктов.

Отсюда Декартом делается вывод о том, что ум – самостоятельно живущий абстрактный предмет как умопостигающая вещь. Причем для обозначения умопостигающей вещи, по его мнению, нельзя использовать

конкретные наименования: субъект, материя, тело, поскольку в этом случае способность к мышлению (как функции тождества души и ума) охватывает все психические процессы и рассматривается в единстве с телом, в том числе и внешние чувства и чувства души человека. Именно поэтому эффективность этой идеализации кажется сомнительной.

Думается, что основанием для отрицания тождества понятий души и ума является, по нашему мнению, тот факт, что мыслит не ум вообще, а человек посредством ума, обладающий телом, в том числе мозгом, как материальным субстратом ума. Человеческому уму, как мыслящей вещи, соответствуют идеи, а «душе» – переживаемые чувства.

Мышление не может охватить нечто большее, чем представление о вещи. Чувства души – это живые переживания, ощущения. Поэтому сознание может включать в свое содержание только образы, мысли, но не сами чувства и реальные вещи. Действительно, чувства тела и ум нельзя обозначить общим термином «душа». Однако этого недостаточно для элиминации понятия души из состава категорий, описывающих сущность человека, поскольку необозначенными остаются собственно чувства души. Поэтому Декарт включает их, с одной стороны, в идеи, а с другой стороны, в состав телесной, протяженной субстанции; вследствие чего понятие души осталось у него без объекта.

В работе «Страсти души» Р. Декарт признает, что страсти души отличаются от всех других мыслей: их можно определить как душевные движения (а не чувства тела или рассуждения ума), как восприятия, которые вследствие тесной связи души и тела становятся смутными и темными, их можно назвать чувствами, но лучше назвать их волнениями души потому, что из всех видов, присущих ей мыслей, нет других, которые бы так сильно волновали и потрясали ее, как страсти [6, с. 494]. Отсюда следует, что именно страсти и высшие чувства, а не ум, являются функцией души в узком смысле. Здесь Р. Декарт рассматривает в качестве общего первоначала душу человека. Далее он отмечает, что образы чувств вещей притупляют остроту ума [6, с. 40]. Анализируя состояние человека, философ показывает реальность сомнений в достоверности чувств и воображения. Эксперимент со сном доступен каждому и обладает всеобщностью, позволяя, согласно замыслу Декарта, элиминировать чувства тела человека, тем самым, рассмотрев мышление в общем виде.

Примечательно, что человек во сне, мыслит и чувствует, по Декарту, душой. Для современной психологии сон – «интервал» сознания, поскольку ум выключен, по крайней мере, в области ясного сознания. Здесь активно работают чувства души, воображение в соответствии с сюжетами сновидений. Необходимо отметить, что рассуждения о сне Декарт производил на основе воспоминаний о сновидениях, а не на основе созерцания умом живого переживания «чистой» души. Следовательно, включая чувства души в состав идей, он, во-первых, косвенно признает, что живые чувства и мысли несовместимы; во-вторых, что реально речь идет об осмыслении не живых переживаемых чувств, а образов памяти и вызываемых ими вторичных чувств. Раз во сне объективный мир и органы чувств отключены, по мнению Декарта, то все образы и чувства должны рассматриваться как идеи. Видимость одновременности протекания процессов мышления и чувствования в психике человека не позволяют ему осознать различие идей, как функций ума, а чувств, как функций души.

Экспериментом со сном Декарт доказывает следующее: во-первых, мышление может вытеснять чувства души на периферию психического пространства, во-вторых, мышление и переживание чувств несовместимы из-за качественной неоднородности мысли – идеального и виртуальности живых чувств. Так, психологией установлено, что один и тот же человек не может одновременно и переживать страсть, и сейчас же ее анализировать, в-третьих, ум может мыслить, но не в состоянии чувствовать. Для этого, чтобы сохранить аффекты, страсти в составе идей, Декарту понадобилось определить ум, как мыслящую вещь, которая обладает телом и душой, может переживать и действовать.

Включив в понятие сознания чувства души, философ тем самым мышление сводит к понятию души человека в широком смысле слова, но с доминантой «чистого сознания». Для того чтобы не смешать чистое мышление, как акт рассуждения, Декарту пришлось мышление, включающее совокупность рассуждений и чувствования, назвать сознанием. Однако включив чувства души человека в состав идей, он переводит, чувственно воспринимаемое реальное настоящее, в сферу идеального настоящего – прошлого (согласно Августину Блаженному). Вследствие этого, мышление лишается реального объекта осмысления. Поэтому исчезает звено, связывающее мир идей и мир вещей, возникает проблема координации деятельности противоположных субстанций: ума и тела человека.

В полемике с Декартом в философии Спинозы выделяется дуализм души и сознания. Душа человека выступает мыслящей вещью [16, с. 370]. Модусы мышления – любовь, желания и другие, так называемые аффекты души существуют в индивидууме, если одновременно есть идея вещи любимой, желаемой [16, с. 371]. Однако в то же время идея может существовать, даже если бы модус мышления (аффект) и не существовал, ибо идеи, как универсальные сущности отражают общее в единичных явлениях.

Согласно Спинозе, идея – это представление мышления, которое, будучи вымышленным, существует и без аффекта, то есть без объекта. Поэтому альтернативность его концепции сущности человека связана с тем, что в качестве субстанции он рассматривает Бога, а душа и тело составляют одну и ту же вещь, представляемую атрибутами мышления и протяжения [16, с. 427]. Спиноза рассматривает душу человека в связи с телом, что имеет принципиальное значение. По его мнению, сущность души, «идея тела» действительно существует, слагаясь из идей адекватных и смутных, неадекватных [16, с. 431]. В той мере, в какой люди сознают свои действия, душа состоит из адекватных идей, а поскольку жизненный опыт показывает, что люди менее всего способны умерять свои страсти, душа включает смутные, неясные, неадекватные идеи. Б. Спиноза пишет: «Ребенок убежден, что свободно ищет молоко, разгневанный мальчик – что он свободно желает мщения, трус – бегства… Точно так же помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем, как не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости. Таким образом, и самый опыт не менее ясно, чем разум учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают, и что определение души, суть, далее нечто иное, как самые влечения, которые бывают различны, сообразно с разными состояния тела. В самом деле, всякий поступает во всем сообразно со своим аффектом, а кто волнуется противоположными аффектами, тот сам не знает, чего он хочет, кто же не подвержен никакому аффекту, того малейшая побудительная причина влечет куда угодно. Все это, конечно, ясно показывает, что как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, – одна и та же вещь» [16, с. 430].

Этот фрагмент можно трактовать в том смысле, что люди связывают свободу с осознанностью поведения, хотя и не понимают причин своих поступков. Здесь Спиноза указывает, что элементами души выступают влечения, аффекты. Однако решения души связываются им с мышлением, а влечения же тела выступают в качестве определений связанных с его протяжением. С его точки зрения они совместны в том смысле, что представляют одну и ту же вещь, а именно человека, но с разных сторон, поэтому относятся к разным атрибутам субстанции.

Спиноза убедительно показывает, что сознание и аффекты существуют неодновременно, дополняя друг друга и поочередно относясь как актуально, так и потенциально, но в пределах внутреннего мира человека, когда мысли и чувства направлены внутрь – на самих себя. Получается, что в интервале сознания доминантой выступает какой–то аффект, в противном случае человек становится заложником смутных, случайных побуждений. Спиноза указывает на взаимозависимость аффектов души, определяющих выбор решения, определений и влечения тела (здесь взаимосвязь психики и физиологии человека очевидна). Поэтому осуществляется различие чувств души и ощущений тела. Человек рассматривается в качестве модуса субстанции – Бога – и обладает атрибутами: сознанием как сферой действия ума; чувствованием душой аффектов и влечения тела.

Существенно утверждение Спинозы, что человек чувствует и распознает добро и зло, прежде всего, душой, даже не осознавая побудительных причин своих действий. Причиной такого мышления является интуитивный выбор души человека. «Ясно, – пишет он – что мы стремимся к чему – либо, желаем чего – либо, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, наоборот,

мы потому считаем что – либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его» [16, с. 434]. Отсюда следует, что именно аффекты души определяют поведение человека, а не ясные идеи. По мнению философа, первое и основное стремление души состоит в том, чтобы утверждать существование тела. Воля – это стремление души. Если же она относится к единству души и тела, то образуется влечение, ибо благодаря телу стремление души обогащается эмоциями [16, с. 434]. Далее он утверждает, что сущность желания состоит в сознании влечений человека, причина которых содержится в его влечениях [16, с. 434]. Поэтому в сущности человека доминируют сами непосредственно стихийно, бессознательно протекающие влечения. Человек чувствует душой проявления добра и зла в общении с людьми, даже не осознавая причин, но, обращая внимание на мимику, интонации голоса, жесты, эмоции человека, на этом основании интуитивно дает оценку действиям людей и принимает решения, согласно правилу: нравится или не нравится, (мгновенно и без всяких размышлений). Поэтому в качестве сущности души самой по себе, им рассматриваются стремления, способности. Однако сущность души усматривается им в адекватных и неадекватных идеях о состоянии тела, так как знания о состоянии тела позволяют осознать свои стремления [16, с. 433]. Под смутными идеями, как элементами души, он понимает аффекты, страсти. Подобные идеи образуют форму аффекта [16, с. 490-491].

Можно полагать, что Спиноза осознает неправомерность отождествления знания о чувстве с собственно живым чувством души. По существу он на первое место в душе ставит не мышление, а чувство, так как аффект есть страдательное состояние духа человека [16, с. 491]. В понятии аффекта ему удается провести различие между чувствами души и ощущениями (влечениями) тела, а также идеями сознания. Однако частичное смешение этих понятий сохраняется, поскольку аффекты рассматриваются в качестве смутных, неадекватных идей. Вероятно, понятием «смутные идеи» Спиноза хотел подчеркнуть специфику высших чувств человека в отличие от внешних чувств и знаний как таковых. Причем аффект, как сильная страсть не может быть элементом сферы идеального, в то же время это и не инстинкт. В основании его учения об аффектах лежат не идеи, а три основных аффекта: желание, удовольствие и неудовольствие, осознание их осуществляется посредством мыслей о состояниях тела человека.

В отличие от философии сознания Р. Декарта, здесь возникает философия чувств, аффектов души человека. Поэтому содержательно сущность человека в учении Спинозы раскрывается в чувствовании влечения к добру, а не в рассуждении об истинности или ложности идей [16, с. 510]. Из этого вытекает, что разум может определить душу человека в смысле осознанного влечения. Душа определяет разум потому, что аффекты в качестве смутных идей выступают элементами сознания.

Таким образом, учение Спинозы о душе человека противоречиво, ибо понятие души транслируется им за пределы переживаемых чувств, аффектов в область мышления, а модусами мышления становятся желание и любовь. Понимая различие идеи аффекта и живого аффекта, философ должен был бы рассматривать разум и душу как два полюса сущности человека. Напротив, он утверждает: «Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его» [16, с. 417]. Создается впечатление, что достаточно осознать страсть, чтобы подчинить ее своей воле. Это противоречит его же выводу, что воля не может идти наперекор чувствам, что аффект вытесняется только другим аффектом [16, с. 417]. Можно согласиться с тем, что разум, воля, желание, любовь относятся к природе, порожденной Богом как субстанцией. И потому чувства души – не модусы мышления, а атрибуты субстанции (человека), которые реализуются посредством связи с телом человека. Чувства души могут быть неосознанными, но это не может лишить их существования. Именно аффекты души познаются разумом и осознаются в виде идей о чувствах. По мнению Спинозы, аффекты объективны и первичны в психическом бытии человека. Их исследованию посвящена центральная часть «Этики». В связи с этим он пишет: “Хотя бы мы и не знали, что душа наша вечна, однако уважение к общему благу, благочестие и вообще все, относящееся, как мы показали, в четвертой части, к мужеству и великодушию, все–таки считали бы за главное” [16, с. 589]. Отсюда ясно, что именно высшие чувства души человека он рассматривает в качестве доминанты, которая действует даже при отсутствии у человека истинного знания о душе.

Интересно решается в философии Спинозы проблема времени и вечности. Он показывает, что разум и понятия о единичных вещах есть идеальное, которое поэтому относится к форме вечности [16, с. 410-412]. Далее отмечается, что отношение событий к восприятию реальности, происходящему в настоящем времени, позволяет определить их временной статус. Однако, прошедшее и будущее мы представляем с помощью памяти и воображения. Не подлежит сомнению, что разум и понятия относятся к вечности, поскольку они не обладают бытием единичных вещей. Вечность при этом не может быть выражена временным продолжением. Однако, душа, существующая в чувствах, аффектах, опосредствуемых физиологическими процессами тела, представляет длительность, которая может быть определена временем, поскольку она выражает настоящее существование своего тела: его поведение, действия, переживаемые чувства [16, с. 581]. В то же время, душа человека для Спинозы вечна, будучи представлена в знании в качестве идеального, а живая же конкретная душа человека, которая связана с телом, существует во времени и обладает длительностью [16, с. 578-579].

Далее представляется интересным исследовать парадоксы духовности человека в философии Канта. Исходная позиция Канта заключается в том, что чувственность не виновна в заблуждениях науки, ибо виноват рассудок [8, с. 167]. Отмечается, что душу человека (как вещь в себе), находящуюся за пределами возможного опыта, не возможно познать как спекулятивным разумом, так и эмпирическим наблюдением субъекта познания [9, с. 23]. Однако, как всякая сущность, душа познается через явления ее бытия. И. Кант пишет: «Я, как мыслящее существо, есть предмет внутреннего чувства и называюсь душой; то, что предмет внешних чувств, называется телом» [9, с. 241]. Познание души возможно только внутренними чувствами, которые в то же время являются элементами бытия мыслящего существа. Возникает вопрос: чем и как она познается – мышлением или внутренними чувствами? Учитывая, что субъектом познания выступает, как известно, ум человека в его формах рассудка и разума, то источником познания в естествознании выступают данные органов чувств человека, посредством которых осуществляется опыт. Объект познания должен обладать постоянством, воспроизводимостью и проверяемостью другими наблюдателями.

Посмотрим, с какими же трудностями сталкивается Кант, применяя данные принципы исследования в отношении души человека. Под душой, считал Кант следует понимать способность человека суммировать данные представлений и создавать единство эмпирической апперцепции (animus), а не субстанцию (anima) в ее полностью различенной от материи природе [10, с. 621]. Душа человека выступает, согласно логике Канта, в качестве единства эмпирического сознания самого себя, но ни в коем случае не чистым сознанием, поскольку в этом случае мы перешли бы в область метафизики (лишенной чувственных данных и априорно познающей) [10, с. 624].

Душа человека по Канту – это коллективное единство всех чувственных представлений в центральном органе чувств [10, с. 625]. Причем это единство – объединение множества чувств в органический комплекс (ансамбль), но не внешних чувств, присущих телу человека, а только его внутренних чувств. Поэтому внутренние чувства должны не только образовывать, формировать коллективное единство, центральным органом которого (в отличие от внешних чувств) выступает не тело, а душа, но и «сознавать», то есть размышлять о самих себе. Отсюда вытекает, что переживаемые душой чувства, должны одновременно сознавать свое бытие. Исследуя мыслящий субъект, Кант исходит из способности воображения, чьи созерцания даже без предмета можно принять в качестве эмпирических представлений, соответствующих впечатлению мозга и относящихся к целостности внутреннего самосозерцания [10, с. 621].

Отсюда следует, что способности души человека включают следующие элементы: во-первых, способность познания, во-вторых, наличие чувства удовольствия и неудовольствия, в-третьих, способность желания [10, с. 560-561]. В способность познания души человека, как центральный ее элемент, Кант включает способности воображения и рассудка [10, с. 476]. К внутренним состояниям души философ относил мышление и хотение. Однако природа интеллектуальных пред-

ставлений, обусловливаемых предметом, не может быть видоизменением души человека [10, с. 528]. Это означает что душа человека, как способность ощущать и мыслить – особая нетелесная субстанция, представляющая одно внутреннее чувство, поскольку у нее отсутствуют различные органы [8, с. 191]. Поэтому душа – центральный орган внутреннего чувства. Подчеркивая это, Кант указывает, что до года ребенок чувствует радость, горе, страх и другие чувства, однако осознание себя у него проявляется позже [8, с. 140]. «Природа внедрила в нас предрасположение к аффектам, было мудростью с ее стороны, временно, до того, как разум достигнет надлежащей силы, взять в руки вожжи, а именно, к моральным мотивам добра, ради оживления их, присовокупить еще мотивы патологичного (чувственного) побуждения, как временного суррогата разума» [8, с. 329-330]. Следовательно, моральные мотивы, по Канту, – это идеи, чувства человека, состояние его души. Причем аффекты оживляют моральные мотивы, могут их заменять, становясь доминантой, определяющей (пусть временно) жизнь человека. Тем самым, душа потенциально рассматривается как причина аффекта.

Актуальную сущность души Кант усматривает в переживании желания или аффекта. Если желание не взаимодействует с моральными мотивами практического разума, то аффект превращается в неконтролируемую сильную страсть, взрыв эмоций. Кант различает внешний облик, который касается предметов в пространстве, существующих постоянно и рядорасположенно. Говоря о внутреннем опыте, он различает самосознание и внутреннее чувство, воспринимающее отношения своих определений только во времени, последовательно – в движении. Активность внутренних чувств является основой восприятия – эмпирического созерцания, схватывания «живого знания». Сознание при этом представляет собой рассудочную рефлексию, чистую апперцепцию. Эмпирическое же сознание – есть созерцание схватывания, и тождественно внутреннему чувству, является эмпирической апперцепцией. Однако, позиция Канта, согласно которой созерцание внутренних чувств – это самосознание (рефлексия) было бы противоречиво называть внутренним чувством, которое может испытывать только душа человека [8, с. 156].

Кант утверждает, что в психологии мы рассматриваем себя по нашим представлениям внутреннего чувства, а в логике по тому, что дает интеллектуальное сознание. Однако, эмпирическое сознание воспринимает предметы в пространстве и не может созерцать внутренние чувства во времени. Здесь «Я» кажется двояким: как субъект мышления – чистая апперцепция, как объект воспитания – внутреннее чувство, содержащее в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний опыт [8, с. 145]. Возникает вопрос: кто и как созерцает внутренние чувства? Появляется проблема: иметь «представления» в форме чувствования и, тем не менее, не сознавать их, что оказывается противоречивым.

Дж. Локк задавался вопросом, каким образом мы можем знать, что имеем внутренние чувства, если мы их не осознаем? Поэтому он отрицал их существование в качестве смутных идей. Однако Кант относит их к паралогизмам чистого разума, считает, что мы опосредствованно можем иметь представление о внутренних чувствах, не сознавая их непосредственно, как смутные представления. И. Кант подчеркивает, что внутренние чувства схватываются внутренним опытом в виде эмпирического внутреннего созерцания, тождественного интуитивному сознанию. Однако внутренний опыт есть материальное в сознании, содержащее многообразие определений внутреннего эмпирического созерцания, а мысли дискурсивного сознания идеальны. Отсюда следует, что внутреннее чувство в качестве эмпирического созерцания – есть интуитивное сознание (схватывание), существующее материально в настоящем времени. Причем дискурсивное сознание – есть чистая апперцепция рассудка, оно дает правила и предшествует эмпирическому созерцанию, но беспредметно и пусто само по себе.

Возникает вопрос: так ли обстоит дело с внутренними чувствами? И. Кант пишет: «Отсюда ясно, что посредством внутреннего чувства, мы можем познать себя только так, как мы себе являемся, ибо схватывание (apprehension) впечатлений внутреннего чувства предполагает формальное условие внутреннего созерцания субъекта, а именно время, а это отнюдь не рассудочное понятие» [8, с.162]. Здесь Кант подчеркивает, что время значимо как субъективное условие того, что в соответствии со свойствами человеческой

души нам даются внутренние ощущения; следовательно, оно не дает нам возможности познать, как существует объект сам по себе. Значит, Кант признает фундаментальный факт: невозможность одновременно одному человеку переживать сильно чувства души и осознавать их рассудком. Поэтому чистое рассудочное сознание не может быть субъектом внутренних чувств. Отсюда, сам объект, а именно внутренние чувства души, должен выступать в роли субъекта «созерцания» самого себя, что препятствует объективности познания, с точки зрения естествоиспытателя.

Представляется, что Кант интуитивно догадывается, что ключ к решению проблемы «познай себя» заключен в проблеме времени, в природе чувственности человека, в ее соотношении с мышлением. Поэтому он проводит различие между рациональной и эмпирической психологией. Итак, «Я», как мыслящее существо, есть предмет рациональной психологии, которая хочет знать о душе только то, что может быть выведено независимо от всякого опыта, из понятия «Я», поскольку оно имеется во всяком мышлении [9, с. 241]. Отметим, что эмпирическая психология исходит из внутреннего опыта человека, для нее душа существует только как предмет внутреннего чувства и «Я», как вещь сама по себе. Поэтому мыслящее существо должно быть определено категориально, а именно: во-первых, душа – есть субстанция, во-вторых, качественно простая субстанция, в-третьих, представляющая единство (численно – тождественная в различные времена своего существования), в-четвертых, находится в отношении к возможным предметам в пространстве [9, с. 242]. Здесь Кант называет положение «Я мыслю» восприятием самого себя, то есть, внутренним опытом. Особого рода эмпирический принцип как возможность всякого опыта, а не конкретные внутренние чувства и их восприятие [9, с. 241]. Поэтому «Я мыслю» в качестве эмпирического принципа имеет трансцендентальный характер, являясь рефлексией, качественно отличается от внутренних чувств души.

Отметим, что на основе категориальных элементов понятия души Кант формулирует понятие личности как интеллектуальной субстанции. Из положения «Я мыслю» он выводит понятие неразрушимости и нематериальности, которое в единстве с понятием личности образует понятие духовности человека [9, с. 242]. Тем самым, духовность человека рационализируется, а душа категориально идентифицируется с сознанием.

Однако душа человека – это не только метафизические понятия чистого разума, такие как субстанция, простота, единство, нематериальность и неразрушимость, но и «нечто» психически реальное, а именно, внутренние чувства. Поэтому познание души не может быть ограничено сферой чистого сознания, рефлексией «Я мыслю», а должно включить реальный внутренний опыт как схватывание впечатлений восприятия внутреннего чувства, эмпирическое созерцание особого рода, которое направлено внутрь себя, где сам объект созерцания становится субъектом. Притом о внутреннем существе можно иметь представление только на основании самосознания, но не внешнего опыта [9, с. 243].

Кант пишет: «Я познаю себя не потому, что осознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я осознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении… только осознание определяемого “Я”, то есть, моего внутреннего созерцания… и есть объект» [9, с. 244]. Из этого следует, что самосознание ничем в принципе не отличается от сознания, выступая пустой формой мышления, без своего объекта созерцания внутренних чувств души. Поэтому, внутренние чувства души человека не могут быть элементом ни сознания, ни самосознания, ибо собственное содержание последних, как психических процессов, ограничено мышлением, то есть логическими функциями.

Опираясь на данный анализ, Кант подчеркивает, что “Я”, как мыслящее существо в познавательном отношении, может выступать только в качестве субъекта. Однако «Я» в качестве объекта должно представлять самостоятельную сущность, то есть субстанцию, отличную от мыслящего существа – сознания. Такое положение является синтетическим, выражающим единство созерцания реальности.

Резюмируя сказанное, можно отметить, что неодновременность бытия внутреннего чувства души и его осознания посредством разума в мыслях, подтверждаются следующим: во-первых, экспериментально установленным фактом поступления информации о чувствах в область ясного сознания в среднем через 0,5 сек. после их возникновения в

результате определенного воздействия на человека (как показывают опыты с метрономом В. Вундта, В. Бехтерева); во-вторых, наличием «интервалов сознания» и «интервалов душевности»; в-третьих, противоположностью сфер идеального (мыслей, понятий) и реального (чувств, эмоций) во внутренней жизни человека; в-четвертых, постоянством переживания чувств человеком; в-пятых, различием переживаний чувств и мышления, чувствования и созерцания мира внешними чувствами; в-шестых, противоречивой структурой сущности человека; в-седьмых, доказательством безсубъектности и безобъектности переживаемых душой внутренних чувств; в-восьмых, наличием пространственно – временного единства у телесного и психического бытия человека; в-девятых, различием прошлого и будущего времени как сферы мысленных сущностей и сферы настоящего времени жизни внутренних чувств.

Следовательно, к паралогизмам чистого разума можно отнести следующее: во-первых, душа человека одновременно рассматривается и как феномен сферы идеального (понятие субстанции) и как эмпирический факт жизни совокупности внутренних чувств; во-вторых, чувствование душой одновременно представляют как эмпирическое созерцание; в-третьих, душа мыслится, как всеобщее понятие и как единичное – чувство конкретного человека; в-четвертых, душа проявляется и как субъект в качестве «Я мыслю» (сознания), и как объект «Я существую», данный в эмпирическом созерцании; в-пятых, душа определяется и как сознание – рефлексия и сознание – интуитивное, «схватывание» эмпирической апперцепцией единства представлений; в-шестых, сознание есть всеобщее, безвременное (вечное), а внутренние чувства души – это мгновения реального настоящего времени; в-седьмых, сознание – всеобщее и идеальное, есть нечто внепространственное, в то время как чувства души связаны с материей конкретного тела человека и обладают пространственностью; в-восьмых, душа в качестве априорного сознания беспредметна, в качестве же живых чувств, существующих в мгновения настоящего времени, непознаваема, как объект и представляет собой «вещь в себе»; в-девятых, душа как эмпирическое созерцание тождественна переживаемым чувствам, текуча и изменчива во времени, а понятие души статично, всеобще, вневременно.

Строго говоря, данные паралогизмы, возникающие при познании души человека посредством чистого разума, стремящегося выйти за пределы возможного опыта, привели к тому, что в последующем развитии философии понятие души исключается из состава научных категорий за его метафизическую антиномичность и неопределенность «вещи в себе».

Позитивные моменты исследования души Кантом состоят в следующем: во-первых, различие априорного и апостериорного знания и опыта позволили вернуться к структуре понятия души человека «в широком смысле», включающего в качестве своих элементов рассудок и разум (сознание), а также переживания и чувства; во-вторых, обоснование беспредметности априорного сознания в чистом виде; в-третьих, признание бытия внутренних чувств души человека в качестве эмпирического факта; в-четвертых, рассмотрение времени в качестве условия познания существования внутренних чувств человека; в-пятых, четкая фиксация разума, чистого, априорного сознания в качестве субъекта познания, который в свое содержание не включает чувства и желания; в-шестых, анализ паралогизмов чистого разума, стремящегося познать душу, как «вещь в себе» и как феномен эмпирического созерцания; в-седьмых, определение проблем, характер которых не позволяет определять познанию душу человека в качестве субстанции, имеющей референт в рамках возможного опыта; в-восьмых, опыт определения внутреннего эмпирического созерцания посредством понятий схватывания, интуитивности, материальности; в-девятых, понимание противоположности мысли и чувства.

Ограниченность концепции души Канта состоит в следующем: во-первых, неосознанность видимости феномена одновременности протекания процессов мышления и чувствования; во-вторых, не учитывается пространственность материального субстрата присущего душе и разуму; в-третьих, отрицаются познавательные возможности внутренних чувств души, рассматривающиеся только в качестве фактора, отрицательно влияющего на объективность, истинность эмпирического созерцания; в-четвертых, слабо прослеживается связь понятия души со своим референтом в действительности, в виде внутренних чувств; в-пятых, отрицается возможность эмпирического созерцания содержать внутренние чувства души в качестве элемента; в-шестых, переживание чувств человеком идентифицируется с самосозерцанием человека как субъекта сознания; в-седьмых, не осознается гносеологическая значимость «интервалов» сознания и душевности для обоснования неодновременности протекания во времени процессов чувствования и мышления; в-восьмых, недостаточно осмыслена значимость факта имматериальности форм, понятий прошедшего и будущего времени, представляющих собой формальные условия познания; в-девятых, рассматривается понятие души человека в качестве субстанции, не имеющей объекта.

Таким образом, можно сделать вывод: во-первых, душа человека и его сознание нетождественны; во-вторых, сознание может включать понятие о душе, но не живую душу как комплекс эмоций, внутренних чувств; в-третьих, мир мыслей и мир внутренних чувств – это самостоятельные сферы духовного мира человека, связь между которыми устанавливается движением информации по нервным цепям; в-четвертых, переживаемое душой чувство первично, а его осмысление в сознании вторично; между ними в рамках процесса отражения, существует причинная связь. Необходимо выяснить различие между сознанием как механизмом мышления и его результатом в качестве совокупности знаний о внешней и внутренней реальности.

Гносеологическая функция сознания во внутреннем мире человека

В исследовании сознания выделяются несколько основных подходов: во-первых, сознание в широком смысле, включающее следующие компоненты: телесно-перцептивные способности; эмоции, логико-понятийные, ценностно-смысловые [5] идеи. Во-вторых, сознание в узком смысле, ограничивающееся мышлением, совокупностью образов, мыслей, смыслов, знаний, с акцентом на знании как его определяющем компоненте [11]. Любопытно, что С. Прист отрицает сознание, отождествляя его с «мозгом» поскольку основной функцией сознания считает способность мыслить, а мыслит, по его мнению, именно мозг человека [12, с. 264]. В некоторых концепциях сознание идентифицируется с совокупностью чувств, переживаний или же включается в душевную жизнь в качестве предметного сознания и самосознания. Есть концепции, в которых душа человека отождествляется с сознанием или же включается в сознание в качестве его элемента. В теории сознания выделяется ряд парадоксов.

Так Л. Веккер выявляет гносеологический парадокс, связанный с тем, что все познавательные процессы не поддаются формулированию в терминах динамики, сдвигов в их телесном субстрате, а определяются в терминах, фиксирующих свойства внешних объектов [3, с. 10-11]. Речь идет о том, что невозможно выразить качественную определенность объекта исследования в терминах органов чувств. Элементами гносеологического отношения выступают сознание субъекта, познавательная деятельность и внешний объект исследования. Так определяется предметное сознание.

Более сложная ситуация складывается, когда в качестве объекта исследования выступают нравственные чувства человека. Возникает противоречие, которое Л. Веккер определяет как онтологический парадокс, поскольку речь идет о противоположности внутренних чувств человека и их осознания. Он отмечает, что высшие чувства нельзя объяснить ни в терминах исходного физического носителя – органа (мозга) или организма человека в целом, ни в терминах инвариантного воспроизведения свойств внешнего объекта – природы. Следует отметить, что эта ситуация возникает в рамках гносеологического отношения субъекта сознания с объектом переживаемых человеком чувств. Дело в том, что согласно концепции сознания в широком смысле, сознание включает мышление, мысли, знания, а также эмоциональные и волевые компоненты. Парадокс возникает в связи с тем, что объект находится в самом субъекте – человеке. Поэтому Франк говорил о существовании странного феномена «живого знания», которое невыразимо в понятиях.

Этот факт познавательного процесса был ранее зафиксирован И. Кантом в его паралогизмах «чистого» разума. Согласно Канту, чистое сознание беспредметно и становится голым, пустым, если нет чувств. Однако мыслить живое чувство невозможно: во-первых, чувство и мысль онтологически противоположны и взаимоисключают друг друга (аффект убивает мысль, а холодное логичное

рассуждение парализует чувства души человека); во-вторых, живое чувство существует доли секунды и сознание не в состоянии его схватить, ибо для осмысления требуется постоянное, воспроизводимое существование объекта исследования; в-третьих, чувство мгновенно, и мысль работает только над его «следами» в памяти, образно говоря, имея перед собой вместо «чеширского кота» феномен его улыбки. Поэтому Кант вынужден был провести различие между рефлексией сознания и «сознанием схватывания», которое он рассматривает как эмпирическую апперцепцию – созерцания чувств (переживание внутреннего чувства).

Чувства изменяются непредсказуемым для сознания образом. Поэтому сознание и выступает в роли Ахиллеса, который никогда не может догнать «черепаху» единичных чувств, существующих лишь в доли секунды в живом настоящем, границы которого в психике человека как раз задаются «квантом чувства», а не «вечностью», вневременностью мысли. В сфере идеального мысли могут транслироваться во времени в любом направлении. Однако, если возникло качественно новое чувство, то знание о прошлом, пережитом ранее чувстве перестанет ему соответствовать и «отправляется» в память. В отличие от сферы идеального, в жизни чувств действует стрела времени, и ни о какой обратимости единичного чувства не может быть речи.

Психологи разграничивают сознание и содержание сознания, различая, тем самым, субъект и объект сознания, Субъект – это и есть то, что принято называть сознанием в узком смысле, или «чистым сознанием». К нему относят мышление, логические процедуры, рассудок, разум, образы, знания. Однако в сознание неправомерно включать чувства души. Любопытно, что С. Прист, рассматривая сознание как способность мыслить, ограничивает ее деятельностью органа мышления – мозга, игнорируя при этом накопленные знания, общение людей, мир культуры, без чего невозможно представить себе деятельность сознания.

В советской философии проблема соотношения сознания и мозга рассматривалась Э. Ильенковым и Д. Дубровским. Примечательно, что первый акцентировал внимание на социальном и идеальном аспектах сознания, а второй на физиологической и психической сторонах деятельности человеческого мозга. В западной философии С. Прист редуцирует проблему соотношения души и сознания к проблеме соотношения души и тела. Он правильно ограничивает сознание способностью мыслить. Однако само мышление определяет эмпирически достаточно широко, включая в него рефлексирование, предвосхищение, решение, воображение, воспоминание, удивление, размышление, намерение, верование, неверие, медитирование, понимание, выведение, предсказание и интроспектирование [12, с. 267-270]. В этом списке разновидностей мышления обычно психологи и философы называют намерения в смысле «хочу» и «буду», удивление относящимися к чувствам, которые переживаются. Это, однако, не относится к рациональному осмыслению внутренней и внешней реальности.

Думается, что чувства не могут рассматриваться в качестве модусов мышления вследствие своей качественной противоположности. Интервал во времени 0,5 сек. между чувством и его отражением в сознании убедительно свидетельствует, что чувства, живущие в мгновение настоящего, даже чисто физически не всегда могут стать элементом сознания. Чувства души непременно становятся объектом отражения для сознания. Однако С. Прист лишает модусы мышления качества ментальных событий физического существования , заявляя, что они характеризуются взаимно исключающими свойствами, например, электромагнитный импульс имеет величину, а ментальное событие — нет. То, что ментальные события характеризуются при помощи некоторого максимума и минимума и имеют определенную шкалу интенсивностей, показали В. Вундт, В. Бехтерев и др. Занимая, казалось бы, радикально эмпирическую позицию, С. Прист в духе радикального идеализма лишает ментальное событие физического, материального субстрата. По его мнению, органом сознания является мозг человека. Однако, как известно, мозг – часть высшей нервной системы человека, посредством которой реализуются психические процессы. Как известно, мозг Маугли так и не обрел качества сознания человека. Это же относится и к отряду приматов. Поэтому более правомерна, как нам кажется, аналогия его с компьютером, а не тождество с сознанием. Более интересно звучит другое высказывание С. Приста относительно соотношения сознания и тела: ничто не является ментальным в том отношении, в каком оно является физическим, и ничто не является физическим в том же отношении, в каком оно является ментальным. Эксперименты психологов и физиологов установили факт наличия у психических событий материальных носителей. Нервные волокна мозга действуют в бессознательном состоянии (электромагнитная активность мозга фиксируется приборами во время сна), однако феномен ясного сознания не наблюдается. С помощью опыта установлено, что достаточно человеку сохранить часть мозга и у него сохраняется способность осознавать действительность.

Взяв у Декарта дихотомию души как мыслящей субстанции и тела – протяженной субстанции, С. Прист уходит от рассмотрения тех действительных проблем, которые возникли у Р. Декарта (а позже Б. Спинозы, И. Канта, Г. Гегеля и др.). Фактом является то, что образы и понятия являются формами отражения реальности, которая дана человеку в его ощущениях и чувствах души. Здесь необходимо различать «внешний объект» – мир действительных вещей, процессов, и «внутренний мир» – сознания, мышления, в качестве элементов которого выступают ощущения органов тела и чувства души в материальной форме электромагнитных импульсов. Сознание может рассматриваться как субъект внутреннего мира. Б. Рассел отмечал факт своеобразного «отдыха» нервных волокон после прохождения импульса в головной мозг с информацией о переживаемом чувстве или испытуемом ощущении. Интервал используется не только для восстановления работоспособности нервного волокна, но и для передачи сигнала с информацией о мысли, о чувстве или ощущении в качестве обратной связи интеллекта с душой или органами чувств. Наличие внутренней противоречивости сознания и души персонифицируется в биосоциальной противоположности мужчин и женщин, взаимодополняемость противоположностей которых позволяет образовать самовоспроизводящуюся систему – человеческую семью. Поэтому правы были классики античной философии, когда говорили о жизни идей в сознании человека подготовленного к их восприятию душевно и духовно, а также практически, «умудренного неведением» и способного различать добро и зло.

Внешнюю противоречивость видят в противоположности сознания действующего субъекта (например, как у персонажа Ж.П. Сартра в книге «Воображаемое») и сознания наблюдателя, которые последовательны в пространстве, а, следовательно, неодновременны. Более сложный вариант у Ж.П. Сартра, когда независимо от героя, его действия воображаются автором. Сартр считает, что между настоящим воображением и настоящим действием Пьера нет одновременности. Схватывание одного есть уничтожение другого. Здесь, вероятно, имеется в виду то, что реальное отражение действий Пьера, лишает воображаемое достоверности и в этом смысле картина действий, созданная воображением автора рассыпается, если не соответствует образу и смыслу отражаемой реальности действий.

Таким образом, то, что может рассматриваться как одновременные события, совершаемые разными и не связанными между собой субъектами, для одного субъекта всегда будет последовательно и причинно обусловлено даже тогда, когда речь идет не только о действиях и воображении, но и отражении собственных действий в сознании того же субъекта. Поэтому Сартр делает вывод: в любом образе слой реального существования первичен, он констатирует образную установку [14, с 255]. Однако, реакция на образ вторична и производна, ибо сознание идеально отражает первичную реальность существования, интерпретирует ее в соответствии со своей установкой, знаниями, прошлым опытом. Отсюда следует, что реальность аффективна и чувственно воспринимается субъектом; а осмысление в сознании, имеющее идеальный характер, рефлексивно.

Следовательно, кажущееся одновременным с точки зрения постороннего наблюдателя, в действительности неодновременно и причинно связано в психике одного и того же субъекта. Поэтому представление о том, что сознание в широком смысле включает не только знания и образы чувств души, ощущений воспринимаемой реальности, но и бессознательное и сверхсознание – это феномен «кажимости», вызванного гносеологическим отношением, в котором субъект сам становится объектом внешнего наблюдения. Наблюдатель же предполагает, что сознание наблюдаемого субъекта и есть те самые эмоции, чувства, стремления, волевые акты, ко-

торые наблюдаются и осмысливаются. Далее кажется, что раздвоение на субъект и объект возможно только в отношениях внешнего существования. Во внутреннем мире субъекта эта противоположность исчезает из-за «почти» одновременного существования чувствования и его осознания. Между настоящим единичных чувств и их отражением и осмыслением в сознании человека, посредством деятельности головного мозга, существует интервал, длящийся минимум три секунды. Внешний же субъект судит о внутренних чувствах другого субъекта как объекте наблюдения по его эмоциям, мимике, жестам, поведению, высказываниям и может при помощи собственного духовного, жизненного опыта, рефлексии и воображения построить метафизически достаточно достоверную модель сознания и души объекта наблюдения.

Однако, как показывают факты физиологии и психологии, гносеологическое восприятие возникает не только в отношении наблюдателя и объекта эксперимента, но и во внутреннем психическом отношении. Здесь чувства и ощущения могут быть предметом самосознания человека. Можно согласиться с предположением, что самосознание и предметное сознание являются элементами одного и того же сознания в узком смысле, но ни в коем случае не элементами душевной жизни. Однако многие мыслители в качестве основных способов существования сознания человека рассматривают не только знания, но и чувства. Вследствие этого возникает отождествление переживания и осмысления этого переживания (чувства и знания об этом чувстве), что приводит к выводу о бессубъектности данного психического процесса. Хотя Гегель и критиковал Канта за бессодержательность различения понятия ста талеров и реальных ста талеров в «Науке логики», однако в «Философии духа» сам четко разграничил душу и сознание как в пространстве, так и во времени. Поэтому сознание – один из полюсов психического отношения, который не включает в свой состав душу и душевную жизнь в целом. Из-за интервала во времени между чувством и мыслью об этом чувстве трудно представить, каким образом в составе сознания может существовать эмоция, живущая доли секунды, тогда как для ответа на информацию о чувстве требуется как минимум 2,5 – 3 сек. Из этого логически вытекает, что содержание сознания в виде понятий о живых чувствах представляет собой отражение уже пережитых чувств, то есть находится в прошедшем времени или же предвосхищает возможное чувство и находится в будущем времени. В настоящем функционирует мышление, которое протекает параллельно процессу душевного переживания. При этом живые эмоции, чувства виртуальны, а их образы и знания о них идеальны. Чувства первичны, а понятия об этих чувствах вторичны.

В связи с этим чувства души, в отношении к сознанию, выступают в качестве объекта осмысления, а в отношении к образу воспринимаемой реальности в качестве элемента душевного переживания. Таким образом, чувство выступает объектом для сознания в одном отношении в качестве элемента душевного переживания, а в другом отношении – реальность и ее соматический образ выступают общим объектом для души и сознания.

Отождествление мыслей и чувств связано с неразличением, с одной стороны, чувства (как мощного импульса сердца, нервной симпатической системы) и сигнала; с другой стороны, с информацией об этом чувстве, которая по нервным волокнам поступает в левое полушарие головного мозга; с третьей стороны – ответ на поступившую информацию – мысль об этом чувстве (через три секунды после поступления сигнала в мозг).

Фактором вторичного порядка является: воспоминание, размышление над прочитанным романом, увиденной картиной которые вызывают у человека ответные чувства. Окрашенная чувством мысль более продуктивна, как думают некоторые авторы. Ж.П.Сартр на это справедливо замечает, что «взволнованное сознание» похоже на сознание во сне. Эмпирический факт показывает, что во время сильного аффекта сознание человека выключается. Наблюдается и обратное явление: сильная интеллектуальная работа сопровождается «замораживанием» чувств, вследствие чего появляется феномен «бездушевности». Поэтому сознание может проецировать аффективные явления на мир только идеально в знании об этом мире. При этом, когда эмоция существует в мгновении настоящего, то она еще не осмыслена, а когда появляется мысль, то об эмоции осталось лишь воспоминание и на ее место пришла новая эмоция однородная или противоположная. Следовательно, сознание может изменяться посредством размышлений и

перестройки системы знания. Чувства изменяются под воздействием чувств. Посредниками между ними выступают соматические образы, мир артефактов и культуры.

В этом смысле Г. Райл утверждает, что понятие сознания человека – это «призрак в машине», и сравнивает его с понятием университета, который не существует самостоятельно, отдельно от учебных корпусов, библиотеки, преподавателей, студентов [13, с 26]. Следует отметить, что сами по себе, т.е. без своей связи, здания, студенты и преподаватели не составляют элементов целого, называемого университетом. Аналогично, нет сознания вне связи интеллекта, мышления и вне отношения к душевной жизни. Понятие сознание выражает связь между элементами: интеллектом, мышлением и образом реальности, знанием. В этой интегрированной совокупности субъектом выступает интеллект в формах рассудка и разума, а функцией – мышление в различных формах: образов внешнего и внутреннего мира индукции, дедукции и так далее. Результатом осознания образов внешнего и внутреннего мира выступает определенное знание, выраженное в понятиях. Все эти элементы совокупности, называемой сознанием, образуют сферу идеального и обеспечивают процесс отражения реальности макро- и микрокосмоса. Без своего отношения к внутренней и внешней реальности сознание становится пустым, бессодержательным.

Историко-философское исследование показало, что Декарт совершил революцию в философии, сделав доминантой психической жизни человека активность мышления. В качестве интегратора понятий «ум», «мышление», «идеи» было использовано понятие сознания, выражавшее связь «Я» человека, его существования, осмысления себя. «Я мыслю, следовательно существую». Понятие сознания позволило выделить понятие «души в узком смысле» в самостоятельную сферу внутреннего мира человека. Следовательно, существует только то, что созерцается (наблюдается), мыслится всеми субъектами (или большинством). При этом духовный опыт меньшинства может и не учитываться. Социальными предпосылками философской революции, как известно, явились бурное развитие капитализма, возникновение нового динамичного слоя новаторов, предпринимателей, развитие науки и промышленности.

Отождествив понятие души с мыслящей субстанцией и включив в состав сознания в широком смысле аффекты, Р. Декарт, а позднее Б. Спиноза, И. Кант и другие ученые столкнулись с парадоксами сознания: паралогизмами чистого разума, «взволнованностью сознания», которая делает его выключенным (согласно Ж.П. Сартру), переживанием чувств сознанием идентичным его деградации (возникает магический мир эмоций, который иррационален).

Далее становилось все очевиднее, что внутренний мир человека дуалистичен, сформирован в соответствии с принципом единства противоположностей и принципом дополнительности. В зависимости от того, что выступало доминантой – душа или сознание, – человек рассматривался по преимуществу или как душевный, или как рациональный человек. Возможно, в этом и заключается смысл деятельности Духа. Представляется необходимым разграничение уровней внутреннего мира человека: высшего и низшего. Высшие нравственные чувства и деятельность разума относятся к духовности людей. Простые чувства и рассудочность принадлежат низшему уровню внутреннего мира (повседневности) человека. Однако на обоих уровнях действуют как душа, так и сознание в модифицированной форме.

Сознание человека, как и душевная жизнь, имеет свой хронотоп и доминанту. Человек живет в хронотопе сознания, то есть в исторически осмысленном времени. При этом поток событий сознания связывается архетипической идеей, возможно, мифом. Реальная жизнь воспринимается человеком через призму хронотопа сознания, отражающего мозаику событий в некотором осознаваемом целом. Доминантой сознания становятся идеи разума, которые должны преобладать в сознании элиты. Однако Всемирная история показывает, что нередко бывает и наоборот. Только в платоновском «Государстве» правили мудрецы. В обществе с рыночной экономикой в сознании среднего гражданина доминирует принцип прагматизма. Хронотоп и доминанта сознания избираются хронотопом и доминантой душевной жизни человека. Хронотоп души сангвиника никогда не уживается с хронотопом сознания меланхолика, а доминанта сознания ученого неспособна сосуществовать с доминантой души человека из толпы. Видимо, отсюда вытекает возмож-

ность рассмотрения синтетической способности воображения в качестве субстанции всех остальных отдельных, самостоятельных сил души и сознания человека.

Человек становится личностью, преобразуя силы души и сознания постепенно, накапливая потенциал духовности в процессе усвоения системы ценностей, развития духовного опыта. Понятие духовности человека может объединять только нравственные элементы их душевной жизни и сознания. Нравственные ценности (добро, благородство, справедливость, самоотверженность, бескорыстие, альтруизм и т.д.) прежде всего переживаются и закрепляются в поступках. В основе поступка есть внутренний импульс (человек бросается в воду, спасая тонущего), затем выводится нравственное суждение, превращающееся в духовную ценность. Поэтому необходимо различать поступок по совести и знание о совести. Знание этикета не делает человека нравственным. Здесь необходимы душевные переживания, проявляющиеся в поступках. Сократ, Платон утверждали, чтобы понять справедливость – нужно жить по справедливости (в которой сочетаются истина, добро и красота). Чем богаче духовный мир человека, тем более разнообразным оказывается мир ценностей. В. Днепров в своей книге «Литература и нравственный опыт человека» пишет: «Нравственность должна утверждаться в душе каждого отдельного человека, она должна реализоваться внутри каждой личности … ничто не может этого заменить – ни авторитет, ни террор, ни влияние, ни объяснение». И далее: «Нравственность – это превращение условий общего очага людей в субъективное чувство обязанности, чувство, напоминающее по своей форме инстинкт» [7, с 35]. Сущность этого «нравственного инстинкта» общеизвестна: относись к другому, как к самому себе, не делай другому то, что ты не хочешь, чтобы было сделано по отношению к тебе.

Духовность по природе выражает признание равенства тебя и другого. Ибо Другой как Друг, человек (кем бы он ни был – младшим или старшим, начальником или подчиненным, близким или далеким), отношения с которым ты должен строить именно на такой основе. Соответственно формируются основные нравственные ценности – добродетель, благородство, отзывчивость, готовность помочь другому. Высшим нравственным чувством является совесть. Ф. Достоевский отметил: «Совесть – это светильник души». У Сократа и Платона совесть – голос Бога в душе, Правда Божия. Жить по справедливости – жить по правде. Совесть – тонкое светлое чувство, различающее добро и зло, это чувство яснее различает добро и зло, нежели ум. Сердце – седалище совести [15, с 367]. Умертвить совесть (заесть, запить, заглушить чувственными удовольствиями) невозможно. Совесть обличает человека, ведет к раздвоению личности и душевной болезни. «Совесть, – пишет В. Днепров, – внутренняя необходимость морального действия. Совесть – внутренний суд, который человек совершает над собой, и тот, кто не способен к угрызениям совести, находится в моральном отношении вне человечества». Такие чувства, как стыд, совесть, любовь, уважение являются духовной мотивацией нравственного отношения «Я – ТЫ», «Я – МЫ».

Культура не ограничивает любовь и дружбу межчеловеческими отношениями, но распространяет их на всю среду человеческого бытия, и природную, и духовную. Люди, в отличие от животных, научаются не только потреблять, но и любить природу. Так реализуются две возможности человека как аксиологического субъекта – переживание и осмысление ценностей. В этом смысле человек остается носителем всей «пирамиды» ценностей, которая выражает интересы и идеалы духовной структуры общества [1].

Внутренняя противоречивость между сознанием и душевной жизнью получает внешнюю, объективную форму проявления в специализации человеческой деятельности: научной, религиозной, художественной. В сознании ученого доминируют точные знания и рациональное мышление, в то время как в сознании религиозного человека доминируют сакральные знания, догматическое мышление. У художника творчество, как правило, мотивировано чувством любви к прекрасному; у религиозного человека – чувством веры в сверхъестественное, любви к Богу. Ученый – скептик по натуре, во всем сомневающийся (если не догматик), тоже человек веры. Хронотоп его сознания базируется на чувстве веры в истину. А доминанта – на чувстве любви к мудрости. Таким образом, диалектика сознания и души человека проявляется в том, что чувства веры, любви, надежды,

определяют сознание не только религиозного человека, но и ученого, художника, поэта (разумеется в специфической форме).

Подведем итог. Революционный характер имели полученные В. Вундтом [4], В.М. Бехтеревым [2], А.А. Ухтомским [17] результаты наблюдений и экспериментов в физиологии и психологии, а также философский анализ проблем пространства и времени в работах Августина Блаженного, А. Бергсона, А. Уайтхеда, Б. Рассела, Л. Веккера, ибо именно они задумались над проблемами психического пространства и времени. Эмпирическая фиксация обратимости времени в сознании позволяла отрицать «стрелу» времени, присущую процессам физической реальности и говорить о том, что мысль «перемещается» в идеальном пространстве и времени со скоростью, превышающей скорость света. В то же время экспериментальная психология показала материальность процессов переживания и мышления, наличие параметров, в рамках которых осуществляется работа рационального мышления. При этом зафиксировано, что события, протекающие быстрее или медленнее 0,5 сек., ясным сознанием не воспринимаются, отражаясь бессознательно, неявно аккумулируются эмоциональной и когнитивной памятью человека.

Наличие интервала во времени между чувством души и осмыслением этого чувства в сознании практически доказывает пространственно обособленное существование души и сознания во внутреннем мире человека. Сознание в узком смысле и душа – полярные психические функциональные сферы, действующие в различных сферах нервной системы человека. Предположительно, душа и душевная жизнь протекают в области сердца, правом полушарии головного мозга и связаны нервными волокнами, рецептивно со всеми частями нервной системы человека.

Этимология термина «сознание» предполагает включить в его состав только то, что логически непротиворечиво сочетается со знанием. Например, ум необходимо рассматривать как способность мыслить, мышление – как деятельность, производящую образы, понятия. Однако это не значит, что в содержание сознания необходимо включать объекты познания.

Сфера сознания включает следующие стороны: логико-понятийную, образно-ценностную, телесно-перцептивную.

Элементом, конституирующим понятие сознания, выступает знание как совокупность образов, понятий. Переживание является источником знания и поэтому не может включаться в состав сознания. Отметим, что понятие души человека объединяет живые, реально переживаемые чувства, а не понятия о них.

Переживания индивидуальны, единичны и не обладают качеством абсолютной идеальности и всеобщности, которые присущи понятиям. Экспериментальная и теоретическая психология показывает, что доминантой психической жизни человека выступает душевная жизнь. Сознание как способность мышления выступает в роли зеркала, в котором душа может увидеть себя.

Как показали наблюдения клинической психиатрии (Хохгеймера и др.), человек, лишенный памяти при контузии, не в состоянии осуществлять практическую деятельность, рассуждать и прогнозировать свое поведение: он уязвим и малоэффективен. Роль сознания в жизни человека очень велика. Однако одностороннее развитие сознания в ущерб душе порождает бездушие, нравственную черствость и равнодушие к жизни других людей, что чревато конфликтами. Сознание не может заменить чувства, но может затормозить развитие высших нравственных чувств, и тогда доминантой психической жизни человека становятся страсти. Следовательно, емкость понятия сознания определяется не только гносеологически, субъект – объектным отношением, но и его местом и ролью в психике человека, а именно – онтологически. Знания идеально отражают реальность и конструируют воображаемые, условные миры. В психике же человека сознание – только часть психических процессов и явлений. При этом «бессознательное», как показало исследование, лишь негативно характеризует противоположность сознания и чувств. Действительной противоположностью сознания в психике человека выступает душевная жизнь. Именно она определяет качество духовности.

Как известно, безсознательное включает не только чувства, эмоции и переживания, но и идеи, существующие неявно, скрыто. В то же время собственно чувства могут быть осмысленными или неосознанными. Реально различие состоит лишь в том, что в одном случае в сознании есть знание о чувстве, а в другом оно отсутствует. Однако и в том, и

в другом случае реально переживается чувство, которое мы знаем или не знаем. При отсутствии понимания переживаемого чувства оно может выступать в «маске». Так, обычное внимание может расцениваться экспрессивной особой как проявление любви и так далее.

Сознание может выступать и в объективных формах – знания, культуры. Формой отчуждения выступает разрыв между сознанием и нравственными чувствами. Специализация делает сознание односторонним, примитивным, ограниченным диапазоном профессии, если не развиты нравственные чувства.

Проделанный анализ понятия сознания в узком смысле и его функции (отражения, рефлексии, воображения, оценки) позволяет прийти к следующим выводам: во-первых, сознание идеально по своей природе; во-вторых, в свое содержание оно включает ум (в формах рассудка и разума), рациональное мышление как их функцию и знание (мир понятий, образов, смыслов); оно «очищено» от живых чувств и переживаний человека; в-третьих, сознание является зеркалом, отражающим в образах и понятиях мир чувств. Гносеологический статус сознания определяется понятием субъекта. Раздвоение сознания на самосознание и предметное сознание позволяет предположить, что объект отражения и осмысления – это не только внешняя человеку реальность, но и его внутренний мир.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии. М., 2002.
2. Бехтерев В.М. Психика и жизнь. СПб., 1999.
3. Веккер Л.М. Психические процессы. Соч. в 3 т. Т. 3. Л., 1981.
4. Вундт В. Введение в психологию. М., 1912.
5. Декарт Р. Размышления о первичной философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1994.
6. Декарт Р. Размышления о первичной философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994.
7. Днепров В. Литература и нравственный опыт человека. Л., 1970.
8. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.
9. Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского. М., 1994.
10. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
11. Немов Р.С. Психология. Т.1. – М., 2001.
12. Прист С. Теории сознания. М., 2000.
13. Райл Г. Понятие сознания, М., 2000.
14. Сартр Ж.П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001.
15. Св. Игнатий Брянчанинов. Аскетический опыт 1. М., 1993.
16. Спиноза Б. Этика. Избран. произ. Ростов н/Д., 1998.
17. Ухтомский А.А. Избранные труды. Л., 1978.

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ ЛОПУХИН КАК БИБЛЕИСТ И ПЕРЕВОДЧИК

© 2022 г.

Абрамов Александр Вячеславович
кандидат философских наук, заведующий кафедрой богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Цель данной статьи рассмотреть некоторые жизненные вехи и исследования Александра Павловича Лопухина как библеиста и переводчика заложившего основы многих библейских русскоязычных исследований, заслуги которого трудно переоценить. Для этого были поставлены задачи выделить и проанализировать наиболее значимые аспекты в научных трудах Александра Павловича Лопухина. Результатами такой работы стали выводы о том, что богословское наследие Александра Павловича Лопухина по-прежнему актуально в наши дни и имеет непреходящее значение для библеистики.

Ключевые слова: *Александр Павлович Лопухин, Богословская Энциклопедия, Иоанн Златоуст, «Христианское чтение», Санкт-Петербургская духовная академия.*

ALEXANDER P. LOPUKHIN AS BIBLICAL SCHOLAR AND TRANSLATOR

The purpose of this article is to consider some of the life milestones and studies of Alexander P. Lopukhin as a biblical scholar and translator who laid the foundations for many biblical Russian-language studies, the merits of which cannot be overestimated. To do this, the tasks were set to highlight and analyze the most significant aspects in the scientific works of Alexander P. Lopukhin. The results of such work were the conclusions that the theological heritage of Alexander P. Lopukhin is still relevant today and has enduring significance for biblical studies.

Key words: *Alexander P. Lopukhin, Theological Encyclopedia, John Chrysostom, «Christian Reading», St. Petersburg Theological Academy.*

Александр Павлович Лопухин известен прежде всего как толкователь книг Библии и издатель Богословской энциклопедии, в данной статье мы обратимся к рассмотрению не только значимости данных трудов, но и обратим внимание на его другие некоторые заслуги, в частности, на то, что он является инициатором и переводчиком на русский язык 12-ти томного собрания творений святителя Иоанн Златоуста, которым мы теперь имеет возможность пользоваться в репринтном переиздании. В настоящее время – это единственный перевод полного собрания творений святителя Иоанна Златоуста на русский язык, только уже за это перевод его вклад в развитие русской библейской экзегетики является неоценимым, не считая того, что он был замечательным редактором академического журнала «Христианское чтение» в котором он поднял на высокий уровень развития библейско-богословской тематики. Жизнь Александра Павловича Лопухина была не продолжительна, но очень плодотворна в различных церковно-богословских направлениях, по складу ума он был настоящим энциклопедистом. Его энциклопедический труд по «Богословской энциклопедии» созданный вместе с его учениками послужил отправной точкой в деятельности по изданию «Православной энциклопедии», издание которой продолжается и в наши дни. Первоначально даже у издателей Православной энциклопедии был замысел просто переиздать тот материал который был помещен в Богословской энциклопедии, лишь дополнив недостающие в нем статьи, и хотя в последствии издатели «Православной энциклопедии» от этого замысла отказались, в связи с тем, что многие из рассматриваемых тем нуждаются в новом осмыслении с учетом современных библейских открытий, тем не менее «Библейская энциклопедия» Александра Павловича Лопухина послужила стимулом для развития современной русской библейской науки, которая вырабатывается при написании статей для «Православной энциклопедии», в которой принимает участие уже не малое число энтузиастов, а целая ученая плеяда, насчитывающая около 1000 человек, а издание самого числа томов «Православной энциклопедии» заметно увеличилось, и стало гораздо больше, чем планировалось первоначально, так что богословская энциклопедическая деятельность Александра Павловича Лопухина, является источником вдохновения и по-прежнему приносит добрые плоды в развитии русской фундаментальной библейско-богословской науки. Итак, каков же был жизненный путь этого замечательного библеиста, энциклопедиста и церковного переводчика мы рассмотрим вкратце по порядку.

Александр Павлович Лопухин происходил из древнего дворянского рода в семье потомственных юристов [1, с. 139-142]. Он родился 1 октября 1852 г. в селе Митякино Камышинского уезда Саратовской губернии (ныне Волгоградской области). Во многих биографических статьях, посвященных А.П. Лопухину, указывается, что он родился в семье священника, однако исследователями рода Лопухиных это ставится под сомнение. Поскольку еще в 1862 году его отец Павел Иванович, имел чин коллежского асессора, который указывается только при светской службе. Возможно, что священный сан он мог принять впоследствии под влиянием сына, получившего духовное образование в Саратовских духовном училище и семинарии, а затем в Санкт-Петербургской духовной академии, с которой впоследствии он навсегда связал свою научную жизнь [1, с. 142].

В Санкт-Петербургской духовной академии кандидатская работа А.П. Лопухина была посвящена теме: «О гражданских законах Моисея». Это был первый в русской богословской литературе труд, посвященный данной теме. За данную работу по окончании академического курса в 1878 году А.П. Лопухин был удостоен степени кандидата богословия [1, с. 144-145].

В 1879 году Александр Павлович Лопухин как блестящий знаток языков был назначен на должность псаломщика в русской православной миссионерской церкви в Нью-Йорке, по прибытию на место назначения он пишет путевые заметки о жизни малоизвестным русским Америки [1, с. 145]. Возвратившись в 1882 году в Россию А.П. Лопухин издает книги «Жизнь за океаном: Очерки религиозной, общественно-экономической и политической жизни в Соединенных Штатах Америки», «Религия в Америке», посвященных темам, которые он наблюдал на месте своего служение. Собранный в Новом свете материал позволил А.П. Лопухину написать магистерскую диссертацию «Римский католицизм в Америке: исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста римско-католической Церкви в США», которую он защитил из Америки в Санкт-Петербургской духовной академии в 1881 году. После возвращения из Америки А.П. Лопухин в 1883 году занял кафедру сравнительного богословия, а после упразднения в 1884 году этой кафедры он избирается на должность доцента кафедры гражданской истории, в которой он состоял до своей кончины [1, с. 147]. В 1890 году он был утвержден в звании экстраординарного профессора. Основными направлениями его деятельности были Библейские исследования и популяризация западноевропейской богословской науки. Он имел собственную типографию [1, с. 148].

Умер Александр Павлович Лопухин на своей даче в деревне Тюрисвя, недалеко от местечка Терийоки (ныне это поселок Ушково курортного района Санкт-Петербурга) и похоронен на Никольском кладбище АлександроНевской Лавры. О нем, как об Оригене можно повторить слова блж. Иеронима, что за свою жизнь он мог столько написать, сколько иной за свою жизнь не сможет прочитать [1, с. 148-149].

Одной из важнейших работ в области библеистики стала изданная в 1889-1895 году книга «Библейская история при свете новейших исследований и открытий», переизданная в 1998 году издательством свято-Троицкой Сергиевой лавры и посвящено двухтысячелетию Рождества Христова [1, с. 150, 153].

Кроме библейского повествования в эту книгу были включены предания иудейского и языческого мира о первобытных временах, раввинистические сказания. Археологические и географические данные, наиболее выдающиеся открытия в Египте, Палестине, Ассиро-Вавилонии, давшие возможность чтения иероглифов и клинообразных надписей. Книга был предназначена для широкого круга читателей. В качестве источников для этой работы Александр Павлович привлекал «Историю Древнего Востока Ленормана, иллюстрированную Библию Касселя» [1, с. 151].

А.П. Лопухин задумал издания «Толковой Библии», при его жизни вышел только первый том в 1904 году. К последующим томам «Толковой Библии» он успел подготовить статьи «Понятие о Библии», «основное содержание Библии», «Ветхий Завет» и «Пятикнижие» [1, с. 157].

Следующие тома «Толковой Библии» были изданы его учениками и последователями, но имя Александра Павловича Лопухина было сохранено на титульных листах книг, во всех одиннадцати томах «Толковой Библии» опубликованных после его кончины, а также присутствует надпись: «Издание преемников А.П. Лопухина» [1, с. 157-158]. «Толковую Библию» в 12 томах издавала редакция журнала «Странник» с 1904 по 1913 г. [1, с. 165].

В 1892 году А.П. Лопухин стал главным редактором «Церковного вестника» – официального печатного органа святейшего Всероссийского Синода, в качестве приложения к нему издавалось «Христианское чтение», основанное как отдельное издание в 1821 году. К тому времени, с 1875 года оба журнала существовали вместе, как основное издание и приложение к нему. При А.П. Лопухине в «Церковном вестнике» появилась специальная рубрика о достижениях археологии и археографии [1, с. 158-159] – науки, занимающийся собиранием, описанием и изданием памятников прошлого. Он успел составить и отредактировать шесть томов «Православной богословской энциклопедии». Другие шесть томов были опубликованы под редакцией его преемника проф. Н.Н. Глубоковского, но Глубоковский, доведя эту энциклопедию до слова Константинополь вынужден был прервать ее дальнейшую публикацию в связи с началом Первой мировой войны в 1914 году. Материалы, подготовленные для не опубликованных томов, хранятся в историческом архиве Санкт-Петербурга [1, с. 161].

А.П. Лопухин был инициатором перевода с греческого на русский язык всех творений святителя Иоанна Златоуста и сам лично отредактировал первые шесть томов полного собрания трудов свт. Иоанна Златоуста. Это собрание вышло в свет в Санкт-Петербурге в двенадцати томах в 1898-1906 гг., который до настоящего времени является единственным переводом творений свт. Иоанна Златоуста на русский язык [1, с. 163].

Полный комментарий ко всей Библии был осуществлен единственный раз в «Толковой Библии» (СПб., 1904-1913. 11 т.), начатый по инициативе и под ред. проф. СПбДА Лопухина и продолженный его преемниками [2].

«Характерной чертой трудов Лопухина

по библеистике являлось стремление поставить русскую науку на современный уровень, критически осмыслить достижения западной богословской мысли. Наиболее значимой его работой в этой области является «Библейская история при свете новейших исследований и открытий» (1-е издание 1889-1890 гг. в 2 т.; частичное переиздание в 1913-1915 гг. в качестве приложения к журналу «Странник» в 5 т.). Лопухин ставил перед собой задачу подтвердить «историческое значение изложенных в Библии фактов», то есть доказать, что библейская история не является собранием неких благочестивых мифов, а имеет под собой реальную историческую основу [3].

По мнению автора, современная наука благодаря открытиям в области истории Древнего Востока предоставила библейской истории широкие возможности. Если западное богословие имело и общие курсы, систематизирующие открытия последних лет, и монографии по отдельным проблемам, то русская наука отстала от западноевро-пейской и некритически использовала представленный библейско-исторической наукой материал. Составленный им труд должен был заполнить эту лакуну, при этом автор, опираясь на новейшие исследования и научные открытия, ставил задачу опровергнуть выводы отрицательной библейской критики. В целом научное сообщество приняло труд Лопухина с одобрением, оценив по достоинству проделанную колоссальную работу, прежде всего умелое соотнесение исторических данных с библейским текстом и православной традицией его толкования [3].

Среди переводов Лопухина богословских сочинений западных авторов следует отметить прежде всего сочинения Фредерика Фаррара (1831-1903). Лопухин перевел практически весь комплекс важнейших сочинений этого автора, включая знаменитые работы «Жизнь Иисуса Христа», «Жизнь и труды св. апостола Павла», «На заре христианства». В переводе Лопухина были изданы также творения Фомы Кемпийского и других авторов. Несомненную ценность имели и фундаментальные многотомные издания, задуманные и начатые Лопухина. Представляющая собой уникальный научный проект «Православная богословская энциклопедия», издание которой после смерти Лопухина было продолжено Н.Н. Глубоковским, была доведена лишь до буквы «К» [3].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Зверев Н. Жизнь и труды профессора СПбДА Александра Павловича Лопухина (1852-1904) // Христианское чтение 2006. № 26. С. 139-165.
2. Снигирев Р., прот. Библейские исследования // Православная энциклопедия. Т. 5. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия». 2002. https://www.pravenc.ru/text/149119.html
3. Сухова Н.Ю. Лопухин // Православная энциклопедия. Т. 41. – М.: Православная энциклопедия, 2016. https://www.pravenc.ru/text/2110726.html

АКТУАЛИЗАЦИЯ ВКЛЮЧЕНИЯ В УЧЕБНЫЙ ПРОЦЕСС СОЦИАЛЬНОЙ ВОЛОНТЕРСКОЙ ПРАКТИКИ СТУДЕНТОВ ВЛГУ, ОБУЧАЮЩИХСЯ ПО НАПРАВЛЕНИЮ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» В КОНТЕКСТЕ АКТИВИЗАЦИИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИК

© 2022 г.

Арсенина Ольга Владимировна

кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и религиоведение» ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

В статье представлено теоретическое осмысление потенций студенческого волонтерства в контексте активизации конфессиональных социальных практик. Студенческое волонтерство рассматривается в качестве дополнительного ресурса, позволяющего осуществлять рефлексию в различных жизненных ситуаций, связанных с оказанием помощи нуждающимся в рамках конфессиональных социальных практик. Актуальность обусловлена практическими потребностями активизации социальной помощи, обострившейся в ковидный период. Цель –дать импульс недостаточной рефлексии студенческого волонтерства, посредством включения в учебный процесс религиоведов ВлГУ, теоретического курса «Организация социальной работы в конфессиональных организациях» и социальной (волонтерской) практики в рамках производственной. В работе применялись методы целостности концептуального подхода, системности, помогающие выявить внутреннюю взаимосвязь между рекомендациями образовательного стандарта и обоснования объективной необходимости включения социальной практики в образовательный процесс религиоведов, с целью достижения конкретной цели – активизации студенческого потенциала и рефлексии. Сделан вывод: усвоение теоретических и практических аспектов предлагаемого курса, в дальнейшем будут служить инструментарием, позволяющем осуществлять студентам рефлексию в различных жизненных ситуациях, связанных с оказанием помощи нуждающимся в рамках конфессиональных практик. Автор не претендует на окончательное и безусловное решение проблемы, но рассматривает студенческое волонтерство, как один из возможных вариантов, способствующих повышению эффективности социальных практик конфессий, в этой связи, тема подлежит дальнейшей разработке.

Ключевые слова: *студенческое волонтерство, конфессиональная социальная практика, потенциал, ресурс, учебный процесс, студенты-религиоведы.*

ACTUALIZATION OF INCLUSION IN THE EDUCATIONAL PROCESS OF SOCIAL VOLUNTEER PRACTICE OF VLGU STU-DENTS STUDYING IN THE FIELD OF RELIGIOUS SCIENCE

The article presents a theoretical understanding of the potential of student volunteering in the context of activating confessional social practices. Student volunteering is considered as an additional resource that allows reflection in various life situations related to helping those in need within the framework of confessional social practices. The urgency is due to the practical needs of intensifying social assistance, exacerbated in the craving period. The aim is to give impetus to the insufficient reflection of student volunteering, through the inclusion in the educational process of religious

scholars of VlSU, theoretical course "Organization of social work in religious organizations" and social (volunteer) practice in the workplace. The methods of integrity of the conceptual approach, systematics, which help to identify the internal relationship between the recommendations of the educational standard and justify the objective need to include social practice in the educational process of religious scholars, to achieve a specific goal –enhancing student potential and reflection. It is concluded that mastering the theoretical and practical aspects of the proposed course will further serve as a tool that allows students to reflect in various life situations related to helping those in need in religious practices. The author does not claim a final and unconditional solution to the problem, but considers student volunteering as one of the possible options to improve the effectiveness of social practices of denominations, in this regard, the topic is subject to further development.

Keywords: *student volunteering, confessional social practice, potential, re-source, educational process, students of religious studies.*

Приоритетной задачей любой конфессии является актуализация традиционных и развитие новых форм социальных практик, отвечающих вызовам времени и общества, в котором мы живем. Сегодня служители церквей все чаще появляются в местах, где требуется слово и дело религиозной поддержки: детских домах, больницах, местах лишения свободы и т.д. В крупных городских общинах появляются штатные должности социального работника. И хотя социальная работа в России осуществляется в основном на государственном уровне, конфессиональные социальные практики, общей целью которых является «организация помощи нуждающимся» [2,3,4], реализуют самостоятельную социальную помощь, дополняя и внося весомый вклад в государственные усилия решений социальных проблем российских граждан [5, с. 289].

Оказавшись сегодня в режиме «вынужденной изоляции», связанной с короновирусной инфекцией, служители конфессий, с одной стороны продолжают проявлять ковид-солидарность, поддерживая рекомендации президента В.В. Путина к самоизоляции: «закрыть религиозные объекты, включая церкви, и приостановить все публичные религиозные мероприятия» [12], с другой – декларируют тезис: «Мы нуждаемся в том, чтобы физически быть в отдалении друг от друга, но при этом, мы также нуждаемся в социальной солидарности» [13], тем самым проявляют, в нелегкий период, стремление к поиску эффективных организационных форм социальных практик, нравственного просвещения, религиозного образования, решения проблем духовной консолидации общества, усилением собственного потенциала, развивают конфессиональную сеть поддержки населению [10].

В период короновирусной инфекции охватившей нашу страну, конфессиям удается сохранять традиции социального служения, прибегая к новым формам внедрения виртуального пространства для участия в богослужениях. Так после введения карантина в России, сначала католическая церковь перешла к трансляции месс в режиме онлайн, вслед за ней, в онлай пространство перешли службы баптистов, адвентистов, евангелистов и пятидесятников, которые ведут обсуждение Евангелие в зумконференциях.

В конфессиональном пространстве социальных практик в ковидный период появляются новые формы социального служения, например, виртуальные записки «за здравие» или «за упокой» [11]. В православных приходах России и странах СНГ, открылись и действуют более 100 горячих линий и добровольческих служб, в социальных акциях принимают участие более 7 тысяч добровольцев, открываются центры поддержки семьи; только в период пандемии была оказана помощь более 19 тысячам подопечным. В 2020 году, при помощи созданного сайта службы «Милосердие», удалось собрать более 7 млн. рублей для оказания поддержки 27 епархиям [11].

В конфессиональной социальной работе появилась новая клиентелла: попечение детей, родители которых оказались на самоизоляции или прибывают в медицинских изоляторах, одинокие пожилые граждане, которым осуществляется доставка на дом продуктов питания, членами многих общин организован пошив медицинских масок и т.д. [1, с. 105].

Список благих деяний конфессий можно продолжать, но следует отметить, что «Без постоянного оперативного сотрудничества со светскими и религиозными организациями,

помощи волонтеров и НКО, конфессиональная благотворительная деятельность была бы невозможной…синергия помогает им выживать, более того, ковид поспособствовал их объединению» [6, с. 36].

Следует отметить наметившейся рост индекса доверия конфессиональным социальным практикам. Между тем, сохранение индекса доверия зависит не только от самоопределения священноначалия в отношении самоизоляции, но и от уровня потенций социальных практик, требующих профессионализации и актуализации, а также, включения в социальную практику дополнительных ресурсов и резервов.

В качестве одного из резервов, на наш взгляд, может выступать студенчество, способное осуществлять социальную волонтерскую деятельность. В этой связи изучение опыта конфессиональных практик для будущих религиоведов, обучающихся во ВлГУ, является весьма актуальным и перспективным, а включение в учебный план направления «Религиоведение» социальной практики, особенно в период пандемии COVID-19, имеет огромное значение. В этой связи опыт конфессиональных социальных практик нуждается в обобщении, критическом осмыслении не только для теоретического формирования общей картины социального служения религиозных организаций, но и социальной рефлексии студентов в целом, и, прежде всего, будущих религиоведов.

Процесс активизации сотрудничества представителей светских учебных заведений (студенчества) и религиозных организаций в сфере конфессионального социального практического служения, целью которого является стабилизация морального и духовного кризиса граждан, не вызывает сомнения, актуален и значим. Механизм реализации подобного взаимодействия требует осмысления и обоснования, поэтому в своей статье мы предпримем попытку сделать первый шаг к достижению поставленной цели.

Актуальность, рассматриваемой нами проблемы, обосновывается необходимостью поиска новых подходов к активизации включения студенческой волонтерской деятельности, в качестве дополнительного и, к сожалению, чаще всего, невостребованного ресурса в конфессиональной социальной практической деятельности. Активизировать дополнительный ресурс (студенческое социальное волонтерство), задача не из легких, но вполне выполнимая, хотя бы в контексте производственной практики студентов ВлГУ, обучающихся по направлению подготовки «Религиоведение».

С этой целью методическим советом кафедры Философии и религиоведения в учебный план 2022-2023гг. направления подготовки 47.03.03 «Религиоведение», был включен теоретический курс «Организация социальной работы в конфессиональных организациях». В своем решении о включении данной дисциплины, мы руководствовались тем, что постановка полноценного религиоведческого образования высшей школы должна опираться на фундаментальные и прикладные дисциплины, хотя М.Ю. Смирнов профессиональную деятельность религиоведа видит в трех «ипостасях»: исследователь, преподаватель и эксперт [7, с.152].

Однако стандарт прямо указывает, что «при разработке и реализации программы бакалавриата организация должна ориентироваться на конкретный вид (виды) профессиональной деятельности, к которому (которым) готовится бакалавр, исходя из потребностей рынка труда, научно-исследовательских и материально-технических ресурсов организации» [9], и по возможности осуществлять подготовку религиоведов-практиков, где речь, к сожалению, не идет о социальной практике.

Однако кафедра считает целесообразным и планирует включить в рамках производственной социальную (волонтерскую) практику на базе конфессиональных учреждений г. Владимира. Ответственный подход к ведущей цели профессиональной подготовки религиоведов, как мы считаем, заключается в необходимости формирования готовности будущих религиоведов к работе не только в государственных структурах, как декларирует Государственный стандарт третьего поколения, но уместно было бы приобщать студентов к практической социальной работе в условиях конфессиональных учреждений, что весьма актуально, особенно в период короновирусной инфекции, когда конфессиональная социальная работа нуждается не только в финансировании, но и дополнительного человеческого ресурса для осуществления социальной помощи гражданам, оказавшимся в сложной жизненной ситуации. Такая постановка вопроса вызывает необходимость

тщательного подхода к формированию критерий эффективности и готовности наших студентов религиоведов к осуществлению социальных практик в конфессиональных учреждениях.

Для совокупности условий достижения готовности студентов к волонтерской деятельности кафедрой был разработан теоретический курс «Организация социальной работы в конфессиональных учреждениях», который предлагает материал, касающийся комплекса теоретических знаний об организации социальной работы в целом, включает широкий спектр релевантных тем: историю социального служения, общецерковные и нормативные документы в области социального служения, государственные законодательные акты, касающиеся социальной сферы, обзор светского и церковного опыта в решении социальных проблем различных категорий граждан, знакомство с инновационными технологиями социальной работы, что в конечном итоге, позволит сформировать у студентов целостное представление о специфике конфессиональной социальной работе, многообразии ее направлений и форм, узловых и наиболее сложных для понимания элементов знаний основ конфессиональной социальной работы.

Посредством участия в семинарских занятиях и самостоятельной работы студентов, мы попытаемся развить у них творческие способности, сформировать личностные качества, необходимые в практическом применении (волонтерской деятельности) в контексте оказания помощи нуждающимся, наметить социально-футурологический вектор возможного развития государственных и конфессиональных отношений в сфере конфессиональных социальных практик, рефлексию существующих проблем, актуализировать волонтерскую деятельность.

Разработанный курс будет способствовать введению студентов в религиозную традицию социальных конфессиональных практик параллельно с получением академической специальности, позволит соединить религиозные представления с данными светского знания, не противопоставляя одно другому, а взаимно дополняя их.

Организация и проведение социальной (волонтерской) практики студентов религиоведов, будет нацелена на формирование не только профессиональных умений и навыков, но и качеств личности, соответствующей мировоззренческой позиции, профессиональной ментальности, в которой особая роль отводиться религиозной составляющей души. Все это даст возможность начать самореализацию в данной сфере уже во время образовательного процесса, возможно некоторые студенты увидят свое призвание к дальнейшей профессиональной деятельности.

В заключении, хотелось бы отметить, что на кафедре философии и религиоведения разработан курс дистанционного заочного обучения по специальности «Социальная работа», который так же может открыть перспективы интеграции служителей духовенства в систему высшего образования по данному направлению, расширить сотрудничество с вузом и студенчеством, активизировать волонтерскую деятельность, расширить поле социального взаимодействия в разработке и осуществлении совместных социальных проектов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лункин Р.Н. Механизмы религиозной реакции на пандемию коронавируса // Научно-аналитический Вестник ИЕ РАН. 2020. № 2. С. 104-109.
2. Основные положения социальной программы российских мусульман [Электронный ресурс]. Режим доступа: https:// www.archipelag.ru/agenda/ strateg/ konfess/ conception/islam/. (Дата обращения 20.02. 2022).
4. Основы социальной концепции Российского объединенного союза христиан веры евангельской. М., 2016. – 28 с.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. – 127 с.
6. Петрова И.Э. Социальное учение и социальное служение конфессиональных организаций в России // Социология. Психология. Философия. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2009. № 3. С. 289-293.
7. Религия и общество. Сборник научных статей / Под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко, Э.В. Старостенко. Могилев, 2021. – 348 с.
8. Смирнов М. Ю. Религиоведение как призвание и профессия // XX юбилейные Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф. 20-21 апр. 2016 г.: в 3 т. / Под общ. ред. В.Н. Скворцова. СПб., 2016. Т. 1. С. 151-156.
9. Социальная позиция протестантских церквей России [Электронный ресурс]. Режим доступа: https:// bibleapologet.narod.ru/doctrine. (Дата обращения: 19.02. 2022).
10. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования. Уровень подготовки бакалавриат. Направление подготовки 47.03.03 Религиоведение. Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации от 6 марта 2015 г. № 183 // Портал Федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http:// fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/47.0.303. (Дата обращения: 05.02.2022).
11. Федеральный закон «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» от 28.08.95. № 43 // Новый сборник законов РФ с изм. и доп. М., 2019.
12. Церковь передает продукты нуждающимся по всей стране. Diaconia.Ru. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.pwc diaconia.ru/-v-v-eparkhiyakh-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-v-rossii-i-za-granicej-rastet-chislo-obrashhenij-za-produktovoj-pomoshhyu. (Дата обращения: 15.02.2022).
13. C0VID-2019. EU recommendations for community measures. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.pwc//ec.eu-гора. (Дата обращения: 05.01.2022).
14. COVID-19: CEC calls on churches to stay united in prayers. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.pwc ceceurope.org/covid-19-cec-calls-on-churches-to-stay-unitEd-in-prayers. (Дата обращения: 25.01.2022).

ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В СВЯТО-ФЕОФАНОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

© 2022 г.
Бузина Светлана Васильевна
кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

© 2022 г.
Илюшина Ирина Геннадьевна
старший преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Актуализация различных преобразований в сфере воспитательного пространства является важным аспектом современной модели воспитания студенческой молодежи. На современном этапе, в сложившихся обстоятельствах особое внимание стоит уделять реформам, предполагающим различные изменения, акцентирующие как практику учебно-воспитательного процесса, так и патриотический аспект воспитания.

Ключевые слова: *воспитательное пространство; реформа; парадигмы образования; личностное саморазвитие; гражданин-патриот.*

EDUCATIONAL SPACE IN ST. THEOPHANES THEOLOGICAL SEMINARY

Actualization of various transformations in the sphere of educational space is an important aspect of the modern model of education of students. At the present stage, in the circumstances, special attention should be paid to reforms involving various changes that emphasize both the practice of the educational process and the patriotic aspect of education.

Keywords: *educational space; reform; educational paradigms; personal self-development; citizen-patriot.*

Сложившаяся ситуация в системе общенационального образования современной России, в том числе высшего профессионального и православного образования, предполагает конструктивные преобразования.

Разрабатываемые реформы предполагают изменения в практике учебно-воспитательного процесса:

– происходят изменения моделей образования, смещение приоритетов в сторону личностного саморазвития;

– появляется необходимость в деконструкции различных категорий, одной из которых является «воспитательное пространство высшего учебного заведения».

Без сомнения, на данный момент сам факт воспитательного пространства в высших учебных заведениях представляет собой большой педагогический интерес из-за текущей сложившейся ситуации на политической арене и требует более детального подхода. Необходимость в изучении воспитательного пространства, возникла в связи с реформами системы образования на разных уровнях [1, с.103], а также в связи с переходом на двухуровневую систему обучения в высшей школе и потребностью актуализации патриотического воспитания.

Несомненно, период, когда студент проходит обучение в духовной семинарии, является одним из важнейших периодов социализации семинариста, именно в этот период интенсивнее всего происходит становление личности студента, его развитие и воспитание, а также осуществляется его профессиональная подготовка к дальнейшей деятельности служителя религиозной организации.

От взаимодействия процессов обучения и воспитания зависят качество, и эффективность образования. Сам процесс воспитания в семинарии проходит по двум направлениям: учебный процесс и внеучебная работа, необходимость единства этих направлений неоспоримо.

Воспитание студентов семинарии – это целенаправленная деятельность преподавателей и наставников, основанная на общечеловеческих ценностях, оказывающая помощь в самоопределении, профессиональном, гражданском и нравственном становлении личности семинариста и создания условий для самореализации.

Защита и сохранение духовных ценностей: толерантности, сострадательности, добродушия и милосердия приоритетно лежат в профилактике аморальности образования в православной семинарии.

Целью воспитания студентов православной семинарии является разностороннее развитие личности будущего служителя религиозной организации, который обладает социальной активностью, качествами гражданина-патриота, интеллигентностью, высокой культурой, подготовкой высоко –квалифицированного специалиста в своей сфере, способного осуществлять профессиональную деятельность служителя религиозной организации.

Задачи воспитательной работы со студентами семинарии представлены на Рисунке 1.

Воспитательная работа со студентами семинарии включает в себя разные направления:

– студенты выполняют определенные разделы образовательно-профессиональных программ, планы внеаудиторной работы,

– ежедневно в семинарии проходит самоподготовка;

– организуют и участвуют в творческих мероприятиях;

– занимаются организацией выставок – экспозиций и следят за работой музея, организованного на территории семинарии;

– принимают участие в спортивных соревнованиях и фестивалях города Владимира и области;

– в качестве волонтеров участвуют в различных акциях и мероприятиях.

Основные направления воспитательной работы со студентами семинарии представлены на Рисунке 2.

Представленные направления воспитательной уточняются и конкретизируются.

Воспитательная работа в духовной семинарии реализуется как на уровне самой семинарии, так и с благословения на уровне деятельности Владимирской Епархии.

Воспитательная работа в семинарии осуществляется последующим направлениям деятельности, представленным в Рисунке 3.

Воспитательная работа со студенческой молодежью проводится на базе пер-

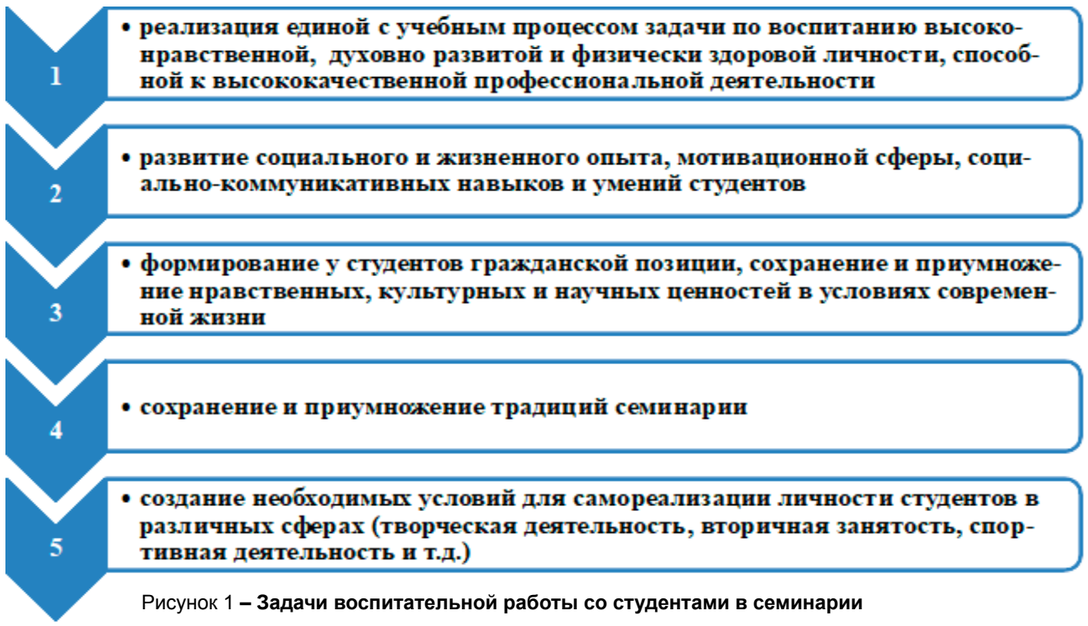


Рисунок 1 – **Задачи воспитательной работы со студентами в семинарии**

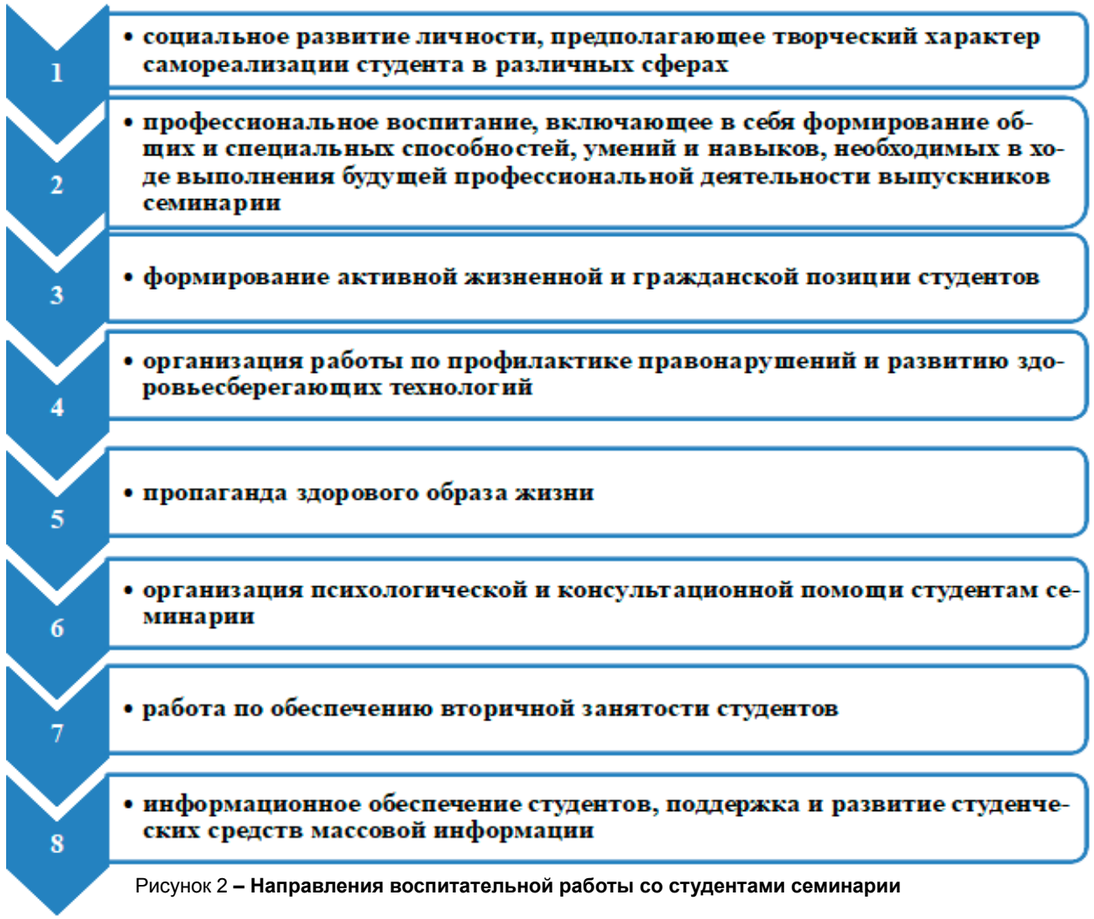


Рисунок 2 – **Направления воспитательной работы со студентами семинарии**

спективного плана воспитательной работы семинарии.

На современном этапе можно рассматривать определенные пути совершенствования воспитательной работы в семинарии, представленные на Рисунок 4.

Необходимо регулярно проводить социальный мониторинг студенческой среды, а также продумать получение обратной связи от студентов.

Итак, воспитание студентов в семинарии – это такой процесс, движущей силой, которого является разрешение противоречий между требованиями социально-экономической среды к студенту и его возможностями удовлетворить эти требования. Студенты сталкиваются с серьезным стрессом, так как перед ними остро встает вопрос о самореализации. Студентов необходимо научить развивать себя как личность для успеха в дальнейшем.

Важные элементы воспитательного пространства – познание, общение, деятельность, педагогический микроклимат. Воспитательное пространство любого высшего учебного заведения уникально, так как, создавая его и развивая, используют традиции и инновации, педагогический опыт преподавателей, а также соединяются история, традиции и перспективы учебного заведения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Прокудина Е.Д. Сравнительный анализ систем образования в России и за рубежом // Интеграция наук. 2017. № 6 (10). С. 98-105.
2. Основы государственной молодежной политики РФ на период до 2025 г. URL: http://static.government.ru/media/files/ceFXleNUqOU.pdf (Дата обращения: 20.03.2022).
3. Портал федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования https://fgosvo.ru (Дата обращения: 20.03.2022).

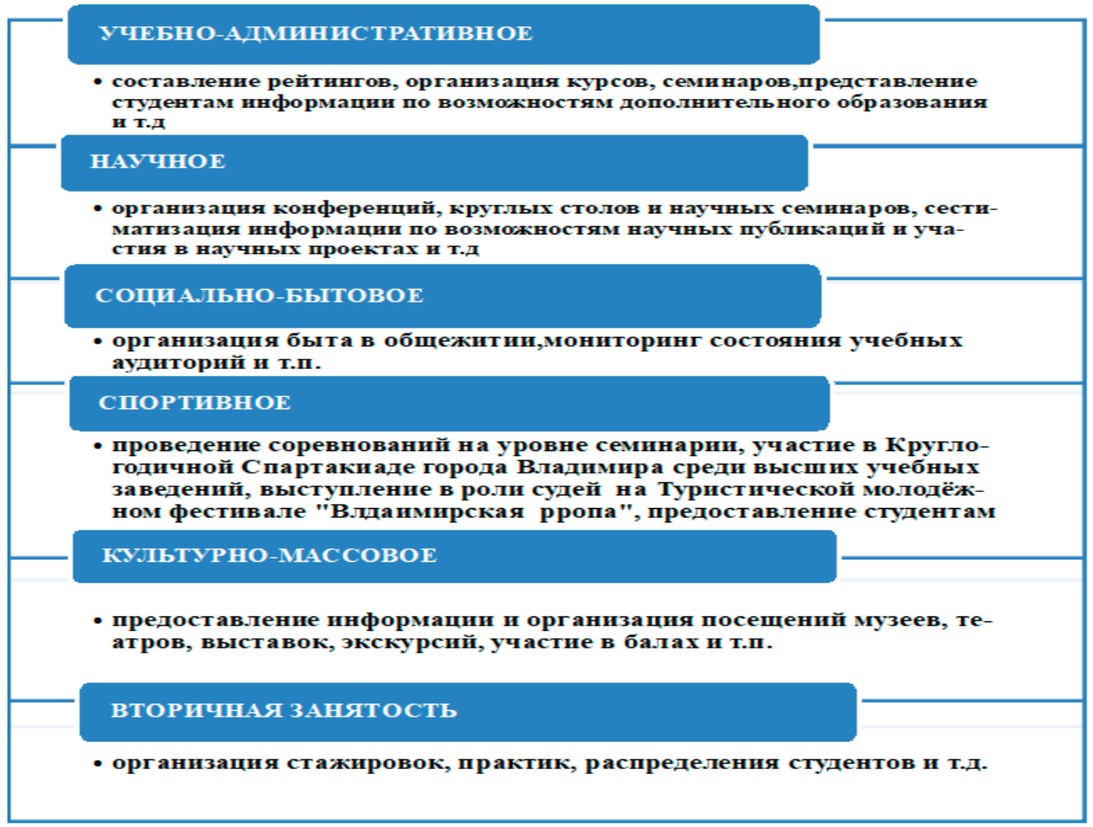


Рисунок 3 – **Направление деятельности воспитательной работы в семинарии**

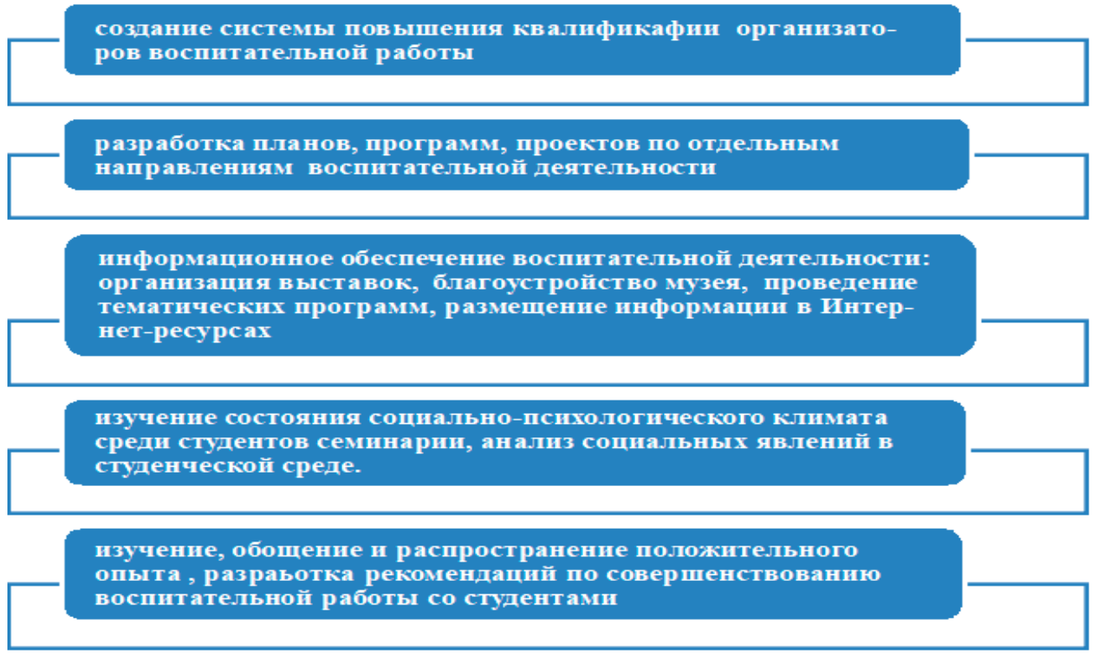


Рисунок 4 – **Пути совершенствования воспитательной работы в семинарии**

БОГОСЛОВИЕ СИЛЬВЕСТРА (КОСОВА) В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В XVII СТОЛЕТИИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ

© 2022 г.

Немшон Сергей Владимирович
магистрант Минской духовной академии

Статья посвящена исследованию богословия Сильвестра (Косова) в контексте историко-философских поисков XVII столетия на белорусских землях. Автором раскрывается ключевые аспекты формирования православной религиозной мысли в рамках дискурса противоположных типов цивилизационных культур Slavia Orthodoxa и Slavia Latina.

Ключевые слова: *митрополит Сильвестр Косов, Западная Русь, Киевская митрополия, религиозно-философская мысль, Брестская уния, Апологетика, Речь Посполитая, богословие, православная теология, XVII столетие, Slavia Orthodoxa, Slavia romana.*

THEOLOGY OF SYLVESTER (KOSOVO) IN THE CONTEXT OF THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT IN THE XVII CENTURY IN THE BELARUSIAN LANDS

The article is devoted to the study of the theology of Sylvester (Kosovo) in the context of historical and philosophical searches of the 17th century on Belarusian lands. The author reveals key aspects of the formation of Orthodox religious thought within the discourse of opposite types of civilizational cultures Slavia Orthodoxa and Slavia Latina.

Key words: *Metropolitan Sylvester Kosov, Western Russia, Metropolis of Kyiv, religious and philosophical thought, Union of Brest, Apologetics, Declaration of the Commonwealth, Theology, Orthodox theology, 17th century, Slavia Orthodoxa, Slavia romana.*

Духовно-нравственное возрождение является важнейшей ценностно-смысловой альтернативой вызовам современного мира. Духовные идеалы и традиционная культура стремятся восстановить морально-нравственную сферу личности – гармоничное отношения к себе, к ближнему, к Отечеству и к обществу, в целом. Исторические исследования религиозных основ, способствуют возвращению к тем традиционным устоям, которые направляют житейской корабль из океана бушующих страстей к духовным маякам и морально-нравственным ориентирам, способных привести нас в тихую гавань долгожданной Истины. Сегодня, как никогда, крайне актуально изучение истории формирования религиозно-философской мысли, которое детерминирует менталитет социума и способствует более глубокому исследованию богословской мысли XVII столетия, оказавшей значительное влияние на историко-философские искания на западно-русских землях. Наиболее активный и насыщенный, но, в тоже время, противоречивый и сложный этап становления религиозной мысли –это исторический период, наступивший после принятия религиозной унии 1596 года. Исследования исторической эпохи, последовавшей после декларации унии, а также влияния различных богословских доктрин на становление и развитие религиозного самосознания XVII столетия, представляется релевантным для изучения формирования культурного наследия белорусского народа и его исторического выбора – одного из двух типов цивилизационных культур Slavia Orthodoxa и Slavia romana. Изучение истории формирования белорусской менталитета, в контексте религиозного контекста, дает ответы на многие вопросы современности. Становление религиозно-философской мысли тесно связано с развитием богословия и культуры. Пройдя долгие этапы, белорусская ментальность формировалась на основе синтеза различных культур, с постепенным созиданием собственной духовной этнокультурной самобытности. Развитие белорусского культурно-исторического этноса происходило в рамках уникального географического положения Великого княжества Литовского, а в дальнейшем – Речи Посполитой, где белорусские земли, в определенной степени, являлись культурным «мостом» между западом и востоком. Важнейшие исторические вехи в формировании религиозно-философских взглядов на белорусских территориях – это события периода XVII столетия, обусловлены политическими противоречиями и конфессиональными противостояниями различных религиозно-философских доктрин [4, с. 55]. Одним из наиболее важных памятников, раскрывающих сложность данного периода – это труды Сильвестра (Косова) митрополита Киевского, Галицкого и всея России, епископа Мстиславского, Могилевского и Оршанского. На сегодняшний день, личность митрополита Сильвестра (Косова), как представляется нам, еще до конца не изучена, а его деятельность, направленная на защиту православия и развитию православного богословия на белорусских землях, нуждается в дополнительном научно-богословском исследовании.

Изучая богословские труды Сильвестра (Косова) в контексте развития религиозно-философской мысли XVII столетия, необходимо подчеркнуть, насколько сложна и многогранная данная эпоха. Семнадцатый век является важнейшим периодом в контексте историко-философских исканий на территории Речи Посполитой. Доминирования римо-католической концепции, формирование политико-правовой и социально-религиозная парадигмы данного периода, провозглашение Унии и, как следствие – дискриминация православной Церкви восточного обряда, детерминировали направление религиозного сознания в Речи Посполитой [3, с. 292]. Необходимо подчеркнуть, что на белорусских землях вошли в соприкосновение практически все основные христианские богословские направления того времени, а политическое давление и религиозная экспансия католической церкви была на столько велика, что само существование православия в Речи Посполитой стояло под большим вопросом. Но даже и в таких тяжелейших условиях православное богословское образование сохранило свой научный потенциал и после проведенных образовательных реформ сумело эффективно развиваться [4, с. 55]. Не взирая на политическое давление и религиозные притеснения XVII столетия, православная богословская мысль смогла, в том числе и благодаря литературно-богословским трудам Сильвестра (Косова), сохранить ортодоксию, обозначить и конкретизировать магистральные направления теологической и религиозно-философской мысли как на белорусских землях,

так и в рамках вселенского православия. Богословские труды Сильвестра (Косова) оказали значительное влияние на развитие православной теологии XVII столетия на белорусских землях в дискурсе историко-философских поисков Slavia Orthodoxa и Slavia romana. Апологетическая деятельность и богословская литература Сильвестра (Косова): «Апологии школам киевским» (Лаврское издание, 1635), «Патерик Печерский», «Славянский Патерик», «О седьми сакраментах», «Дидаскалия», катехизаторские лекции в белорусских духовных школах при братствах – сформировали ясность ортодоксальной догматики для критиков и сторонников православной Церкви, тем самым укрепив позиции греко-славянского мира Slavia Orthodoxa в Речи Посполитой. Сильвестр (Косов) внес значительный вклад в реформирование богословского образования, а также способствоавл развитию православной теологии в Московском государстве [6, с. 255]. Принял непосредственное участие в создании фундаметального богословского труда – «Православное исповедование Кафолической и Апостольской Церкви», признанным четырьмя восточными православными патриархами, определившим богословскую мысль будующих поколений, с последующим признанием издания у таких духовных светочей, как Филарет Московский, Амвросий Оптинский и других Святых Отцов Русской Православной Церкви. В тоже самое время отдельные аспекты богословия Сильвестра (Косова) и сегодня вызывает известную полемику, что подчеркивает релевантность данной темы и побуждает к проведению богословского анализа теологии Сильвестра (Косова), которое после Московского собора 1690 года глубоко не изучалось. В связи с чем, в контексте исследовательской работы, был проведен догматический анализ теологии митрополита Сильвестра. Для проведения исследования, было структурировано и систематизировано богословие Сильвестра (Косова) в области: сакраменталогии, эсхатологии, триадологии, христологии, а также учение о Богородице (в контексте христологии). Были изучены нравственно-религиозные взгляды митрополита Сильвестра и обозначены основные аспекты теологии Сильвестра (Косова), выявлены доктринальные отличия от католичества, лютеранства, кальвинизма и унитаризма. Ранее, подобные научные исследования богословия Сильвестра (Косова) не проводились. Данное догматическое исследование крайне важно для понимания развития религиозно-философской мысли как на белорусских землях, так и во всем восточно-европейском регионе. Необходимо подчеркнуть, что православное богословие в XVII-XIX веках в значительной степени попало под влияние католической догматики (в том числе в отношении учения о Сакраментологии). Сегодня наша богословская наука от этого влияния освобождается постепенно. Именно XVII веке начиналось системное формирование русской богословской традиции [4, с. 58]. К этому времени на православном Востоке, в силу известных причин, уже не было богословской школы, в полном смысле этого слова [1, с. 68]. Также не было и систематически развитой богословской науки. Греки и Византия попали под власть мусульман и богословие, в определенной степени, находилось в состоянии стагнации. В данный период существовала активная, научно развитая, методологическая богословская школа на католическом Западе. Русские люди в первой половине XVII столетия, имеющие богословское образование, конечно же, понимали, что западная латинская школа имеет целый ряд догматических заблуждений: учение о примате папы, «filioque», чистилище и так далее. В то же время западнорусским богословам виделось, что прочие стороны католического догматического вероучения развиты очень хорошо и что они вполне приемлемы [8, с. 44]. На Запад отправлялись учиться многие западнорусские молодые люди и после обучения на Западе возвращались в русские земли. При этом, не все студенты, в дальнейшем, оставались в православии. Те же, кто оставался в православии, нередко, принимали ряд богословских воззрений не совместимых с православием. Часть студентов, все же, сохраняла чистоту православия, хотя и могла заблуждаться ввиду отсутствия альтернативной богословской православной позиции. Исключение из правил и яркий пример стойкости в вере – это Сильвестр (Косов), сохранивший православную религиозность и внесший колоссальный вклад в православное духовное образование. Митрополита Сильвестра можно назвать основоположником систематизации православного богословия на белорусских землях. Проводя историческое исследование анализ, необходимо подчеркнуть, что из всех

регионов Восточной Европы, в первой половине XVII столетия, только на территориях белорусских и малороссийских земель велась серьезная православная богословская и образовательная деятельность [1, с. 68].

Ниже мы изложим (в краткой форме, учитывая рамки формата публикации) некоторые результаты исследования анализа религиозно – нравственных взглядов митрополита Сильвестра (Косова) на основании его богословских трудов. С точки зрения православного догматического богословия мы рассмотрим богословские литературные труды и изучим религиозно-нравственные взгляды митрополита Сильвестра (Косова), раскрывающие основные аспекты его теологи-ческих воззрений.

Сакраментология в богословии митрополита Сильвестра

Очевидно, что труды митрополита Сильвестра в контексте XVII столетия на территории Речи Посполитой написаны в совершенно новых теологических координатах. Эти координаты были заданы стремление митрополита Петра (Могилы) и его сподвижников дать четкие ответы на актуальные для первой половины XVII века догматические противоречия и активизировать церковную жизнь в православной митрополии, в контексте противостояния Унии [7, с. 467]. Не секрет, что при описании этих ответов теологическая мысль «Могилянского времени» активно пользовалась выработанными на католическом Западе методами и приемами. Особенно хорошо с католической теологией был знаком Сильвестр (Косов), прошедший обучения в западных коллегиях и Академиях. Анализируя богословские труды владыки Сильвестра мы должны перманентно оглядываться на вопрос – где проходит та граница, которая отделяет сформированную на базе католической литературы частную религиозность Сильвестра (Косова), от религиозности коллективной, устоявшихся на 1630-х годах идей и моделей богословского восприятия. Очевидно, четко разделить их является делом сложным. К примеру, труд «Дидаскалия» специально посвящен сакраментологии и где все таинства показаны в свете новых «могилянских воззрений» применительно их значения, материи и форм. В труде указывается такие особенности, как двух-этапное крещение младенцев (имя наречения и собственно крещения), а также исключаются моменты, которые могли бы нарушить сакральность таинства Евхаристии. В тоже время митрополит Сильвестр вводит новые толкования таинств: подчеркивает в исповеди выражение «духовного сыновства» и «доверии совести» на крещении, как «возрождении из вод». Особенно активно развивается учение о Евхаристии, как жертву «Богу Отцу от Сына Его, Тело и Кровь Христа», что созвучно с современной редакцией Канона перед Причащением –первым тропарем 9 песни Канона – «Христос есть, вкусите и видите: «Господь нас ради, по нам бо древле бывый, единою Себе принес, яко приношение Отцу Своему, присно закалается» [9, с. 116].

Необходимо отметить, что понимание Таинств в труде «Патериконе» явственно христологично, что типично для «Могилянской эпохи» [7, с. 467]. В тоже время, в области сакраментологии митрополит Сильвестр (Косов) стоит на ортодоксальных позициях и ясно определяет доктринальные различия лютеранства, кальвинизма, унитаризма от православной позиции. Исследование письменных трудов и религиозно-нравственных взглядов митрополита Сильвестра раскрывает основные аспекты его богословских воззрений относительно сакраментологии. В полемическом трактате «Апологии школам киевским» Сильвестр (Косов) последовательно анализирует основные доктринальные парадигмы различных религиозных течений Восточный Европы, критически сопоставляя их с учением православной Церкви. В богословских трактатах митрополита Сильвестра ярко выражена полемика с протестантизмом. В своих трудах митрополит делает особый акцент на опровержение богословия протестантизма. В области сакраментологии митрополит Сильвестр критикует взгляды Кальвина на таинства: «prozwierzchowny znakie, którem obietnica łaski iest przyłączona» (Знамения свыше, связанные с обетованием благодати). Продолжая полемизировать с протестантами Сильвестр Косов делает богословский акцент на сакраментологии: «znak widomy łaski Boey niewidomey na poświęcenie człowieka od Chrystusa Pana postanowiony» (Видимый знак – невидимая благодать Господа Иисуса Христа, данная для посвящения человека) [14, с. 65-82]. В сакраментологии акцент делается на характер причастия, проявления благодати Божьей в причастии. Далее в своей полемики митрополит Сильвестр (Косов) категорически опровергает

позицию Кальвина, а также обвинения православных в уклоне в кальвинизм. И если в своем учении Кальвин предлагал сократить число Таинств до трех: крещение, Вечеря Господня (Причастие) и рукоположение (Освящение), то в ответ на данное мнение, Сильвестр отвечает: «My zaś, według tradycyey Cerkwie Wschodniey, matki naszey, sacramentów mamy siedm» (По традиции матери нашей – Восточной Церкви – у нас есть семь таинств). В данном полемическом отрывке, необходимо подчеркнуть, стремление митрополита Сильвестра отвергнуть обвинения Константинопольского в симпатиях к кальвинизму в связи с позицией патриарха Кирилла Лукариса.

Христология и сотириалогии в богословии митрополита Сильвестра (Косова)

Владыка Сильвестр в своих трудах уделил особое внимание христология и сотериологии. В частности, в его произведениях очень частыми являются следующие предикаты Христа как «Спаситель, «Искупитель», «Жених», «Утешение» [14, с. 65-82]. Христология Косова является определенно сотериологической. Показательно, что таковой она является и в произведениях Петра Могилы. Путь к спасению в труде Сильвестра (Косова) «Патерикон» пролегает через добрые поступки и соблюдение заветов Христа. В «Патерикон», как и в других произведениях могилянской богословской традиции, часто всплывает библейская аллегория «ига Христова», что подчеркивает добровольность принятия на себя «Его бремени» [2, с. 261]. Это показательно и весьма важно в контексте продолжающихся дискуссий XVII столетия о свободе человеческой воли. Добровольное несение Креста (ига) в произведениях Могилянской эпохи следует понимать, как типично православное учение о «синергии» божественной и человеческой воли. Важным вопросом является отношение Сильвестра (Косова) к проблеме индивидуального суда человека после смерти и судьбы душ праведников на Страшном Суде. Данная проблематика оставалась открытой для православной богословской мысли первой половины XVII века. Временной разрыв между партикулярным и Страшным Судом в греческой традиции объяснялись преимущественно путем развития идеи мытарства. Среди русских интеллектуалов первой половины XVII века не было единства в вопросе индивидуального суда и посмертной судьбы праведников. Сильвестр Косов подробно изложил свое отношение к этой проблеме: праведники после смерти наслаждаются блаженством, однако не таким полным, какое ожидает их после Страшного Суда. Место, где пребывают праведники в ожидании последней фазы спасения, есть не до конца определенное теологами, однако они имеют возможность лицезреть Божье лицо; души грешников лишены этого благословения, и это составляет для них большую муку. Однако самым главным было то, что Сильвестр (Косов) в этом произведении признал существование индивидуального суда после смерти, что находится в контексте православного вероучения об эсхатологии [12, с. 57-58].

Триадология в богословии митрополита Сильвестра (Косова)

Триадология – учение о Троице, как часть догматического богословия ярко выражена в трудах митрополита Сильвестра (Косова) в контексте критике «Братьев польских» (названных «арианами») и в полемике с теологами унитарных воззрений религиозных течений XVII века, чьи принципы были осуждены еще Первыми Вселенскими Соборами в IV веке. В Речи Посполитой последователями арианства являлись сторонники протестантского теолога Фауста Социна [11]. Интеллектуальным и духовным центром социнианской доктрины была богословская Академия, основанная в 1602 году и насчитывающая более 1000 учеников [11]. В арианской доктрине Сильвестр выбирает для критики два объекта: отрицание божества Иисуса Христа, а также отрицание веры в жизнь после смерти. В первом контексте полемист излагает православное исповедание о Сыне Божьем, Который рожден раньше времени, а в рамках сотериологии рассуждает о посмертной судьбе души, при этом со ссылками на Иустина Философа, а также со ссылками на Фому Аквинского и блаженного Августина. В тоже самое время в XVII веке особенно активно развивается учение о Евхаристии, как жертву «Богу Отцу от Сына Его», Тело и Кровь Христа [2, с. 262]. В целом триадология в трудах Сильвестра (Косова) представлена типично для Могилянской эпохи и направлена не только против кальвинистов и лютеран, но

и против современных ариан. И действительно, православные полемисты второй половины XVI –середины XVII века пересмотрели все основные богословские проблемы, которые противоречили в протестантизме православному вероучению: Троичность Бога, две природы во Христе, необходимость молитвы к святым и Богородице, соблюдение постов, полный библейский канон, важность добрых дел для достижения Спасения, реальность приосуществления хлеба и вина в Кровь и Тело Евхаристии, форма и материя таинств, обоснование почитания икон и реликвий, необходимость молитвы за умерших и тому подобное. Митрополит Сильвестр (Косов), отстаивая православную триадологию, выделил и развил главные положения, противоречащие православному вероучению [5, с. 36].

Мариология (в контексте христологии) в трудах митрополита Сильвестра (Косова)

От греческого Μαριὰμ (Мария) и λόγος (логос) – учение о Пресвятой Деве Марии – Богородице. Рассматривая святоотеческую традицию, можно сказать о том, что отдельного учения «мариология», как такового в православном богословии нет, но данное направление богословской мысли может рассматриваться в контексте христологии. Первая половина XVII века является «золотым временем» развития мариологической мысли в Речи Посполитой, что вполне закономерно на фоне попыток протестантов подвесить основу нивелировать значение Божьей Матери для Церкви. Особенностью мариологии XVII века является то, что она определенно христологична. Богородица видится прежде всего, как Заступница, Утешительница, «Королева Мира» и соучастница спасительной миссии Христа. В трудах Косова имя Богородицы чаще всего фигурирует как «Святая Дева» [15, с. 46-50], что очевидно имеет целью подчеркнуть чистоту Богоматери и мистический характер Боговоплощения. Особое отношение митрополита Сильвестра (Косова) к Богоматери прослеживается в поддержке популярной в первой половине XVII века тенденции использовать имя «Мария» только для обозначения имени «Богомати» [15, с. 46-50]. В то же самое время особое внимание в трудах Косова приковано к Печерской иконе Богоматери. Идея о том, что Богородица является особой покровительницей Киево-Печерской обители, ее подвижников, защищает их от врагов, активно выделяет в своем творчестве и митрополит Петр Могила. С целью подчеркивания важности культа почитания Девы Марии митрополит Сильвестр (Косов) включает в свой труд «Патерикон» отдельную повесть о Сергии и Иоанне, которые принесли присягу братской любви перед иконой Божьей Матери [15, с. 46-50]. При этом данная повесть контрастирует в общей концепции произведения – она не является собственно житием, и ее героями являются светские особы, а не Печерские монахи, что подчеркивает – повесть была включена именно с целью напоминания об иконе Богоматери в Печерской обители.

Необходимо отметить и факт поддержки митрополитом Сильвестром (Косовым) мариологических идей, в частности, взятия Богоматери на Небо – учения о том, что Богородица после смерти была взята на Небо вместе с телом, которое, следовательно, не претерпело тления. Косов однозначно и неоднократно именует праздник Успения Богоматери «Внебовзятиям» [15, с. 46-50]. Здесь необходимо отметить разницу видения посмертной судьбы Богородицы в православной и католической традициях. Патристическая традиция Запада и Востока имеет разное мнение о посмертной судьбе Богоматери. Предание записанное святителем Амвросием Медиоланским свидетельствует о том, что апостол Фома опоздал на похороны Богоматери и увидел, как ангелы возносят тело Богородицы на Небо [10, с. 78]. Фома усомнился в наличии тела во гробе. Чтобы его убедиться, гроб открыли и тела там не обнаружил [10, с. 78]. В тоже время литургической жизни западного христианства праздник Внебовзятия Богоматери приобретает особый вес с XI века и находит свое яркое выражение в искусстве – изображения Вознесения Богоматери и Ее Коронации Христом, что можно встретить в скульптурном убранстве целого ряда западноевропейских храмов и иконописи X-XI веков. Однако византийская традиция VIII столетия отмечает, что тело Богоматери только после погребения стало невидимым [10, с. 78]. В русских рукописях лишь в XVI столетии появляются посвященные Успению произведения, говорящие о явлении Богоматери рядом с ангелами на небе, увиденное апостолом Фомой. В XVI веке на территории Руси встречаются также одиночные изображения Богоматери. Изображение «Внебо-взятие»

Богоматери, а тем более – ее коронации, полностью отсутствуют в русской сакральной живописи до XVII столетия [13, с. 31-39]. В XVII веке идея о «Внебовзятия» широко проникает к произведениям киевской интеллектуальной элиты. Тем не менее этот вопрос обойден в «Православном исповедании веры», хотя ряд православных писателей в Речи Посполитой также упоминали это учение в своих произведениях. Анализируя трактаты Сильвестра (Косова), можно сказать, что он не усматривал в мнении о «Внебовзятии» Богородицы ничего, что противоречило бы православному учению.

Вывод проведенного исследования

В рамках исследования были изучены богословские взгляды митрополита Сильвестра (Косова). Мы исследовали и, что крайне важно, провели систематизацию богословия митрополита Сильвестра (Косова). В контексте задач, поставленных перед исследованием, были изучены богословские воззрения митрополита Сильвестра в области сакраментологии, эсхатологии, триадологии и мариологии (в контексте христологии). Проанализированы доктринальные различия с лютеранством, кальвинизмом и унитаризмом. Выделены взгляды протестантского богословия, которые опровергал митрополит Сильвестр (Косов) в своей полемике. Также в исследовании были структурированы богословские воззрения митрополита Сильвестра (Косова), что ранее не делалось. Выявлена религиозная идентичность богословских воззрений с апостольской традицией и учением Отцов Церкви. Невзирая на заметное влияние западного богословия, необходимо подчеркнуть, что богословские воззрения митрополит Сильвестра (Косова) являются ортодоксальными и изложены в контексте православной теологии XVII столетия.

Литературная и апологетическая деятельность митрополита Сильвестра крайне важна для современного исследования, так как анализ сохранившихся документов и литературных памятников демонстрирует основные вехи в истории становления и развития религиозно-философских взглядов XVII столетия на западнорусских землях. Анализ богословских трудов Сильвестра (Косова) способствует дальнейшему изучению данной темы и мотивирует к проведению дальнейшего исследования, в контексте дискурса цивилизационных культур Slavia Orthodoxa и Slavia romana.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Апанович К.О. Киевская митрополия и восточные патриархи после Брестской унии (1596 – 1632 гг.). Минск, 2019. – 187 с.
2. Головащенко С.И. Христология Петра Могилы в контексте реформ в Киевской митрополии 30-40 гг. XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012. – 377 с.
3. Документы, объясняющие историю Западно-Русского края и его отношения к России и к Польше. СПб., 1865. – CCIII, 658 с.
4. Журнал «Православие», 2004, № 12-13. Минск, 2004. – 160 с.
5. Иустин Философ, св. Апология. 1,6 // Иустин Философ, св. Творения. М., 1995. – 484 с.
6. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – 6-е изд. СПб., 1912. – [4], 441 с.
7. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Т. 6. М., 1994-1996. – 797 с.
8. Малков П.Ю. Введение в Литургическое Предание: Таинства Православной Церкви: курс лекций. – 4-е изд., М., 2016. – 352 с.
9. Молитвослов. – 9-е изд. М., 2015. – 528 с.
10. Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы. – [Репринт. воспроизведение изд. 1904 г.]. М., 1991. – 378 с.
11. Социнианство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907.
12. Феофил Антиохийский, свят. К Автолику С. 23. Кн. I, 13; Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные. IV, 30 // Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. Киев, 2022. – 351 с.
13. Фотий, епископ Триадицкий. Касательно православного предания о небесном переселении Божией Матери телом после Ее преславного Успения // Серафим (Алексиев) Два крайних воззрения в западных вероисповеданиях о Пресвятой Богородице. Самара, 2001. – 352 с.
14. Isichenko I. Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifest of the Kyiv-Mohyla Counter // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2015. № 2. – 82 p.
15. Patericon albo Żywoty śś. Oyców Pieczarskich... Silwestra Kossowa. – W Kijowie w drukami. Ś. Lawry Pieczarskiey Roku 1635 / Syl'vestr Kosov // Репр. вид. – 350 с.

ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЕРОУЧЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

© 2022 г.

Ахмолин Андрей Васильевич

студент Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Цель данной статьи проанализировать некоторые этические аспекты святителя Феофана Затворника на основе его творений. Для этого были поставлены задачи рассмотреть их в контексте общечеловеческой нравственности, используя метод сравнительного анализа. Результатами такой работы стали выводы о том, что его нравственное учение может быть использовано не только для религиозной, но и для светской этики.

Ключевые слова: *Феофан Затворник, золотое правило нравственности, совесть, счастье, вера, надежда, любовь.*

ETHICAL ASPECTS OF THE DOCTRINE OF ST. THEOPHANES THE RECLUSE

The purpose of this article is to analyze some ethical aspects of St. Theophanes the Recluse based on his creations. To do this, the tasks were set to consider them in the context of universal morality, using the method of comparative analysis. The results of such work were the conclusions that his moral teaching can be used not only for religious, but also for secular ethics.

Key words: *Theophanes the Recluse, golden rule of morality, conscience, happiness, faith, hope, love.*

Особенностью этического вероучения святителя Феофана Затворника является неразделенность этики на светскую и религиозную. Она предстает у него, прежде всего, как этика христианская. Такой подход дает возможность рассмотреть нравственное учение святителя Феофана в широком общечеловеческом значении. Этическое вероучение святителя Феофана Затворника отразилась в таких феноменах морали как золотое правило нравственности, учении о совести и естественном нравственном законе, о счастье и совершенстве, связанных с учением о христианских добродетелях: веры, надежды, любви и некоторыми другими аспектами.

Своеобразное воспроизведения золотого правило нравственности в своей позитивной формулировке у Феофана Затворника выражено в форме сочувствия «Переноси на себя состояние твоего брата, – и чего бы ты пожелал себе, находясь в подобном положении, то сделай для него без отказа…» [9, с. 164], «чтобы их чувства вполне переносить в себя, чувствовать так, как они чувствуют» [7, с. 228]. В учении о «чистой совести», золотое правило нравственности у него было выражено в негативной формулировке, означающей то, чего делать не должно, гласящее: «к иным людям хранить совесть свою чистою, значит не делать им ничего, чего не хочешь, чтоб они делали тебе…» [11, с. 406].

Учение о совести святитель Феофан связывал с человеческим сознанием и чувством, утверждая, что нет человека, который бы не чувствовал бы в себе голос совести [21, с. 322].

В сотериологической этики Феофана Затворника большое значение придается взаимодействию благодати и человеческой свободы. Поэтому здесь справедливо утверждение, согласно которому Божественная благодать и свобода человека должны быть едиными в деле спасения [2, с. 17.].

По его учению, вера и добрые дела находятся в неразрывной связи, которые восполняют недостатки друг друга. Поэтому христиане в отличие от нехристиан обладают особым, более высоким самосознанием [5, с. 93-94].

Каждый человек по учению святителя Феофан Затворника обладает естественной моралью, под которой он подразумевает естественный нравственный закон. Однако для перерождения всей его жизни ему необходима особая восполняющая сила. Она подается в действии Божественной благодати и содержится в вере христианской [3, с. 99]. По этому поводу он отмечал, что когда христианское учение учит о том, что без действия Божией благодати мы не можем ничего сделать доброго, то под этим подразумеваются не отдельные добрые дела, а перерождение всей жизни, которая приводит к спасению [13, с. 36].

Святитель Феофан Затворник не ограничивался одним описанием и предписанием нравственных норм, но также использовал иносказательный, аллегорический метод как при классификации главных христианских добродетелей веры, надежды и любви, так и добродетелей в целом.

Так, добродетели веры, надежды и любви, предстают у него в образе добродетельного древа, где корень символизирует веру, из нее в виде ствола вырастает «многодеятельная любовь». В свою очередь эта любовь включает в себя самоотвержение и решимость к действию. Венчают это древо в виде листьев духовно-телесные добродетели, главной из которых по нему, в отличие от учения апостола Павла является не любовь, а надежда [14, с. 59]. Поскольку настоящая чистая любовь является венцом христианского совершенства в угождении Богу и являет себя в полной мере только в конце трудов, на этом пути предпринятых, когда уже Бог поглощает все наше.

Но как быть и чем руководствоваться в настоящей жизни, задается вопросом святитель Феофан? И приходит к выводу, что прежде, чем придет любовь, необходимо воодушевлять себя надеждою.

Без добродетелей веры, надежды и любви невозможно никакое истинно христианское расположение и действие [20, с. 44.]. Вера проявляется в обращении к Богу, поэтому ее Феофан Затворник именует «дверью», через которую верующие получают все его благословения [21, с. 112]. Вера связана с терпением, а любовь проявляется в самоотверженном служении.

Для того чтобы человеку достигнуть наибольшего нравственного совершенства, Феофан Затворник советует сосредоточиться на развитии какого-нибудь одного вида добродетели, (как «роду благих помышлений»), к

которому у него есть наибольшая предрасположенность [12, с. 236].

Чтобы не расстроились эти добрые намерения необходимо иметь твердую решимость, не возвращаться на прежний путь нравственного зла [8, с. 293-294]. Решимость Феофан Затворник определял, как «внутренний акт воли, мгновенный, измеряемый непоколебимостью желания, а не длительностью или направлением» [5, с. 412.]. В решимости он различает предшествующие и сопутствующие действия. У одного человека склонение сердца и воли к предмету предшествует выбору, поэтому не требует особенного усилия. У другого, у которого нет особенного расположения сердца к предмету, это действие составляет особый акт, требующий усиленного внимания и напряжения.

Сердце в понимании Феофана Затворника, занимает одно из самых главных значений в жизни человека, как центр и корень его нравственной жизни [23, с. 30]. Поскольку, когда сердечные чувства направлены на постижения Бога, тогда и вся душа человека пребывает в Нем [10, с. 110].

Вера и добрые дела по учению святителя Феофана находятся в неразрывной связи и восполняют недостатки друг друга [13, с. 105-106.]. Поэтому человеку необходимо в своей жизни соединять два пути: деятельный и созерцательный [17, т. 2. с. 270]. В патристике этот синтез по Феофану Затворнику выражен в словах «руки за работой, ум же и сердце с Богом» [17, т. 1. с. 362].

Совесть Феофан Затворник определял, как сознание нравственного достоинства человека перед Богом и людьми в значении нравственного предочищения, способности отозваться на Божий призыв [17, с. 343].

В действии совести Феофан Затворник выделил три функции: законодательную, исполнительную или судебную и воздаятельную [5, с. 366]. Она выступает в роли законодателя, свидетеля и судии. В развитии своей трихотомической модели человека, совесть он относит к сфере человеческого духа и связывает ее с деятельностью его воли [16, с. 67].

Законодательная функция совести связана с указанием законов, по которому необходимо «действовать существу разумно-свободному, и склонять к тому волю его силою своего обстоятельства» [5, с. 367]. Отличительная особенность исполнительной или судебной функции совести состоит в том, что мы не должны перекладывать с себя ответственность на других людей. Совесть наша дана затем, отмечает святитель Феофан, чтобы судить нас самих, а не других людей [5, с. 373-374]. Она подводит конкретный поступок человека со всеми его обстоятельства под этот суд и определяет его виновность или правоту [5, с. 371-372]. Критерием добрых дел здесь являются заповеди Божии, а совесть выступает свидетелем их исполнения.

Последняя функция совести – воздаятельная, связана с терзанием совестью чувств человека, после осознания им совершенных неправедных действий и напротив испытание отрадных чувств, при его совестном оправдании. Людей же, не чувствующих ее угрызение, Феофан Затворник вслед за апостолом Павлом называл людьми с «сожженной совестью» (1 Тим. 4, 2). Когда душа может доходит до такого нечувствия к ее внушениям и обличением, что совести будто нет, сгорела» [19, с. 421].

Размышляя над словами, апостола Павла о естественном нравственном законе Феофан Затворник констатирует, что совесть сочувствует добрым поступкам. Но на принятия решения влияет еще и другие элементы сознания человека, которые влекут его к эгоцентрическим мотивам. Поэтому между ними идет борьба, а окончательный выбор остается за свободой воли человека, которая чаще склоняется не в лучшую сторону [4, с. 349-350].

По Феофану Затворнику, счастья прежде всего выражается в бесконечном совершенствовании человека, поэтому земное счастье не столь важно, поэтому его может и не быть у человека. Земное счастье им характеризуется им как счастье внешнее, которое составляет, «доброе имя, достаток и благоприятный ход дел», но такое счастье непостоянно, поскольку потеря или недостаток одного из данных компонентов лишает человека покоя и делает его несчастным. Отсюда он делает вывод, что цель нашей жизни, не в том, чтобы счастливо прожить жизнь на земле, а в том, чтобы, счастливы мы или несчастны, тем и другим приготовиться достойно к получению вечного блаженства в жизни вечной [1, с. 386].

Феофан Затворник отмечает, что на деле один лишь только материальный достаток вместо ожидаемого покоя приносит людям зачастую зависть, ссоры и вражду. Поэтому и государственные перевороты вместо ожидаемого всеобщего счастья приносят скорее

страдания и гибель как самих «благодетелей» человечества, так и многих других людей, пострадавших в процессе его осуществления [6, с. 129, 131]. Он обращает внимание на то, что счастье, имея не материальную, внешнюю, а идеальную, внутреннюю направленность, выражается и в том, что оно содействует счастью других людей [5, с. 621-622]. Это понимание он соотносит с учением «Нагорной проповеди» Иисуса Христа выраженное в Его заповедях «блаженства». Именно такое счастье является постоянным и представляет собой особое состояние, радующего сердце. Счастлив тот, заключает свою мысль Феофан Затворник, кого радует все, что есть в нем и около него [24, с. 467-468.].

Для святителя Феофана Затворника счастье заключается в спасении. Поэтому он сам себя считал вполне счастливым человеком, поскольку смог в последний, затворнический период своей жизни в Вышенском монастыре, в полной мере осуществить свою давнюю мечту, полностью посвятить свое служение подвижнической жизни в сочетании с писательской духовно-назидательной литературной деятельностью [18, с. 588-590].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бобров А., прот. (сост.). Мудрые советы святителя Феофана из Вышенского Затвора: С прил. Симфонии по письмам святителя. М., 2008. – 705 с.
2. Георгий (Тертышников), архим. Божественная благодать и свобода человека (По творениям святителя Феофана Затворника) // Богословские труды. Сб. 32. М., 1996. – С. 15-23.
3. Георгий (Тертышников), архим. Симфония по творениям святителя Феофана Затворника Вышенского в 2-х кн. Кн.2. Рязань, 2003. – 496 с.
4. Смирнов П.А. Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. М., 2008. – 416с.
5. Феофан Затворник Вышенский, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 2008. – 772с.
6. Феофан Затворник, свт. Любовью назидая. Слова и проповеди. М., 2008. – 668 с.
7. Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 2008. – 322 с.
8. Феофан Затворник, свт. О покаянии исповеди и причащении святых христовых таин и исправлении жизни. М., 2010. – 376 с.
9. Феофан Затворник, свт. О православии с предостережениями от погрешений против него. Репр. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 204 с.
10. Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 2008. – 192с.
11. Феофан Затворник, свт. Письма о молитве и духовной жизни. М., 2008. – 480 с.
12. Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. М., 2009. – 290 с.
13. Феофан Затворник, свт. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений / сост. Игум. Феофан (Крюков). М., 2009. – 680 с.
14. Феофан Затворник, свт. Простые истинны сердца. Внутренняя жизнь. Слова и проповеди. М., 2007. – 541с.
16. Феофан Затворник, свт. Псалом Давида 118-й: Толкование беседовательное. М., 2008. – 653 с.
17. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М., 2008. – 608 с.
18. Феофан Затворник, свт. Собр. писем в 5-ти т. Т. 1-5. М., 2012.
19. Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. Краткие поучения. М., 2007. – 638 с.
20. Феофан Затворник, свт. Толкование посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (Пастырские послания). М., 2005. – 849 с.
21. Феофан Затворник, свт. Толкования посланий апостола Павла к Солунянам, Филимону, к Евреям. М., 2005. – 623 с.
22. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. – 605 с.
23. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. М., 2004. – 643 с.
24. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2009. – 304 с.
25. Феофан Затворник, свт. Псалом Давида 118-й: Толкование беседовательное. М., 2008. – 653 с.

ОРГАНИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ НА ОСНОВЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ И СЕМЬИ В НАСЛЕДИИ ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА ХЕРАСКОВА

© 2022 г.

Верзилов Иван Александрович

студент Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена анализу проповеднического наследия выдающегося русского педагога, общественного деятеля и просветителя, трудившегося во Владимирской епархии, протоиерея Михаила Хераскова и изучению вопроса о содержании и организации религиозно-нравственного воспитания на основе взаимодействия Церкви и семьи. Отец Михаил вскрывает серьезные проблемы, получившие значительное распространение в современном ему обществе: пренебрежение религией или полный отказ от нее, нежелание родителей воспитывать детей на основе православной традиции в высших слоях общества и нерадение о просвещении и грамотности своих детей среди простого народа, разложение института семьи, распространение суеверий и псевдонаучных учений. Обращаясь к этим темам в своих проповедях, он не просто дает им оценку, но как православный христианин и гражданин своего Отечества предлагает конкретные меры по решению этим проблем.

Ключевые слова: *воспитание, религия, нравственность, Церковь, семья, взаимодействие, проповедь, наследие.*

ORGANIZATION OF RELIGIOUS AND MORAL EDUCATION ON THE BASIS OF INTERACTION CHURCHES AND FAMILIES IN HERITAGE ARCHPRIEST MIKHAIL KHERASKOV

The article is devoted to the analysis of the preaching heritage of the outstanding Russian teacher, public figure and educator who worked in the Vladimir diocese, Archpriest Mikhail Kheraskov and to the study of the content and organization of religious and moral education based on the interaction of the Church and the family. Father Mikhail reveals serious problems that have become widespread in contemporary society: the neglect of religion or the complete rejection of it, the unwillingness of parents to raise children on the basis of the Orthodox tradition in the upper strata of society and the neglect of the education and literacy of their children among the common people, the decay of the institution of the family, the spread of superstitions and pseudo-scientific teachings. Turning to these topics in his sermons, he not only gives them an assessment, but as an Orthodox Christian and a citizen of his Fatherland, he proposes concrete measures to solve these problems.

Key words: *education, religion, morality, Church, family, interaction, preaching, heritage.*

Протоиерей Михаил Херасков (1836-1901) – выдающийся русский педагог, общественный деятель и просветитель, трудившийся во Владимирской епархии во второй половине XIX века и оставивший богатое проповедническое наследие, главной темой которого является религиозно-нравственное воспитание.

Педагогическая система отца Михаила Хераскова была рассмотрена в работе владимирского педагога Веры Николаевны Коскиной «Исправь в себе прегрешение: педагогическая система М.И. Хераскова». В ней представлены взгляды протоиерея Михаила Хераскова на образование и воспитание, а также подробно исследовано понятие педагогической системы и ее составляющие [1].

Цель же нашего исследования – изучив проповеди отца Михаила, рассмотреть вопрос содержания и организации религиозно-нравственного воспитания на основе взаимодействия Церкви и семьи.

Отец Михаил называл вопрос о воспитании одним из «самых живых и самых близких» не только для церковных деятелей, а, в первую очередь, для родителей, отмечая, что он касается их «не издалека и не в теории только, а самым практическим образом, – ибо решает судьбу их собственных детей» [2, с. 451].

Причем наиважнейшую роль, по его мнению, играет воспитание религиозное. Называя религию основополагающим фактором в процессе воспитания, отец Михаил с горечью указывает на то, что современные ему родители часто отодвигают ее, отдавая предпочтение новым системам образования или вовсе чуждаясь ее.

Он объясняет это, во-первых, нерелигиозностью самих родителей и, во-вторых, имевшим широкое распространение в высших кругах общества в XIX веке «предрассудка, будто детский возраст слишком нежен и неразумен для такой возвышенной и отвлеченной области, как религиозная область» [7, с. 87].

Ответ на первый довод мы находим в его проповедях, где содержится критическая характеристика процессов, характерных для семейных отношений, в современном ему обществе. Обозначив эту проблему, отец Михаил предлагает родителям четкий алгоритм действий, способствующий созиданию христианской семьи, готовой воспитать нового члена Церкви Христовой. Во-первых, супругам важно «усердно и прилежно» изучать церковные догматы и на их основе строить свою жизнь. Во-вторых, для всех своих начинаний необходимо первоначально просить благословения и святых молитв у церкви, и без этого не приступать к делу. В-третьих, чтобы Евангелие и церковный устав стали неизменным и самым обязательным сводом законов жизни семьи. «Преимущественные же свои усилия», – по мнению отца Михаила, – «супруги должны направить на воспитание в духе веры и христианского благочестия своих чад» [5, с. 264].

«Естественной и прямой целью брака» называет он появление новых членов Церкви и общества. Священнослужитель указывает на то, что воспитать «добрых, благонамеренных и нравственно-здоровых членов для общества» и приготовить их для царствия Божия – это «драгоценный подвиг перед людьми и великая заслуга перед Богом» [5, с. 264].

И вот здесь необходимо сказать о втором доводе, обозначенном выше. Говоря о начале религиозного воспитания, отец Михаил утверждает, что приступать к нему важно в самом раннем возрасте, так как «каждый год детского возрастания, пропущенный даром для религиозного воспитания, невознаградим впоследствии. Ибо с каждым годом, даже днем и часом, оный страстный и греховный закон, сущий во удех наших и противовоюющий закону ума нашего (Рим. 7:23), укрепляется все глубже и больше. Религия Христова, при всей необъятности и возвышенности своей, в главных истинах своих необыкновенно проста и близка к чистым сердцам и непорочным душам, каковы именно и суть детские души» [7, с. 89].

Священнослужитель объясняет нежелание родителей воспитывать своих детей на основе религиозных начал лишь «нерадением и фальшиво предубежденным взглядом на религию», а это приводит к тому, что человек уже не может называться человеком – существом богоподобным, возвышающимся над всем окружающим его миром.

Говоря о первостепенном значении воспитания в «человеке человека, то есть его основных сил и способностей и его человеческого достоинства», отец Михаил обращает внимание на труд Н.И. Пирогова «Вопросы жизни» как пример воплощения гуманистических идей. Отдавая должное рассмотренным аспектам воспитания у гуманистов, отец Михаил выявляет их главную ошибку – нежелание бороться и искоренять из человеческой природы все «пришлое и случайное, дурное и испорченное» [2, с. 452].

Между тем, он отмечает, что в человеке кроме «Богом дарованной особенности, которая при надлежащем и правильном развитии, может прекрасно отличать его от другого» есть «своя дурная особенность, есть некоторые свойства, которые с течением времени, и при беспечности, растут все больше и больше, и могут испортить то, что природа дала хорошего» [4, с. 549].

Педагог указывает на то, что все людские недостатки, слабости и пороки – это испорченные и искаженные проявления добрых природных качеств. Он фактически разъясняет, как добродетель по нерадению превращается порок: «твердость характера и сила воли чрезвычайно легко переходят в гордость, упрямство и дерзость; напротив мягкость, ровность душевная – в беспечность, распущенность и лень; сосредоточенность душевная, глубокость чувств и дум – в подозрительность, зависть, недоброжелательную злость и крайне мнительную опасливость; живость сердечная, игривость и веселость ума всего чаще переходят в легкомыслие, мелочность увлекающую человека ко всякого рода крайностям и проступкам» [4, с. 561].

Отец Михаил, напротив, говорит о необходимости работы в семье и в дальнейшем в школе над исправлением дурных наклонностей, которые проявляются в ребенке и направлении его действий в нужное русло «разными понудительными и дисциплинарными мерами» [3, с. 1239].

Он высказывает и еще одно важное заключение, что «истинно свободная жизнь человека есть прежде всего жизнь в границах, которые начертывает ему долг и разнообразные обязанности его; надлежащий характер ее есть характер борьбы со всем, что мешает человеку соответствовать своему богоподобному достоинству; сущность же свободы нашей есть исполнение святой и совершенной воли Божией» [6, с. 289]. То есть если свобода – это самообладание и господство над низшими потребностями, а ее истинный характер – характер борьбы, то для успеха в этой борьбе нужны опыт и привычка, которые приобретаются практикой и предварительным опытом самоотвержения и подчинения своих личных желаний долгу и предписаниям.

Только религия, по его мнению, способная стать «путеводной звездой» для воспитания, «указующей путь к истине», поскольку она «устанавливает единственно верный и здравый взгляд на натуру человеческую, от которого зависит вся судьба и весь успех воспитания» [2, с. 452].

Отец Михаил перечисляет общие правила для руководства воспитанием религиозного чувства в детях. Первым и самым надежным средством он называет живой пример родителей [7, с. 89], а также упражнение в благочестивых и религиозных делах – посещение храма, приобщение Святых Христовых Тайн, участие в домашней молитве, совершение дел добра, любви и милосердия [7, с. 90].

Протоиерей Михаил Херасков вскрывает серьезные проблемы, получившие значительное распространение в современном ему обществе: пренебрежение религией или полный отказ от нее, нежелание родителей воспитывать детей на основе православной традиции в высших слоях общества и нерадение о просвещении и грамотности своих детей среди простого народа, разложение института семьи, распространение суеверий и псевдонаучных учений. Обращаясь к этим темам в своих проповедях, он не просто дает им оценку, но как православный христианин и гражданин своего Отечества сокрушается обо всем происходящем и предлагает конкретные меры по решению этим проблем.

Находя определенные параллели с описанными им ситуациями в нашем обществе, мы можем обращаться к наследию замечательного педагога и получать конкретные советы или вернее – механизм действий. Так, в созидании православной семьи отец Михаил призывает супругов как можно чаще обращаться к изучению церковных догматов, просить благословений на всякое дело, всю семейную жизнь строить на основе Евангелия и церковного устава. По его утверждению, воспитание детей в духе религии и привитие в них с раннего детства живого религиозного чувства и любви к православию возможно исключительно через живой пример родителей, а также упражнение в благочестивых и религиозных делах –

посещение храма, приобщение Святых Христовых Тайн, участие в домашней молитве, совершение дел добра, любви и милосердия.

Примечательно, что обращаясь к педагогической системе Н.И. Пирогова, отдавая ей должное, он выявляет ее главную ошибку – нежелание бороться и искоренять из человеческой природы все «пришлое и случайное, дурное и испорченное». Здесь особенно важным видится изучение отцом Михаилом вопроса о состоянии души ребенка, тех качеств, которые по нерадению родителей, из-за отсутствия у них должного понимания религии, из добродетели часто превращаются в пороки. При нахождении у своего ребенка подобных негативных проявлений характера, используя предложенные педагогом антиподы, родители могут на раннем этапе их зарождения обратить порок в добродетель, привить ребенку умение различения добра и зла, навык борьбы со грехом, привитие истинного понимания свободного человека.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Коскина В.Н. Исправь в себе прегрешение. Педагогическая система М.И. Хераскова. Историко-педагогическое исследование. – [2-е изд., испр. и доп.]. – Владимир: Транзит-ИКС, 2007. – 148 с.
2. Михаил Херасков, протоиерей. О религии как главном руководительном начале воспитания // Владимирские епархиальные ведомости (часть неофициальная). 1873. № 15. С.451.
3. Михаил Херасков, протоиерей. Поучение воспитанникам Владимирской Гимназии в день храмового праздника святого благоверного и великого Князя Александра Невского // Владимирские епархиальные ведомости (часть неофициальная). 1874. № 24. С. 1239.
4. Михаил Херасков, протоиерей. Поучение воспитанникам Владимирской семинарии перед началом 1878-1879 учебного года // Владимирские епархиальные ведомости (часть неофициальная). 1878. № 19. С. 549.
5. Михаил Херасков, протоиерей. Поучение к новобрачным (25 апреля 1882 г.) // Владимирские епархиальные ведомости (часть неофициальная). – 1882. № 9. С. 264.
6. Михаил Херасков, протоиерей. Слово к духовным воспитанникам // Владимирские епархиальные ведомости. 1979. № 11. С. 289.
7. Михаил Херасков, протоиерей. Слово на День Рождения Государыни Цесаревны и Великой Княгини Марии Феодоровны // Слова, поучения и речи. Владимир, 1886.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРООБРАЗЫ ЕВХАРИСТИИ К КНИГЕ БЫТИЯ

© 2022 г.

Спиридонов Кирилл Игоревич
студент Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Если рассматривать Священное Писание Ветхого Завета, то можно заметить, что вся ветхозаветная история исполнена множества символов, аллегорий, прообразов и пророчеств, которые должны будут найти свое исполнение во Христе и Его Церкви. Одним из таких предуказаний являются прообразы и пророчества Ветхого Завета о Евхаристии.
Целью данной работы является анализ ветхозаветных прообразов Евхаристии в книге Бытия с приведением экзегетических комментариев святых Отцов и учителей Церкви.

Ключевые слова: *Ветхий Завет, книга Бытия, Евхаристия, ветхозаветные прообразы, евхаристические прообразы, хлеб и вино, пища.*

OLD TESTAMENT PROTOTYPES OF THE EUCHARIST TO THE BOOK OF BEING

If we consider the Holy Scripture of the Old Testament, we can see that the entire Old Testament history is filled with many symbols, allegories, types and prophecies, which will have to find their fulfillment in Christ and His Church. One of such predictions is the Old Testament types and prophecies about the Eucharist.
The purpose of this work is to analyze the Old Testament types of the Eucharist in the Book of Genesis with the presentation of exegetical comments of the holy Fathers and teachers of the Church.

Key words: *Old Testament, Genesis book, Eucharist, Old Testament prototypes, Eucharistic prototypes, bread and wine, food.*

Конечно, представление о Евхаристии, установленной Иисусом Христом на Тайной вечери, как о величайшем даре Божественной благодати невозможно для Ветхого Завета. Однако тема питания – совместных и культовых трапез – занимает заметное место в ветхозаветной религиозной практике. По словам протоиерея Леонида Грилихеса «роль вкушения, каковой она предстает в библейской и межзаветной литературе, выходит далеко за рамки обычного физиологического насыщения и имеет целый ряд аспектов: социальных, ритуальных, культовых» [7, с. 170]. Это делает пищу одним из доминирующих символов Ветхого Завета.

С первых дней существования человеку предписывается есть от плодов земли (Быт.1:29). Этим он должен был с одной стороны поддерживать жизнь своего тела. Но рай, являясь место соединения Неба и земли, предлагал в пищу плоды, утоляющие и духовный голод человека. Вот что пишет преподобный Иоанн Дамаскин, осмысляя Божие благословение вкушать прародителям от всякого древа в раю (Быт. 2:16): «через посредство всех творений возвысься ко Мне – Творцу и от всего собери себе один плод: Меня, истинную Жизнь. Все да плодоносит тебе жизнь, и причастность ко Мне делай себе началом собственного существования» [3, с. 170].

Итак, не без основания можно утверждать, что через дары мира человек был призван причащаться своему Творцу.

Особенное же благодатное воздействие на природу прародителей оказывало древо жизни, которое преподобный Ефрем Сирин называет солнцем рая [8, с. 6]. Вкушая плоды этого дерева человек в раю поддерживал в себе здравие и бессмертие своего тела, так как Господь наделил это дерево особой силой давать жизнь. «По достоинству и названо достойно древом жизни. Ибо сладость божественного сопричастия уделяет приемлющим ее жизнь, не прерываемую смертью» – пишет преподобный Иоанн Дамаскин [3, с. 170].

Новозаветное Причащение в совершенстве сочетает в себе те аспекты, которые были свойственны райскому древу жизни: сотериологический (врачевство) и эсхатологический (бессмертие). Таким образом в раю для прародителей было устроено свое таинственное причащение, заключающееся во вкушении плодов с древа жизни.

Следующий ряд прообразов, указывающих на Евхаристию в Книге Бытия открывается нам в заключении заветов. Например, повествование о заключении союза между Иаковом и Лаваном оканчивается описанием общей трапезы: «И заколол Иаков жертву на горе и позвал родственников своих есть хлеб; и они ели хлеб и пили и ночевали на горе» (Быт. 31. 54). По примирении с Авимелехом Исаак сделал пиршество «и они ели и пили» (Быт. 26. 30). Подобным образом и завет между Богом и человеком скрепляется трапезой совершаемой в присутствии Бога. По оглашении Синайского Завета «взошел Моисей и Аарон, Надав и Авиуд, и семьдесят из старейшин Израилевых... и видели (место) Бога и ели и пили» (Исх. 24. 9-11).

Таким образом мы видим, что совместное вкушение пищи является неотъемлемой частью любого ветхозаветного договора. В Новом Завете все эти библейские образы находят свое предельное и окончательное исполнение: во Христе человек именуется новою тварью (2 Кор. 5:17) – это новое творенье, которое Господь изымает из власти смерти и питает Своей Собственной Плотью и Кровью. Так что о первой Церкви мы читаем, что они, подобно своим праотцам, ели и пили в веселии, но уже не просто пред лицом Бога, а через трапезу приобщаясь к жизни Самого Божества (Деян. 2:46).

Кроме религиозных трапез, ставших предвозвестниками и прообразами Евхаристии, в библейском тексте Ветхого Завета мы находим неоднократные упоминания и о веществе Таинства – о хлебе и вине. Хлеб был основной пищей в Палестине и стал символом жизни. Сам Христос пользовался этим символом, когда говорил о Себе иудеям: «Я – хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить во век» (Ин. 6: 51). Виноградная лоза – символ избранного народа Божия (Ис. 5:1-6), а вино символизировало радость и благословение Божие народу (Ис.55: 1).

Одно из самых главных, известных и распространенных упоминаний о хлебе и вине, как прообразе Евхаристии в Ветхом Завете является сюжет, в котором Мелхиседек, царь Салимский, выносит Авраму хлеб и вино: «…И Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино, – он был священник Бога Всевышнего… [Аврам] дал ему десятую часть из всего» (Быт. 14:18-20). Образ Мелхиседека весьма таинственен: без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда (Евр. 7:3).

О том, что приношение Мелхиседека указывает на Евхаристию есть множество свидетельств. Например, Киприан Карфагенский, епископ и искусный западный богослов IV века, пишет в своих Посланиях: «Этот чин [совершения Евхаристии] происходит от этого жертвоприношения, поскольку Мелхиседек был священником Бога Всевышнего и принес хлеб и вино и благословил Авраама. Ибо кто по преимуществу есть священник Всевышнего Бога, как не Господь наш Иисус Христос, Который принес жертву Богу Отцу и принес то же, что принес и Мелхиседек – хлеб и вино, то есть Свои тело и кровь?» [5, с. 33]. Приношение хлеба и вина со стороны Мелхиседека оказались совсем неслучайными, ведь, по словам блаженного Августина, «в этом случае впервые объявилось о жертве, которую в настоящее время христиане приносят Богу по всему миру» [2, с. 142].

Таким образом мы видим, что Отцы согласно находят в приношении Мелхиседека предвозвестие принесенной за весь мир Жертвы Христовой. Во Святом Духе стало возможным осмыслить эту Жертву, которая тогда еще не осуществилась во времени и являлась лишь в образах, готовя человечество к ее восприятию. «Видя образ, помышляй об истине, – пишет Златоуст – и дивись силе божественнаго Писания, как оно заранее и задолго открыло нам то, чему надлежало быть впоследствии» [4, с. 382].

Духовное понимание символики хлеба и вина мы видим в комментарии святителя Кирилла Александрийского на благословение Иакова Исааком, которое звучит так: да даст тебе Бог от росы небесной и от тука земли, и множество хлеба и вина (Быт. 27:28). В этом благословении святитель Кирилл видит обетование для всех христиан, в котором нам обещается духовное единство со Христом. Так, он пишет, что «роса небесная и тук земли – это Слово, рожденное от Бога Отца… Мы имеем и множество хлеба и вина, то есть силы и благоразумия… Таким образом, хлеб обозначает умственную силу в духе, а вино – второе [т.е. благоразумие]» [6, с. 218].

Мы видим, что согласно с экзегезой яркого представителя аллегорической богословской школы, речь здесь идет не напрямую о веществах таинства, но о более духовном, символическом понимании символики хлеба и вина. Подобно тому, как хлеб и вино насыщают плоть человека, так и в духе человеку дается сила и благоразумие для единения и общения с Господом.

Следующее интересное упоминание, в котором святые Отцы видят указание на Евхаристию, является благословение патриарха Иакова Асиру, одному из его сыновей. Звучит оно так: Для Асира – слишком тучен хлеб его, и он будет доставлять царские яства (Быт. 49:20). На первый взгляд мысль о хлебе здесь далека от нашей темы, но святоотеческая экзегеза, читающая и осмысляющая Писание не только в нравственном значении, но и в духовно-прообразовательном, открывает нам и тут целое богатство мыслей.

Так, например, святитель Амвросий Медиоланский видит указание на Евхаристию еще в самом имени сына Иакова: «В переводе на наш язык Асир означает «богатство». Кто же богат, как не Господь Иисус, Который всегда изобилен и не имеет никогда недостатка?... Итак, Он есть богатая сокровищница, чей хлеб тучен. И верно, что Его хлеб тучен, ведь тот, кто будет есть его, не сможет больше алкать (Ср.: Ин. 6:35)… Итак, этот хлеб стал пищей святых, и мы можем принять Самого Господа, Который дал нам Свою плоть» [1, с. 423].

Итак, рассматривая ветхозаветные прообразы Евхаристии в Книге Бытия мы видим, что человек изначально обладал знанием о том, что посредством материальной вещи даруется возможность быть причастником Божественной благодати. На этом знании основаны все Таинства нашей Церкви. Из рассмотренных нами примеров видно, что немало упоминаний в библейском ветхозаветном тексте есть и о веществах Таинства Евхаристии – хлебе и вине.

Вино, в пророческих упоминаниях вещества, является и прообразом Крови Христа, и символом радости, благоволения Божия, а значит и Евхаристия также должна сопровождаться для нас духовной радостью, которая возникает от осознания, что Хлеб, нами вкушаемый, есть Тело Христово, и несет в себе жизнь для нашей души, которая освящается

посредством теснейшего соединения с Господом.

Таким образом все ветхозаветные прообразы – и культовые ритуалы, и предвозвещения пророков предизображали грядущее таинство Божественной Евхаристии. Однако истинный смысл Евхаристии еще не был в полноте открыт в Ветхом Завете. Все это было лишь «тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр. 10:1). Лишь в Новом Завете, по словам апостола Павла, «освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10:10).

Ожидаемое и предвкушаемое становится исторически совершившимся фактом. Остается лишь дивиться премудрости Создателя, Который посредством земных вещей и образов постепенно открывал человеку будущую тайну – соединение творения с Творцом в Евхаристии и благочестивой жизни как цель его вечного бытия, а через него и всего сотворенного (Рим. 8:19-21).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Амвросий Медиоланский, О патриархах // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том II: Книга Бытия 12-50 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Ред. тома Марк Шеридан. Ред. рус. издания Ю.Н. Варзонин и С.С. Козин. Тверь, 2005. – 512 с.
2. Блаженный Августин. О граде Божием XIV-XXII. СПб., 1998. 589 с.
3. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры 2.11. // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Перевод и комментарии Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. – 356 с.
4. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в XII томах. Т. IV. Издание СПб. Духовной Академии. СПб., 1898. – 923 с.
5. Киприан Карфагенский, Послания // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 /Пер. с англ., греч., ласт., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти/ Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь, 2004. – 304 с.
6. Кирилл Александрийский, Искусные толкования на Пятикнижие // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том II: Книга Бытия 12-50 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Ред. тома Марк Шеридан. Ред. рус. издания Ю.Н. Варзонин и С.С. Козин. Тверь, 2005. – 512с.
7. Леонид Грилихес, протоиерей. Ветхозаветные прообразы Евхаристии. [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Leonid_Grilihes/vethozavetnye-proobrazy-evharistii/ (Дата обращения 14.05.2021 г.)
8. Преподобный Ефрем Сирин. О Рае: Сибирская Благозвонница. М., 2010. – 21 с.

РАЗДЕЛ II

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ, КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО, ЦЕРКОВНОГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

МЕЖДУНАРОДНЫЕ АСПЕКТЫ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РОССИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

© 2022 г.

Кузнецов Владимир Александрович
кандидат политических наук, референт пресс-службы Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата

Цель настоящей статьи заключается в рассмотрении активизации религиозного фактора в современной системе международных отношений на примере взаимодействия Русской Православной Церкви и Российской Федерации. Актуальность исследования обусловлена появлением новых направлений, связанных с международной деятельностью Русской Православной Церкви. Методология статьи носит комплексный характер и включает в себя применение общенаучных и специальных методов исследования религиозно-политических процессов и явлений. Основной результат исследования состоит в следующем: охарактеризовано церковно-государственное взаимодействие в международной сфере в настоящее время, выявлены основные направления взаимодействия, рассмотрены действующие организационно-управленческие структуры. Данная статья позволяет конкретизировать представления о настоящем этапе взаимоотношений Русской Православной Церкви и Российской Федерации по вопросам и проблемам, имеющим отношение к разным государствам и народам.

Ключевые слова: *Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, митрополит Волоколамский Иларион, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Министерство иностранных дел России, внешняя политика России, миротворческая деятельность, гуманитарная помощь.*

INTERNATIONAL ASPECTS OF CHURCH-STATE COOP-ERATION IN PRESENT-DAY RUSSIA

The goal of this paper is to examine the increased role of religious factor in the modern-day system of international relations, as illustrated by the cooperation between the Russian Orthodox Church and the Russian Federation. The emergence of new areas in the international activities of the Russian Orthodox Church underlie the relevance of this research. Its comprehensive methodology involves applying general scientific and special methods to examining various religious and political processes and phenomena. The result of the research is as follows: the author offers insight into the current church-state relations in the international sphere, points out major areas of cooperation, and analyses the functioning institutional and governing structures. The paper allows to describe in greater details the current cooperation between the Russian Orthodox Church and the Russian Federation on the issues and problems pertaining to different countries and nations.

Key words: *His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia, metropolitan Hilarion of Volokolamsk, The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, Ministry of Foreign Affairs of Russia, Russian foreign policy, peacekeeping, humanitarian relief.*

Внешняя деятельность Русской Православной Церкви, включающая сферу межправославных, межхристианских, межрелигиозных и международных отношений, характеризуется в настоящее время разнообразием происходящих в ней процессов.

Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион, выступая в МГИМО МИД России 23 октября 2013 года, подчеркнул, что «активная позиция Русской Православной Церкви на международной арене на деле показывает, что роль религии в глобальном масштабе не может быть сведена к частной сфере» [11]. Кроме этого, «не только Московский Патриархат, но и многие другие религиозные общины, участвуя в международных отношениях, утверждают идеалы добра и справедливости в человеческом общежитии, содействуют преодолению конфликтов, отстаивают права слабых и гонимых», – добавил в этом же выступлении митрополит Иларион [11].

Иными словами, разносторонняя международная деятельность Русской Православной Церкви, а также других традиционных религиозных конфессий в сложных условиях мировых политических процессов является утвердившимся феноменом и представляет собой один из характерных признаков современности. В разделенном самыми разными противоречиями мировом сообществе, когда во многих уголках земного шара не прекращаются гражданские противостояния, возрастает уровень террористических и других угроз, неуклонно повышается роль тех участников международных отношений, которые обладают гуманитарным и миротворческим потенциалом.

Важным аспектом здесь является церковно-государственное взаимодействие, которое позволяет эффективно решать многочисленные вопросы и проблемы, имеющие отношение к разным странам и народам.

Основы взаимодействия Русской Православной Церкви и Российской Федерации на международной арене, которое активно развивается в настоящее время, были заложены в те годы, когда митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (в настоящее время – Святейший Патриарх Московский и всея Руси) возглавлял Отдел внешних церковных связей (до 2000 года учреждение называлось Отдел внешних церковных сношений).

Во-первых, под руководством митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла в течение нескольких лет разрабатывались «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», которые были приняты на Юбилейном Архиерейском Соборе в 2000 году. Богословские установки, которые определяют позиционирование Русской Православной Церкви в мировом политическом пространстве, содержатся в таких разделах документа, как «Церковь и государство», «Война и мир», «Международные отношения. Проблемы глобализации и секуляризма».

В «Основах социальной концепции ...» утверждается, что «христианский идеал поведения народа и правительства в сфере международных отношений заключается в «золотом правиле»: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7. 12)» [9, с. 120], а «православные христиане и их сообщества призваны стремиться к созиданию таких международных отношений, которые служили бы максимальному благу и удовлетворению законных интересов собственного народа, сопредельных наций и всей общечеловеческой семьи» [9, с. 120-121]. Кроме этого, «при всем понимании неизбежности международных споров и противоречий в падшем мире, Церковь призывает власть имущих разрешать любые конфликты путем поиска взаимоприемлемых решений» [8, с. 120-121].

Во-вторых, в 2003 году было создано структурное подразделение, которое получило название «Рабочая группа по взаимодействию Русской Православной Церкви и Министерства иностранных дел России». В этом же году на втором заседании Рабочей группы был принят «Порядок взаимодействия Русской Православной Церкви и Министерства иностранных дел Российской Федерации» (документ был подписан председателем ОВЦС митрополитом Смоленским и Калиниградским Кириллом и статс-секретарем, первым заместителем министра иностранных дел России Валерием Васильевичем Лощининым), который закрепил основные направления взаимодействия, положение о Рабочей группе и регламент ее работы.

На юбилейном X заседании данной Рабочей группы в 2007 году министр иностранных дел России С.В. Лавров сказал о точках соприкосновения между Русской Православной Церковью и российской дипломатией: «Мы союзники с Русской Православной Церковью в противодействии любым проявлениям расизма, ксенофобии, в противодействии попыткам расколоть мир по религиозному, этническому, цивилизационному признаку. Нас объединяет понимание важности межкультурного, межконфессионального, межцивилизационного диалога, понимание того, какое значение такой диалог имеет для успокоения ситуации в мире. Накопленный в России колоссальный опыт нашего государства и Русской Православной Церкви в этой сфере, безусловно, должен быть востребован на глобальном уровне, в общемировом масштабе» [12].

Среди основных тематических направлений, которые обсуждались на заседаниях группы, можно отметить следующие: положение православных приходов и других административных структур Русской Православной Церкви в различных регионах мира, наиболее актуальные проблемы мирового сообщества, поддержка соотечественников, проживающих за рубежом, диалог с международными организациями, осмысление традиционного и либерального подходов к институту прав и свобод человека, гуманитарная помощь мирному населению, оказавшемуся в тех или иных кризисных ситуациях за пределами России.

В настоящее время группа координирует различные направления сотрудничества Русской Православной Церкви и российского внешнеполитического ведомства.

В-третьих, на данный момент взаимодействие Русской Православной Церкви и Российской Федерации в международной сфере (непосредственно за это взаимодействие с церковной стороны отвечает Отдел внешних церковных связей) характеризуется разноплановой и плодотворной работой.

В 2016 году президент России Владимир Путин утвердил обновленный вариант Концепции внешней политики Российской Федерации. В документе указывается, что Концепция представляет собой «систему взглядов на базовые принципы, приоритетные направления, цели и задачи внешнеполитической деятельности Российской Федерации» [7]. Среди тезисов, содержащихся в Концепции, можно выявить и такой: признание необходимости взаимодействия государства с традиционными религиозными конфессиями для решения существующих глобальных проблем и утверждения гармоничных отношений между странами и народами.

В Концепции подчеркивается, что «подлинное объединение усилий международного сообщества влечет за собой необходимость формирования ценностных основ совместных действий с опорой на общий духовно-нравственный потенциал основных мировых религий» [7].

Это показывает внимание государства к тем позитивным возможностям, которыми обладают традиционные религиозные конфессии, в частности, Русская Православная Церковь, для участия в формировании современных международных отношений. Иными словами, глобальные проблемы современного человечества (угроза ядерной войны, межгосударственные и межнациональные конфликты, экономические проблемы, ухудшающееся состояние мировой экологической ситуации и другие), имеющие отношение ко всем членам мирового сообщества, надо решать с опорой на духовно-нравственные ценности, которые проповедуют традиционные мировые религии. Среди таких ценностей в Концепции отмечены «стремление к миру и справедливости, достоинство, свобода и ответственность, честность, милосердие и трудолюбие» [7].

В Концепции также делается акцент на то, что «Российская Федерация как многонациональное и многоконфессиональное государство, имеющее многовековой опыт гармоничного сосуществования представителей различных народов, этнических групп и вероисповеданий, способствует диалогу и партнерству между культурами, религиями и цивилизациями, в том числе в рамках ООН, других международных и региональных организаций» [7].

Необходимо отметить, что Русская Православная Церковь и Российская Федерация в отношении формирования системы международных отношений имеют схожую позицию, которая должна носить полицентричный характер и отражать культурно-цивилизационное многообразие современного мира.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» утверждается:

«Необходимо достичь такого мироустройства, которое строилось бы на началах справедливости и равенства людей перед Богом, исключало подавление их воли национальными или глобальными центрами политического, экономического и информационного влияния» [9, с. 127].

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, выступая с докладом на открытии XXIII Международных Рождественских образовательных чтений «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси», отметил: «Нынче справедливо говорится о необходимости создания многополярного мира, об образовании нескольких центров силы на международной арене. И действительно, любая, в том числе и политическая система, устойчива в том случае, если она сбалансирована. Поэтому разумный баланс сил и интересов обеспечивает предпосылки к миру и стабильности» [1, с. 11].

Схожую позицию обозначил в своей статье «Внешнеполитическая философия России» министр иностранных дел Российской Федерации С.В. Лавров: «Деятельность российской дипломатии направлена на оказание позитивного воздействия на глобальные процессы в интересах формирования устойчивой, в идеале – саморегулирующейся, полицентричной системы международных отношений» [8, с. 5]. Руководитель российского внешнеполитического ведомства заметил, что «большинство серьезных экспертов и политиков сегодня согласны с тем, что основное содержание современного периода мирового развития заключается в последовательном укреплении многополярности» [8, с. 5].

Особо значимым направлением на протяжении последних лет во взаимодействии Русской Православной Церкви и Российской Федерации стала поддержка в разных регионах планеты христианских общин, оказавшихся в крайне тяжелых обстоятельствах из-за действий со стороны радикальных сил и террористических группировок.

Именно поэтому в своем Обращении по случаю 75-летия ОВЦС Святейший Патриарх Кирилл особо подчеркнул, что «крайне востребованной является сегодня деятельность по защите гонимых христиан во всем мире, в первую очередь на Ближнем Востоке и в Африке» [6, с. 21].

Важной предпосылкой для такого взаимодействия стала встреча Владимира Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России 8 февраля 2012 года, на которой председатель ОВЦС митрополит Волоколамский Иларион выразил пожелание, чтобы «одним из направлений нашей российской внешней политики была систематическая защита христиан, проживающих в тех землях, где они сейчас подвергаются гонениям» [16]. Владимир Путин ответил: «Не сомневайтесь, что так оно и будет» [16].

Значимым фактором вышеуказанного направления внешней церковной деятельности стало то, что «с самого начала так называемой «арабской весны» Россия выступала за разрешение кризисных ситуаций путем эволюционных реформ, общенационального диалога, без вмешательства извне, на базе построения мира и согласия между всеми конфессиональными группами» [4].

В 2015 году по инициативе Московского Патриархата, Ватикана, России и Ливана 65 стран мира приняли в Совете Организации Объединенных Наций по правам человека совместное заявление «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке». В заявлении, в частности, говорилось, что «насилие, религиозная и этническая ненависть, фундаменталистский радикализм, экстремизм, нетерпимость, изоляция, разрушение социальной ткани целых обществ и общин становятся показателями нежизнеспособной политической и социальной модели, ставя под угрозу само существование многих общин, в особенности христианской» [12], а «положение христиан на Ближнем Востоке – земле, на которой они живут на протяжении веков и имеют право оставаться, вызывает глубокую озабоченность. Все больше причин серьезно опасаться за будущее христианских общин, которые более двух тысяч лет присутствуют в этом регионе, где христианство занимает свое полноправное место и начало свою долгую историю» [12]. В заявлении содержался призыв ко всем государствам «подтвердить свою приверженность уважению прав каждого человека, в частности права на свободу вероисповедания, которое закреплено в основополагающих международных документах по правам человека» [12].

Тяжелейшее положение христианских общин в ближневосточном регионе было в центре внимания встречи президента России Владимира Путина и премьер-министра Венгрии Виктора Орбана на встрече с главами христианских Церквей Ближнего Востока 30 октября 2019 года. Глава Российского государства заявил, что «Россия прилагает настойчивые и последовательные усилия, чтобы помочь принести на Ближний Восток мир, стабильность» [10].

Активная внешняя деятельность Русской Православной Церкви, включая поддержку и защиту гонимых христиан, обусловила появление новых организационно-управленческих подразделений, как с участием представителей других традиционных религиозных конфессий, так и государственных структур.

В конце 2014 года была создана Комиссия по международному сотрудничеству Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. Комиссию возглавил председатель ОВЦС митрополит Волоколамский Иларион и на первом заседании 19 марта 2015 года обозначил направления деятельности: во-первых, выработка предложений и рекомендаций для государственных органов власти по осуществлению международной деятельности в религиозной области, сферах общественной нравственности и традиционных ценностей, во-вторых, координация международной активности государственных органов, религиозных организаций и заинтересованных общественных структур России, в-третьих, налаживание системного диалога между государством, обществом и религиозными общинами России по вопросам международного сотрудничества [2].

В 2017 году Советом по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации была учреждена Межрелигиозная рабочая группа по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии [14]. В состав группы вошли представители христианских и мусульманских общин России, а также сотрудники государственных структур.

Основная задача группы заключалась в организации сбора и доставки продуктов питания и медикаментов, средств первой необходимости, школьных принадлежностей и т. д. в Сирию. Каждая религиозная конфессия, которая была представлена в группе, осуществляла сбор средств, на которые затем закупались партии гуманитарного груза. Важным принципом деятельности группы являлась то, что помощь распределялась среди сирийских жителей вне зависимости от их конфессиональной и социальной принадлежности. Масштаб деятельности иллюстрируют такие статистические сведения: «с 2017 по 2019 год Межрелигиозной рабочей группой было доставлено свыше 100 тонн гуманитарной помощи в Латакию, Хомс, Алеппо, Дамаск и долину Бекаа» [5].

В 2021 году на заседании Комиссии по международному сотрудничеству Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России Межрелигиозная рабочая группа по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии переименована в Межрелигиозную рабочую группу по защите прав верующих от дискриминации и ксенофобии. Рабочей группе было поручено «в контакте с религиозными общинами по всему миру заниматься мониторингом ситуации, связанной с нарушением их прав и свобод, проводить мероприятия, направленные на поддержку таких общин и выступать в их защиту на широких международных площадках» [15].

В качестве обобщающих выводов отметим:

1) активное церковно-государственное взаимодействие в международной сфере показывает, что Российская Федерация признает за Русской Православной Церковью право принимать участие в формировании современной мирополитической системы с учетом собственных позиций, а также содействует этому;
2) Российская Федерация в лице своих официальных представителей, отвечающих за внешнюю политику, обладает схожими с Русской Православной Церковью подходами к решению многих современных проблем, включая основополагающие принципы отношений между цивилизациями, странами и народами, урегулирование международных конфликтов, защиту свободы вероисповедания;
3) церковно-государственное взаимодействие в международной сфере на современном этапе обеспечено стратегическими документами и организационно-управленческими механизмами, что позволяет вносить позитивный вклад в решение многих проблем мирового сообщества.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Выступление Предстоятеля Русской Православной Церкви на открытии XXIII Международных Рождественских образовательных чтений «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси» (21 января 2015 г., Москва) // Церковь и время. – 2015. – № 2 (71). – С. 7-21
2. Выступление митрополита Волоколамского Илариона на первом заседании Комиссии по международному сотрудничеству Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. URL: https://mospat.ru/ru/news/50573/ (дата обращения 10.03.2022).
3. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXIII Международных Рождественских образовательных чтений. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3957820.html (дата обращения 12.03.2022).
4. Долгов К.М. Официальная дипломатия и миротворческие усилия религиозных организаций. URL: https://interaffairs.ru/jauthor/material/1446 (дата обращения 12.03.2022).
5. Иларион, митрополит Волоколамский. Содействовать умножению добра и богозаповеданной правды. К 75-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата // Журнал Московской Патриархии. – 2021. – № 9. – С. 22-35.
6. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Обращение по случаю 75-летия Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата // Церковь и время. – 2021. – № 2 (95). – С. 20-21.
7. Концепция внешней политики Российской Федерации (утверждена Президентом Российской Федерации В.В. Путиным 30 ноября 2016 г.). URL: http://www.mid.ru/ru/foreign_policy/official_documents/-/asset_publisher/CptICkB6Bz29/content/id/2542248 (дата обращения 14.03.2022).
8. Лавров С.В. Внешнеполитическая философия России // Международная жизнь. – 2013. – № 3. – С. 1-8.
9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2018. – 176 с.
10. Президент России и Премьер-министр Венгрии встретились с главами христианских Церквей Ближнего Востока. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5523132.html (дата обращения 12.03.2022).
11. Религиозный фактор в международных отношениях. Лекция председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона 23 октября 2013 г. в МГИМО МИД России. URL: http://www.doctorantura.ru/ru/rektor/vystupleniya-i-publikatsii/1076-religioznyj-faktorv-mezhdunarodnykh-otnosheniyakh (дата обращения 10.03.2022).
12. Святейший Патриарх Алексий принял участие в юбилейном заседании Рабочей группы по взаимодействию МИД России и Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/327758.html (дата обращения 12.03.2022).
13. Совместное заявлении 65 государств «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке», сделанное по инициативе России, Ватикана и Ливана на 28-й сессии Совета ООН по правам человека, Женева, 13 марта 2015 года. URL: https://mid.ru/ru/detail-material-page/1505553/ (дата обращения 12.03.2022).
14. Состоялось третье заседание Комиссии по международному сотрудничеству Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. URL: https://mospat.ru/ru/news/48700/ (дата обращения 14.03.2022).
15. Российское духовенство защитит права верующих на мировом уровне. URL: https://ria.ru/20210723/gruppa-1742521629.html (дата обращения 14.03.2022).
16. Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В.В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России 8 февраля 2012 г. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html (дата обращения 12.03.2022).

ПАМЯТНАЯ ИКОНА СВЯТЫХ ПОКРОВИТЕЛЕЙ ХУДОЖНИКА М.В. НЕСТЕРОВА, ХРАНЯЩАЯСЯ У ЕГО ПОТОМКОВ: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ ОБРАЗА

© 2022 г.

Скурат Николай Константинович, протоиерей
доцент кафедры Богословских дисциплин, секретарь Ученого Совета Сретенской духовной академии, клирик храма святого пророка Божия Илии, что в Обыденском переулке г. Москвы

Хранящаяся в семье художника Михаила Васильевича Нестерова икона XIX века нуждалась в изучении с целью достижения полноты понимания изображенного на ней, уточнения ее связи с рассказами Нестерова и его родни о детстве художника, выявления достоверных, легендарных и искаженных в печати семейных преданий о событиях, ставших причиной создания этой святой иконы. В результате исследования публикаций текстов воспоминаний самого М.В. Нестерова, его родственников, друзей и исследователей жизни и творчества выявлены цензурные искажения в текстах мемуаров. Составлено описание иконы содержательной и с технической стороны. Прояснена связь иконы с детством художника в Уфе. Указаны направления перспективных исследований в уточнении духовной биографии художника и его предков.

Ключевые слова: *Нестеров Михаил Васильевич, художник, семейная памятная икона, прп. Михаил Синадский, свт. Тихон Задонский, оклад, средник, цензура.*

COMMEMORATIVE ICON OF THE PATRON SAINTS OF THE ARTIST M.V. NESTEROV, KEPTING BY HIS DESCENDANTS: THE EXPERIENCE OF RECONSTRUCTING THE HISTORY OF THE CREATION OF THE ICON

The icon of the XIX century, kept in the family of the artist Mikhail Vasi-lyevich Nesterov, needed to be studied in order to achieve a complete understanding of what was depicted on it, to clarify its connection with the stories of Nesterov and his relatives about the artist's childhood, to identify reliable, legendary and distorted in print family traditions about the events that caused the creation of this holy icon. As a result of the study of publications of the texts of memoirs of M.V. Nesterov himself, his relatives, friends and researchers of life and creativity, censorship distortions in the texts of memoirs were revealed. A description of the icon has been compiled from the substantive and technical side. The connection of the icon with the artist's childhood in Ufa has been clarified. The directions of prospective research in clarifying the spiritual biography of the artist and his ancestors are indicated.

Keywords: *Mikhail V. Nesterov, artist, family memorial icon, prp. Mikhail Sinadsky, svt. Tikhon Zadonsky, salary, mullion, censorship.*

Икона свт. Тихона Задонского и прп. Михаила исп. еп. Синадского в киоте

В семье выдающегося русского художника Михаила Васильевича Нестерова (19.05.1862 ст. ст. (г. Уфа) – 5/18.10.1942 (Москва; похоронен на Новодевичьем кладбище)) хранится икона, с которой семейное предание связывает чудесный случай, произошедший в детстве с будущим живописцем. За прошедшие со времени этого события и написания иконы полтора века изображение на ней потемнело, а связь изображенного с чудом частично забылась и потому встала задача атрибуции иконы и обоснованной реконструкции обстоятельств ее создания, попытку решения которой составляет содержание данной работы.

На размещенной в деревянном киоте (30х34см) XIX века иконе малого аналойного формата (22х24см) имеется достаточно хорошо сохранившийся серебряно-медный оклад, носящий следы золочения. Чеканно-гравированный оклад своим рисунком в значительной степени (в первую очередь – у образов Господа и двух молящихся Ему святых) повторяет покрываемое иконописное изображение, оставляя доступными взору только лик Господа Иисуса Христа и Его руки, а также лики и руки двух изображенных святых. Христос изображен, как это принято в иконописи, в верхней части иконы, восседающим на Небесном престоле, стоящем на «облацех небесных». Господство Спасителя над миром горним и дольним подчеркивается не только размещением Его фигуры в самом верху средника (средник образа находится на одной плоскости доски с полями иконы, ковчега на иконе нет, что также подтверждает датировку создания образа – 3-я четверть XIX века) иконы, но и специальным возвышением всего изображения, так что центр нимба Сына Божия приходится на границу средника и верхнего поля оклада иконы. Слева от Спасителя помещен шар державы. Обе руки Богочеловека подняты в благословляющем жесте, что также как и возвышенное и потому уменьшенное Его изображение напоминают о Вознесении Христа и данных Им при этом обетованиях.

Нимбы обоих святых на окладе сделаны накладными с прорезным узором, позолочены и украшены стразами. Весь фон верхней и средней части оклада пронизан изображением лучей света, исходящих от нимба Спасителя и всего тела Христова.

Фигуры обоих святых, размещенных отдельно на одном уровне – справа и слева, немного (примерно на ¼) повернуты к центру иконы, а глаза несколько подняты вверх – к изображению Спасителя, Которому они молятся.

На нижнем поле оклада под фигурами святых имеются плохо сохранившиеся подписи, естественно вызывавшие недоумение у обращавших свой взор к этой иконе.

Под левой фигурой святого надпись прочитывается так: ПR МИХАІЛЪ.

Под правой фигурой святого надпись прочитывается так: В ТИХАНЪ за. Перед первой буквой сделана кривая черта, которую можно интерпретировать как букву С, в связи с чем надпись можно прочитать так: СВ ТИХАНЪ за. Очевидно, гравер не отличался большой грамотностью или получил для копирования образец надписи, которому формально и следовал. На самой иконе такой надписи нет и, следовательно, исходная надпись для оклада была получена мастером от старшего в мастерской или запиской от заказчика на русском языке или даже словесно, что заставило мастера самостоятельно транслитерировать русский текст в церковно-славянский.

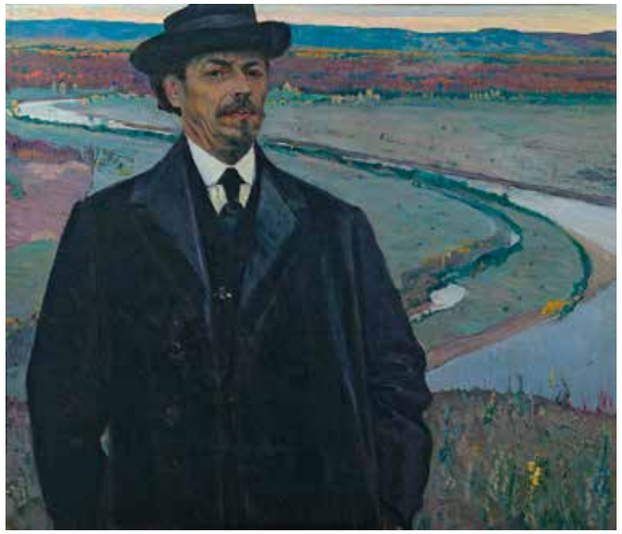
Так расшифровывали эти надписи родственники и исследователи, даже точно называя святого, изображенного справа Тихоном Задонским [10, с. 513 (комментарий А.А. Русаковой, В.Н. Тороповой, Т.И. Титовой и М.И. Титовой, которой данная икона принадлежит)].

Идентифицировать правую фигуру можно почти однозначно (некоторое удивление вызывает на окладе наперсный крест вместо панагии на груди одновременно с признаками архиерейского достоинства – архиерейского жезла с сулком и мантии со скрижалями, но этот вопрос снимается вместе с окладом – при внимательном рассмотрении иконы с хорошим освящением на груди святителя видна изображенная иконописцем панагия), поскольку не только подпись и типичное святительское облачение указывают на святителя Тихона (1724 – 13 августа 1783 г. ст.ст.), но и факты его жития. Он был поставлен на Воронежскую и Елецкую кафедру в 1763 г., включавшую тогда большие части Тамбовской, Орловской и Курской губерний, а также Область Войска Донского. К его епархии относилось и его последнее прибежище – Задонский монастырь, где он находился с 1769 по 1783 год, уже будучи «на покое». Мать М.В. Нестерова – Мария Михайловна Ростовцева, происходившая из елецкой купеческой семьи Ростовцевых, и его дед Михаил Михайлович Ростовцев, в честь которого был назван будущий живописец, и вся семья Ростовцевых были глубокими почитателями свт. Тихона, а прапрадед и прадед художника посещали его в Задонском монастыре, а святитель говаривал: «Нам, чернецам, надобно учиться добродетельной жизни из дому Гр. Фед. Ростовцева» [14, с. 140 (из главы VII: Старчество в Задонском монастыре)]. Святитель отмечал добрые христианские качества членов этого семейства. Поэтому прославление задонского святителя 13 августа 1861 года – фактически за девять месяцев до рождения художника (19 мая 1862 года ст.ст.), естественно позволило родителям считать святителя Тихона особым покровителем младенца Михаила. К прославлению святителя, которое было пятым за первые полтора века Синодального периода и после значительного перерыва в канонизации, было написано множество образов и образков святителя, которые были и у М.М. Нестеровой-Ростовцевой. Крест же на груди свт. Тихона на окладе можно отнести к отражению смиренного бытия свт. Тихона в Задонском монастыре и практике ношения наперсных крестов до середины XVIII века одними архиереями, что возможно имел ввиду мастер по окладу, размещая здесь крест вместо панагии.

На самой иконе змеевидный архиерейский жезл святитель держит левой рукой, скрытой за сулком. И если на окладе верх жезла не виден за большим нимбом, то на самой иконе его видно очень хорошо, т.к. нимбы на иконе не прописаны, а изначально (до существующего оклада) были полукруглыми металлическими накладными, отчего вокруг изображения головы каждого святого на иконе сохранились следы от трех гвоздиков, впоследствии замазанные и затонированные.

М.В. Нестеров был в семье десятым из двенадцати детей, но все умерли в раннем детстве кроме художника и его старшей сестры

М.В. Нестерова. *Художник М.В. Нестеров*



М.В. Нестеров. *Автопортрет*

Александры (1858 – 1913), хотя сам художник пишет, что до двух лет он был «слабым, едва выжившим ребенком» –«чего-чего со мной ни делали, чтобы сохранить мою жизнь! Какими медицинскими и народными средствами ни пробовали меня поднять на ноги, а я все оставался хилым, дышащим на ладан ребенком. Пробовали меня класть в печь, побывал я и в снегу на морозе, пока однажды не показалось моей матери, что я вовсе отдал Богу душу. Меня обрядили, положили под образа. На грудь положили небольшой финифтяный образок Тихона Задонского. Мать молилась, а кто-то из близких поехал к Ивану Предтече» (кладбищенская Иоанно-Предтеченская церковь в Уфе, где покоились видные деятели города и предки художника; после революции Предтеченская церковь и кладбище были уничтожены и на их месте устроен парк в честь дореволюционного террориста, ныне частично застроенный [1]), чтобы заказать для младенца могилу. По прошествии некоторого времени мать приметила, что младенец задышал, а затем и «вовсе очнулся». «Мать радостно поблагодарила Бога, приписав мое воскрешение заступничеству Тихона Задонского, который, как и преподобный Сергий Радонежский, пользовался у нас в семье особой любовью и почитанием. Оба угодника были нам близки, входили, так сказать, в обиход нашей духовной жизни. С этого счастливого случая мое здоровье стало крепнуть, и я совершенно поправился» [10, с. 31-32]. (В советских изданиях только в 1959 г. [9, с. 15-16] Сергий Радонежский назван «преподобным», в остальных – даже «перестроечных» (1985 [6], 1989 [7]) это слово изъято. Слово «Бог» везде начиналось с маленькой буквы, на что обращено внимание выделением шрифта).

Современный верующий человек может удивиться, почему Нестеров говорит здесь о чуде с некоторым юмором (в устных рассказах друзьям об этом событии он был более благоговеен, как свидетельствуют их воспоминания).

Все дело в том, что Нестеров хотел опубликовать эту историю в рамках своих воспоминаний [8], и, возможно, рассчитывал, что в таком-то виде этот фрагмент советская цензура пропустит, но лишь только в 1959 году, благодаря правнуку и биографу поэта Ф.И. Тютчева К.В. Пигареву, этот фрагмент мемуаров был напечатан [9] в авторской редакции, а в 2006 году авторский текст воспоминаний был впервые опубликован целиком [10] (издание мемуаров 1941/1942 годов [8] включает 139 страниц, 1959 [9] –399 страниц (с аппаратом), 1989 [7] –415 страниц (с аппаратом), 2006 – 590 страниц (с научным аппаратом)) и потому мы должны относиться к специфике публикации описания чуда в антирелигиозные времена с пониманием, сравнивая объемы полной публикации с предшествующими – советскими (сокращенными и искаженными цензурой).

Биограф и друг Нестерова – Сергий Николаевич Дурылин в своем подцензурном

пересказе этого события младенчества художника в книге «Нестеров в жизни и творчестве» с той же, очевидно, целью приписывает семье Нестерова частично языческие взгляды, чего, конечно у почитателей свт. Тихона Задонского, неутомимого борца с отголосками народного язычества, быть не могло: «Чего-чего со мной не делали! Чем-чем не поили! И у докторов лечили, и ведунов звали (выделено мною – прот. Н. Скурат), и в печку меня клали, словно недопеченный каравай, и в снег зарывали – ничего не помогало. Я чах да чах…» [4, с. 22]. С.Н. Дурылин, скончавшийся в 1954 году и так и не добившийся напечатания этой книги при своей жизни, вряд ли бы стал удалять из текста главную причину события – молитву матери и «приписывать» это верующему Нестерову, горячо любившему свою мать и обязанному жизнью ее молитвам. Слова о «ведунах», оставлены при последней публикации книги по рукописям, что, как нам кажется, следует считать данью автора цензуре, т.к. в других пересказах нестеровского повествования этого не встречается, хотя, как известно, в творчестве Нестерова есть живопись, отражающая встречавшиеся языческие настроения в народной среде (например, картина «За приворотным зельем»). Подготовленная в самый разгар хрущевских антирелигиозных гонений, через десять лет после кончины священника Сергия Дурылина, и вышедшая в серии «Жизнь замечательных людей» в 1965 году [2] и затем переизданная в 1976 году [3] его книга не содержала важнейшей (выделено курсивом нами – прот. Н.С.) части фрагмента: «Мать так от меня не отходит: молится. Поехали на кладбище заказывать могилку. А мать так от меня и не отходила, пока наши были на кладбище». Выделенная курсивом фраза была изъята и восстановлена только в издании 2004 года [4, с. 22].

Другие биографы М.В. Нестерова советского периода вообще обходят это событие [5], [15].

Таким образом, жизнь М.В. Нестерова от младенческих лет находилась под покровительством особенно чтимого в его роду по материнской линии, изображенного на семейной иконе святителя Тихона Задонского.

Вопросы возникают относительно святого, изображенного слева и именуемого внизу на окладе как «прп. Михаил» (на самой иконе подписи нет – ни на среднике, ни на полях). Подписанный как «преподобный» левый святой имеет святительское облачение и важнейший признак епископской власти – архиерейский жезл. Если не принимать во внимание художественное оформление деталей облачения, то можно сказать, что он написан также, как и святитель Тихон. Это внешнее противоречие между надписью и изображением святого приводило в недоумение исследователей, и они предпочитали обойти эту неясность. Так в комментарии к полному изданию воспоминаний художника это имя при упоминании этой семейной иконы приведено без комментариев и даже без указания его в перечне упоминаемых в тексте книги имен [10].

В современном месяцеслове более 90 прославленных Церковью святых носят имя Михаил. Конечно большая часть из них – новомученики, т.к. имя это было любимо на Руси, как имя Божия Архистратига и множества святых, носивших его имя и угодивших Богу своими подвигами. Но и в 1862 году, когда родился М.В. Нестеров, в лике святых было более 20 угодников с именем Михаил. Хотя в своих мемуарах Нестеров ничего не пишет о своих крестинах и нам удалось найти в опубликованном материале лишь фрагмент метрической книги с частью записи из нее этого событии, мы знаем от самого художника (из его обширной переписки) о дне памяти его святого покровителя (в просторечии именуемого либо Днем Ангела, либо днем тезоименитства, либо, попросту, –именинами (Письма №№: 59. Родным. Абрамцево. 27.05.1890; 194. О.М. Нестеровой. Хотьково. 23.05.1896; 489. А.А. Турыгину. Москва 5.06.1923; 650. А.А. Турыгину. [Москва]. 4.06.1933; 671. В.М. Нестеровой. 2.06.1934; 672. В.М. Нестеровой. [Москва]. 8.06.1934; 701. Т.Л. Щепкиной-Куперник. [Москва]. 5.06.1935; 742. М.М. Облецовой. Москва. 10.06.1937; 793. О.М. Шретер. [Москва]. 2.06.1940; 794. А.П. Остроумовой-Лебедевой. [Москва]. 4.06.1940; 813. М.В. Статкевич. [Москва]. 9.06.1941; 833. П.Е. Корнилову. [Москва]. 12.06.1942) [11]. Если родился М.В. Нестеров 19 мая ст. ст., то именины он праздновал 23 мая ст. ст. – на память преподобного Михаила, исповедника, епископа Синадского, скончавшегося в 821 г. в г. Евдокиаде, изгнанного в ссылку императором-иконоборцем за верность Православию и почитание святых икон. Других святых с именем Михаил в этот

день месяцеслов не упоминает.

Если не считать гонений, его житие подобно житию свт. Тихона Задонского – в ранней юности он ушел в монастырь, где много потрудился и преуспел в добродетелях, за что был назначен святым патриархом Тарасием Константинопольским епископом в город Синад во Фригии, откуда после мучений и едва избежав смерти был изгнан иконоборцами за защиту святых образов архипастырским словом и примером.

Крещение младенца Нестерова и наречение ему имени «Михаил» было совершено, как свидетельствовал уфимский краевед Анатолий Львович Чечуха [17, с. 18-19], в приходском Спасском храме г.Уфы. Косвенно, по уже опубликованным А.Л. Чечухой фрагментарным данным, нами установлено, что событие это произошло 25 мая ст.ст. 1862 г. Это был 7-й день по рождении, возможно по причине природной слабости младенца. Кроме того, с помощью изучения описательной документации Уфимского Национального архива Республики Башкортостана на его сайте, удалось сделать предположение о местонахождении этой записи – НАРБ. Ф. И-294. Оп. 2. Д. 3 (раздел «О крестившихся»).

С другой стороны, мы помним, что имя будущему живописцу нарекали в честь деда, но, как нам кажется, не просто по совпадению написания имени святого с предполагаемым именем младенца, а по почитанию в семье святого покровителя его деда, который становился и святым покровителем младенца. Такое посвящение более благоговейно и традиционно для православной семьи, в которой святые всегда почитаются выше предков. Поэтому мы предполагаем (как один из вариантов гипотезы), что именины деда и внука были в один день – 23 мая ст. ст. В пользу неслучайного выбора имени святого покровителя младенца говорит и то, что между рождением (19 мая) и днем святого покровителя (23 мая) Церковь чтит (21 мая ст. ст.) память святого благоверного князя Константина (Ярослава) и чад его Михаила и Феодора, Муромских чудотворцев, но имя св. блгв. Михаила младенцу дано не было. Важным фактором, действовавшим часто при именовании младенца в дореволюционной России, был день его крещения, когда по имени одного из святых, в этот день празднуемых, этого младенца и именовали. Но 25.05 в святцах нет святого с именем Михаил, что говорит о другом принципе именования младенца Нестерова. Проверить эти гипотезы можно будет по метрическим книгам о крестившихся – Михаиле Васильевиче Нестерове (25.05.1862 г. в Спасском храме Уфы) и Михаиле Михайловиче Ростовцеве (конец XVIII – начало XIX веков – в г. Елец).

Попутно следует заметить, что, как видно по воспоминаниям и письмам самого М.В. Нестерова, день рождения и именины он всегда праздновал в соответствии с церковным календарем – 19 мая и 23 мая старого стиля, соответственно, и потому при советской власти это были 1 июня и 5 июня нового стиля, соответственно (при корректном пересчете дат юлианского календаря на григорианский). Советская же система датировки, заставлявшая все (даже даты дореволюционные) пересчитывать на новый стиль (чтобы вытравить всякое воспоминание о старом – «церковном и царском» стиле и безгранично утвердить новый – советский и светский) фиксирует его день рождения под 31 мая, поскольку разница в стилях в XIX веке составляла 12 дней (в XX и в XXI веках – 13). Такой подход, насильственно утверждавшийся в советской историографии, достаточно прочно засел и в современной светской историографии, причем через светских авторов он перекочевывает и в церковные издания [13, с. 73]. В то же время есть определенные сдвиги в академической науке, где принят принцип указания дореволюционных дат по старому стилю, а с 1918 г. – но новому стилю, что более соответствует датам исторических источников.

Изображение прп. Михаила Синадского за исключением живописной попытки следовать изображению лика святого согласно лицевому иконописному подлиннику, как и образ свт. Тихона как на окладе, так и на иконе, за исключением деталей и украшений одежды, почти однотипны, что обусловлено значительным сходством их житий и значению в жизни Михаила Васильевича. Также как и у свт. Тихона, у прп. Михаила Синадского на окладе выгравирован наперсный крест, а на иконе слабо проглядывается нижняя часть панагии. Он также облачен в мантию со скрижалями, держит архиерейский жезл со змеевидным верхом и с сулком.

Икона живописная и на ней очень красиво нарисован задний фон, который весьма гористый за прп. Михаилом и более равнинный – за свт. Тихоном, что соответствует географическим реалиям их житий. Эти два типа пейзажа красиво делятся рекой, подчеркивающей разновременность житий этих святых. Фон изменен на окладе мастером сознательно, т.к. гравировка не способна передать такую красоту пейзажного фона, как на самой иконе.

Икона написана на цельной доске без шпонок и все ее боковые грани и плоскость задника обиты темно-фиолетовым бархатом, что также было очень распространено в конце XIX века.

Можно сделать также некоторые дополнительные рассуждения о времени написания этой иконы. Сочетание двух святых стало особо значимым после чудесного случая 1864 года. С другой стороны в это время был доступен оригинальный чудесный финифтяный образок свт. Тихона, а икону святого тезоименитого покровителя заказывали после рождения обычно отдельную или ему была предназначена икона деда Михаила Михайловича. Поэтому, вероятно, после окончательного выздоровления и укрепления отрока Михаила благочестивые и благоговейные родители заказали этот образ, что позволяет определить самый ранний год создания иконы как 1865. В то же время этот образ вряд ли был заказан позднее увлечения юноши Нестерова художеством и, тем более, –после его отъезда из Уфы, поскольку эта икона святых покровителей художника и, наверное, перемещалась всегда вместе с ним, а с другой стороны, попав в художественную среду, юный Михаил Васильевич мог, при желании, найти высоких профессионалов иконописи, если бы он сам решил заказать такой образ. С другой стороны изготовленный на написанную икону оклад был явно сделан позднее ее написания, т.к. первоначальные нимбы обоих святых были металлическими накладными прямо на живопись иконы, от чего сохранились описанные выше следы. В то же время, несмотря на неплохое качество оклада, говорящее об опыте мастера в этом деле, ошибки в надписях на иконе свидетельствуют о провинциальном характере ее изготовления – авторитетные мастерские крупных городов ставили на своей «продукции» фирменные клейма и обязательно имели специалистов по церковно-славянским надписям, во избежание порчи драгоценных металлов и работы мастеров. Все это позволяет определить верхнюю границу периода

Икона в окладе

Икона без оклада

создания этой семейной иконы как 1874 год – время отъезда Михаила Нестерова в Москву для поступления в реальное училище К.П. Воскресенского.

Сама икона принадлежит внучке М.В. Нестерова – врачу-гематологу Марии Ивановне Титовой [16, с. 171], прихожанке храма св. Илии пророка в Обыденском переулке, профессору НИИ хирургии им. А.В. Вишневского, доктору медицинских наук, которой автор выражает искреннюю признательность за содействие в работе и кон-сультации, а также просит молитв о ее здравии по причине возраста и недугов, а также о ее подруге Людмиле Алексеевне Борисенко.

Данную икону Мария Ивановна хотела передать в Спасский храм г.Уфы, где был крещен М.В. Нестеров.

Статья сопровождается фотографиями иконы, за помощь в подготовке которых к печати благодарю Т.В. Качала.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

9. Ахатов А.Т. Старо-Ивановское кладбище города Уфы: историко-археологическое изучение // Genesis: исторические исследования. 2020. № 12. С. 1 – 17.
10. Дурылин С.Н. Нестеров в жизни и творчестве. М.: Молодая гвардия, 1965. – (Жизнь замечательных людей. Серия биографий; вып 12 (407)).
11. Дурылин С.Н. Нестеров в жизни и творчестве. Изд.2-е. М.: Молодая гвардия, 1976. 463 с. – (Жизнь замечательных людей. Серия биографий; вып 4 (407)).
12. Дурылин С.Н. Нестеров в жизни и творчестве. Изд.3-е, перераб. и доп.. М.: Молодая гвардия, 2004. 540 с. – (Жизнь замечательных людей. Серия биографий; вып 1080 (880)).
13. Михайлов А.И. Михаил Васильевич Нестеров: жизнь и творчество. [1862-1942]. М.: Сов. художник, 1958. 494 с., 18 л. ил.
14. Нестеров М.В. Воспоминания / Сост. А.А. Русакова. М.: Советский художник, 1985. 432 с., 94 ил.
15. Нестеров М.В. Воспоминания / Сост. А.А. Русакова. М.: Советский художник, 1989. 415 с., 115 ил.
16. Нестеров М.В. Давние дни: встречи и воспоминания. М.: Издание Государственной Третьяковской галереи, 1941. 140 с., ил. (по словам самого М.В. Нестерова и К.В. Пигарева в издании 1959 года данная книга вышла из печати реально в начале 1942 года).
17. Нестеров М.В. Давние дни: встречи и воспоминания. М.: Государственное издательство «Искусство», 1959. 400 с., ил.
18. Нестеров М.В. О пережитом. 1862 –1917 гг.: воспоминания / [подгот. текста М.И. и Т.И. Титовых и др.]. М.: Молодая гвардия, 2006. 587, [2] с., [24] л. ил., портр., цв. ил., портр. (Библиотека мемуаров: близкое прошлое; Вып. 19).\
19. Нестеров М.В. Письма: Избранное. [Вступ. ст., сост., коммент. А.А. Русаковой]. [2-е изд., перераб. и доп.]. Л.: Искусство: Ленинград. отд-ние, 1988. 534, [1] с., [21] л. ил.
20. Нестеров М.В. Письма к дочери – В.М. Титовой. 1934 – 1941 гг. М.: Новый хронограф, 2012. 128 с., ил.
21. Нестеров Михаил Васильевич // Православная энциклопедия. Т. XLIX. С.73-77.
22. Никольский П.В. Монашество на Дону // Воронежская старина. Выпуск 8. Издание Воронежского Церковного Историко-археологического Комитета. Воронеж: Типо-Лит. «Т-ва Н. Кравцовъ и К°», Бол. Двор. ул., д. Столль, 1909. С. 77 – 180. (Главы VI – VIII).
23. Никонова И.И. Михаил Васильевич Нестеров. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1984. 224 с., 24 л. ил. – (Жизнь в искусстве).
24. Первые Нестеровские чтения: Всероссийская научно-практическая конференция (Уфа, 26-27 сентября 2012 г.): сборник материалов конференции: к 150-летию со дня рождения М. В. Нестерова (1862-1942) / М-во культуры Республики Башкортостан, Башкирский гос. художественный музей им. М. В. Нестерова. Уфа: Башкирский гос. художественный музей им. М. В. Нестерова, 2012. 186 с.: ил., цв. ил., портр.
25. Чечуха А.Л. Уфа нестеровская. Из цикла «Волшебный фонарь» // Первые Нестеровские чтения: Всероссийская научно-практическая конференция (Уфа, 26-27 сентября 2012 г.): сборник материалов конференции: к 150-летию со дня рождения М. В. Нестерова (1862-1942) / М-во культуры Республики Башкортостан, Башкирский гос. художественный музей им. М. В. Нестерова. Уфа: Башкирский гос. художественный музей им. М. В. Нестерова, 2012. С. 18-23.

РАЗДЕЛ III

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

СЛУЖЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА ОНИСИМА (ФЕСТИНАТОВА) НА ВЛАДИМИРСКОЙ КАФЕДРЕ

© 2022 г.

Макарова Дарья Юрьевна
кандидат исторических наук, зав. кафедрой церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена рассмотрению длительного периода жизни и служения архиепископа Онисима (Фестинатова). Владыка занимал Владимирскую кафедру более четверти века – с 1944 по 1970 гг. – и успел много сделать для епархии. В статье обозначена роль архиерея в открытии и реставрации храмов, в защите интересов верующих, в пополнении кадров владимирского духовенства. Приведены воспоминания Владыки и его современников о положении Русской Православной Церкви во Владимирской области в рассматриваемый период. Интерес представляют также отзывы работников Совета по делам Русской Православной Церкви об архиепископе Онисиме, представленные в ежегодных отчетах.

Ключевые слова: *архиепископ Онисим (Фестинатов), Русская Православная Церковь во Владимирской области в 1944-1970 гг., Успенский кафедральный собор г. Владимира, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Владимирской области.*

MINISTRY OF ARCHBISHOP ONISIM (FESTINATOV) AT THE VLADIMIR CATHEDRA

The article is devoted to the consideration of the long period of the life and ministry of Archbishop Onesimus (Festinatov). Vladyka occupied the Vladimir chair for more than a quarter of a century – from 1944 to 1970 – and managed to do a lot for the diocese. The article outlines the role of the bishop in the opening and restoration of churches, in protecting the interests of believers, in replenishing the staff of the Vladimir clergy. The memoirs of the Bishop and his contemporaries about the situation of the Russian Orthodox Church in the Vladimir region during the period under review are given. The reviews of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church on Archbishop Onesimus, presented in the annual reports, are also of interest.

Key words: *Archbishop Onesimus (Festinatov), Russian Russian Orthodox Church in the Vladimir Region in 1944-1970, Assumption Cathedral of Vladimir, Commissioner of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church in the Vladimir region.*

Архиепископ Онисим (Фестинатов) был архиереем Владимирским и Суздальским на протяжении 26 лет – с 1944 по 1970 гг. Он управлял кафедрой в особенный период жизни страны и Церкви, когда после богоборческого угара 20-х – 30-х годов Церковь получила возможность восстановить свою к тому времени уже разрушенную структуру, возродить иерархию, издательскую и образовательную деятельность, хотя бы частично и в условиях жесткого контроля и вынужденной поддержки советского правительства в его внешнеполитических акциях. Время было непростым, однако Владыке удавалось находить общий язык и с местной администрацией, и с уполномоченными Совета по делам Русской Православной Церкви (с 1965 г. – Совета по делам религий) и в итоге заложить основу возрождения епархии в постсоветский период.

Будущий архиепископ – в миру Фестинатов Сергей Николаевич – родился 21 апреля 1890 г. в с. Булгаково Ивановской области (бывшей Владимирской губернии.) в много-

детной семье священника. В 1910 г. окончил курс Владимирской духовной семинарии, преподавал в церковно-приходских школах, был помощником епархиального миссионера. 1 августа 1913 года в день праздника Происхождения святого Древа Креста Господня Высокопреосвященным Николаем, архиепископом Владимирским и Суздальским посвящен в сан диакона. 6 августа 1913 года тем же архиепископом Николаем посвящен в пресвитера к Спасской церкви города Владимира.

С 28 июня 1930 года был священником Троицкой церкви в селе Заястребье Судогодского района Владимирской области, где служил до своего ареста в 1940 году. В начале Великой Отечественной войны от ишемической болезни сердца умерла супруга отца Сергия. В 1943 г. о. Сергий был освобожден и поставлен благочинным церквей Сабинского, Ковровского, Селивановского и Гусь-Хрустального районов, находившихся в ведении архиепископа Ярославского Иоанна (Соколова).

19 апреля 1944 года указом Патриарха Московского и всея Руси Сергия священник утвержден в должности настоятеля Успенского собора г. Владимира. 25 августа того же года Патриарший Местоблюститель митрополит Алексий (Симанский) постриг о. Сергия в монашество с именем Онисим. 27 августа 1944 г. в Московском Патриаршем кафедральном соборе была совершена хиротония иеромонаха Онисима во епископа Владимирского и Суздальского. Кроме того, в 1944-1946 гг. архиепископ был временно-управляющим Ивановской епархией [16, с. 107-108].

Начало архипастырского служения для владыки Онисима было весьма сложным. Страна напрягала все силы в борьбе с фашистами, и Церковь не могла остаться в стороне. В храме звучали молитвы о даровании победы над супостатами, и шли пожертвования на формирование танковых колонн.

Не раз и не два за вклады в фонд обороны Владимирская Епархия отмечалась благодарственными телеграммами председателя Государственного комитета обороны Иосифа Сталина. Телеграммы вывешивали в храме. А потом их заменили памятной доской на стене Успенского собора [13]. Особо был отмечен труд епископа Онисима. 6 декабря 1946 г. председателем Исполнительного Комитета Владимирского Совета депутатов трудящихся Брант Георгием Ростиславовичем от имени Президиума Верховного Совета СССР архиепископу была вручена медаль «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.» [12, л. 164]. Как отмечал в отчете за четвертый квартал 1946 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Владимирской области П.А. Сергиевский, «епископ Онисим сначала в качестве настоятеля Успенского собора, с момента его открытия в апреле 1944 г., а позднее в качестве епархиального архиерея обеспечил взнос от собора в фонд обороны страны и в фонд помощи детям-сиротам защитников Родины и по реализации госзаймов до 700.000 руб., в том числе 625 тыс. р. наличными деньгами; из этой общей суммы лично епископом Онисимом внесено 95 т. р., из них 75 т. р. наличными и 20 тыс. р. подпиской на гос. заем /Успенский собор имеет три телеграммы от товарища СТАЛИНА с выражением благодарности за помощь Красной Армии/. Кроме того, возглавляемое еп. Онисимом духовенство области, по его призыву, внесло в этот же фонд свыше 200 тыс. руб. наличными и на некоторую сумму вещей /полотенца, холст, валяная обувь и т.п./» [10, л. 29].

Долгое служение Владыки Онисима осложнялось частой сменой уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви по Владимирской области, каких за время пребывания архипастыря на кафедре было шесть человек. Первый из них – П.А. Сергиевский (1943?-1947) [15, с. 34], который выстраивал отношения с религиозными организациями в новых правовых и идеологических условиях сосуществования Церкви и советского государства. В связи с ужесточением церковной политики в конце 1940-х гг. уполномоченным стал менее образованный, чем его предшественник, но более бескомпромиссный К.М. Тупиков (1947-1952). Это привело к тому, что епископ подал 4 марта 1952 года жалобу патриарху Алексию на действия уполномоченного: «Не регистрирует назначенного мною священника, не сообщает о причинах отказа от регистрации, начал закрывать храмы без уведомления Епархиального управления о закрытии и о причинах, вызвавших эту крайнюю меру». Отношение уполномоченного Совета к религиозным организациям строилось «не

на диалоге с представителями Церкви, а на диктате им» [15, с. 48].

С 1952 г. новым представителем Совета по делам Русской Православной Церкви по Владимирской области стал И.И. Мирский [15, с. 35]. Как указывает один из исследователей, «по настоянию владимирского обкома партии в 1957 г. было закрыто четыре храма, в то время как в СССР закрытий уже не происходило. Пассивная позиция соглашательства с политикой местных властей была оценена Советом по делам Русской Православной Церкви крайне отрицательно. В том же году было решено сменить Владимирского уполномоченного Совета» [15, с. 49].

В следующее десятилетие при Владимирском облисполкоме сменилось еще трое уполномоченных – П.З. Истратов (1957-1960), А.И. Макаров (1960-1966), А.В. Зиновьев (1966-1982) [15, с. 52]. И с каждым из них Владыке необходимо было найти общий язык, не подставив при этом под удар свою паству и духовенство епархии.

Первые годы архипастырства Онисима (Фестинатова) относительно активно регистрировались закрытие до войны приходы Владимирской епархии. Не последнюю роль в этом процессе играла деятельность епископа. Так, в апреле 1946 г. зарегистрирована приходская православная община Троицкой церкви с. Заястребье Судогодского района [2, л. 6]. При этом уполномоченный, комментируя поддержание ходатайства верующих, отмечал, что «заявление об открытии церкви в Заястребье усиленно поддерживается епископом Онисимом, который в течение последних 13 лет своей священнической службы служил в Заястребье, хорошо знает состояние прихода и настроения верующих и заверяет в целесообразности открытия церкви в этом селе.

Дополнительным мотивом к удовлетворению ходатайства является то обстоятельство, что, в случае отклонения ходатайства, произойдет ослабление авторитета епископа в глазах верующих, которые в своих хлопотах об открытии церкви опираются на неспорную для них действенность его участия в разрешении их просьбы» [2, л. 64].

Значительное событие как для Владимирской кафедры, так и для всей Русской Церкви случилось в 1944 г., когда епархии был возвращен Кафедральный Успенский собор во Владимире. Условия договора предусматривали проведение целого ряда неотложных ремонтно-восстановительных работ, которые должна была профинансировать епархия. Однако за то время, пока храмом владели музей и управление культуры (с 1926 по 1944 гг.), оно пришло фактически в аварийное состояние. В этом могли убедиться настоятель Успенского собора священник Сергий Фестинатов (будущий владыка Онисим) и староста собора Воронин, когда 4 апреля 1944 г. они получили ключи от здания [15, с. 99]. Архиепископ Онисим (Фестинатов) вспоминает, как они «были поражены необычайной загрязненностью пола, стен, алтарей, иконостаса. Все стены собора были покрыты пылью, паутиной, местами льдом, даже фресковая живопись подверглась местами обледенению и представляла печальный заброшенный вид. Было больно до слез видеть нашу общерусскую Святыню в таком жалком состоянии и с разбитыми окнами» [цит. по: 15, с. 99]. По словам Владыки, он, «зная собор с детства, видевший его красоту, буквально заплакал при виде этой печальной картины и дал себе Ганнибалову клятву во что бы то ни стало восстановить его былую красоту и величие» [цит. по: 15, с. 99]. Привести храмовое здание в должный вид помогли верующие, к которым обратился сам настоятель. Собор очистили от грязи, окна были застеклены. Как отмечают авторы монографии «История религий во Владимирском крае (советский период)», «вечером 7 апреля 1944 г., в день праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, было совершено освящение Собора и в нем возобновилась церковная богослужебная жизнь» [15, с. 100].

За вторую половину 1944 г. и в течение следующего года собор был отремонтирован на средства епархии, а в 1951-1954 гг. здесь прошли реставрационные работы, в ходе которых были частично подновлены и восстановлены фрески и иконы, отремонтированы крыша, стены, окна и система отопления [14]. Одна из главных заслуг в этом принадлежит епископу Онисиму, поскольку ремонтно-реставрационные работы преступно затягивались решениями властей, что являлось предлогом для отказа предоставить Церкви возможность использовать храм в богослужебных целях. Постоянное совершение служб началось в соборе только летом 1954 г. [см.: 15, с. 100-102].

В том же 1954 году начались реставрационные работы в целом ряде храмов-памятников архитектуры во Владимире, Суздале, Боголюбово, в том числе в храме Покрова на Нерли [см.: 4, л. 10-13].

В 1957 г. в связи с грядущими 850-летием города Владимира и 800-летием Успенского собора прошли очередные работы по благоукрашению здания: была обновлена позолота центральной главы, крестов на пяти главах и шпиля колокольни собора, а также проведены некоторые ремонтные работы внутри здания [8, л. 83, 123].

В 1962–1964 гг. на средства Владимирской епархии реставраторами В.Е. Брагиным, С.С. Чураковым были проведены реставрационные работы фресок преподобного Андрея Рублева [15, с. 104].

Однако обновлению и реставрации подлежали только самые древние и известные храмы, взятые на учет как памятники архитектуры. В целом же за четверть века пребывания Владыки Онисима на кафедре он столкнулся с обычными в тот период для всей Русской Церкви проблемами. Одной из них было сокращение количества церквей, которое уже с конца 1940-х гг. становится планомерной государственной политикой.

Для иллюстрации сказанного обратимся к статистике. Если в 1947 г. во Владимирской епархии числилось 72 действующих прихода, а в следующем году их количество увеличилось до 75, то в 1960 г. для богослужений было открыто 63 храма, в 1970 г. – всего 51 [15, с. 196].

Кроме того, в 1960-х гг. активизировался процесс переоборудования недействующих зданий церквей под хозяйственные и культурные нужды [см.: 3, л. 1-8].

Аналогичной проблемой, стоявшей перед епархией в рассматриваемый период, была кадровая. Епископ Онисим в отчете за 1953 г. указывал: «Серьезную тревогу вызывает вопрос с кадрами священнослужителей… За неимением кандидатов в священники пришлось в отчетном году приостановить работу семи приходов» [цит. по: 15, с. 104]. Как отмечал в справке о состоянии церкви в области уполномоченный И. Мирский, «испытывая недостаток в духовенстве, чтобы заместить все свободные священнические приходы епископ приглашает духовенство из других епархий – Ивановской, Рязанской, Калининской, Куйбышевской, Горьковской и др. областей, Приморского края, Удмуртской АССР, Чувашской АССР, из Ярославля, Одессы и т.д.

Но он вербует и из гражданского населения нашей области из среды рабочих, крестьян и служащих предприятий, за годы 1952-1955 гг. им посвящено 14 человек из гражданского населения, например, ЛАПШИН – 1907 года рождения, плотник-бондарь, Меленковского района, ТРУСОВ – 1881 г., колхозник колхоза «Путь к коммунизму» Александровского района, КОСТАКОВ – 1914 года рождения, инспектор охраны предприятия – г. Муром … БУЛКИН – 1903 года рождения, плотник, Судогодского р-на, БУТУСОВ – 1903 г. рождения, чернорабочий завода им. Дегтярева, г. Ковров, АЗОВЦЕВ – 1897 года рождения, рабочий металлургического завода г. Кольчугино.

<…> Духовенством области по указанию епископа, при помощи церковных активистов проводится определенная работа по вербовке молодежи в духовные училища и, главным образом, из рабочей среды и в возрасте 18-21 годов…» [6, л. 78-79].

К середине 60-х гг. ситуация с клиром Владимирской епархии еще более осложнилась, что отметил в годовом отчете за 1966 г. сам архипастырь: «Создалось очень тревожное положение с кадрами. По отношению к своей Епархии я смело могу констатировать оскудение священства. Нет источника пополнения убыли: окончивших Академию и Семинарию на приходах у нас очень мало; приходится мириться с кандидатами, не имеющими соответственной квалификации и даже общего образования…» [цит. по: 15, с. 105].

Указанная тенденция находит свое подтверждение в статистических данных: в 1953 г. в епархии числилось 88 священнослужителей (священников, диаконов и протодиаконов), в 1957 г. – 102 человека, к 1964 г. их число сократилось до 68 человек и далее относительно стабилизировалось (в 1970 г. насчитывалось 69 священнослужителей) [15, с. 104].

Кадровая проблема была предметом большого беспокойства архиепископа, однако решить ее в тот период было невозможно: все епархии на территории СССР испытывали подобные трудности. В связи с нехваткой священнослужителей Владыке Онисиму неоднократно приходилось отказывать людям в назначении священника на приходы, что в

свою очередь было причиной приостановки богослужений в ряде храмов и в дальнейшем закономерно приводило к их закрытию. Например, в ответ на прошение о возобновлении службы в Михайловской церкви села Тучкова Селивановского района в марте 1954 г. архиепископ отвечал: «Затрудняюсь выполнить просьбу верующих села Тучкова, так как в Епархии не имеется кандидатов для замещения священнических мест». В связи с повторным ходатайством осенью того же года последовала резолюция: «Читал и вполне понимаю скорби верующих с. Тучкова. Будем с Божией помощью ожидать изменения к лучшему» [5, л. 1]. Правда, этот же приход двумя годами ранее Владыка оценивал как малодоходный и ставил вопрос о снятии его с учета [7, л. 50].

Между тем, 25 февраля 1956 года епископ Онисим был возведен в сан архиепископа [14]. 4 октября 1957 г., в связи с предстоящим 800-летием Успенского кафедрального собора Владыкой в сослужении епископа Дмитровского Пимена и епископа Афанасия (Сахарова) было проведено юбилейное богослужение [15, с. 112]. К этому же событию было приурочено и награждение Владимирского архиерея правом ношения креста на клобуке, состоявшееся 5 октября 1958 года [14]. В 1960-е гг. последовал еще ряд юбилеев. 6 декабря 1963 г. в Успенском соборе торжественным Архиерейским богослужением при большом стечении народа было отмечено 700-летие со дня кончины Святого благоверного великого князя Александра Невского [15, с. 113]. Архипастырь был награжден церковным орденом святого равноапостольного князя Владимира I степени [14]. 1 сентября 1969 г. владимирская паства отмечала 25-летний юбилей архипастырского служения Владыки Онисима [15, с. 113].

Однако 1960-е годы, помимо прочего, ознаменовались и дальнейшим наступлением на Церковь, в том числе на православное духовенство, что отразилось во введении в 1961 г. «Положения об управлении Русской Православной Церковью». Согласно этому документу священник фактически превращался в наемного «служителя культа», нанятого исполнительным органом прихода. Спустя несколько лет в годовом отчете за 1968 г. архиепископ Онисим отмечал, что «настоятели храмов не вмешиваются в хозяйственно-финансовую жизнь прихода. Они не являются членами религиозной общины и на собраниях обезглавленных общин не присутствуют. Хозяйством храма ведает исключительно исполорган церкви, каковой мало разбирается в церковном хозяйстве. Следует, что некоторые исполорганы мало заботятся о благолепии храма» [цит. по: 15, с. 108]. Кроме того, «Положением» ограничивалась власть благочинных и епархиального архиерея над приходами. В результате реформы, как отмечали в своих отчетах те же благочинные, хозяйственно-финансовое положение приходов заметно ухудшилось: «Настоятели отстранены от этих дел, а неопытные исполорганы и возглавители их, состоящие из малограмотных людей, подчас и не церковных, не в состоянии ведать церковным хозяйством» [цит. по: 15, с. 108].

Однако даже загнанная и лишенная возможности нести свою проповедь людям Церковь продолжала оставаться нужной народу. В крупных городах на весьма высоком уровне держалось посещение храмов в праздники и воскресные дни. Архивные документы показывают, что в Успенском соборе г Владимира на пасхальной службе 1956 г. присутствовало до 3000 человек. В г. Коврове – до 2000, в Муроме – до 1800, в Александрове – до 1200 и в Вязниках – до 1200 человек [6, л. 66]. Пасхальная служба следующего 1957 года в Успенском соборе собрала 4000-4500 человек [8, л. 58].

Согласно статистическим данным исполкома горсовета города Мурома, в 1967-1969 гг. число молящихся в Благовещенском соборе на праздник Пасхи достигало 3000-3500 человек, в великие и двунадесятые праздники – от 1500 до 2000 человек. В обычный воскресный день собор в эти годы принимал в среднем 1000 прихожан [1, л. 59-65].

Надо сказать, что и доходность церквей в целом не падала. Как отметил в своей справке о состоянии религиозности в области на 29 декабря 1955 г. И. Мирский, «анализ показателей церковных доходов (значительно заниженных из-за боязни обложения налогом) показывает, хотя бы по сравнению с 1952 годом, что доход приходов из года в год растет, особенно об этом резком повышении говорят суммы доходов за 9 мес. 1955 года и по отдельным приходам (сравнивая с 1952 г.) виден рост очень значительный, эти доходы растут от продажи свечей, просфор, тарелочно-кружечного сбора, от отдельных жертвований…

Рост доходности церковных приходов безусловно связан и с ростом посещаемости населением церковных служб, а также и ростом благосостояния населения» [6, л. 82-83].

Конечно, доходность церквей во многом была и заслугой епископа. Вскоре после постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 года «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» Владыка 19 и 22 ноября разослал письма к духовенству, в которых он, по словам уполномоченного, «требовал от духовенства поднятия дисциплины, моральной устойчивости, укрепления авторитета духовенства, усиления проповедничества и расширения рамок по охвату церковным влиянием населения области» [6, л. 78].

Письмо епископа от 22 ноября 1954 года обязывало духовенство, как выразился И. Мирский, «войти в доверие к местным руководителям, использовать их в интересах церкви, духовенства» и указывало «на необходимость контроля за выполнением местными руководителями советских законов в отношении церкви» [6, л. 78].

Епископ только во втором полугодии 1955 года разослал 14 циркуляров и распоряжений по епархии, носящих характер укрепления влияния церкви среди населения, и поднятия авторитета духовенства [6, л. 78].

Кроме того, Владыка выступал как защитник паствы и священства епархии от возможного произвола. Архиепископ неоднократно жаловался уполномоченному на грубые нарушения со стороны органов местной власти в отношении духовенства и верующих. Например, в январе 1958 г. Владыка сообщил, что председатель Борисовского сельсовета Владимирского района Зубов запретил настоятелю Преображенской церкви с. Порецкое в рождественские праздники ходить с молебном в дома верующих по их приглашению. В качестве предлога председатель озвучил тот факт, что «в списке желающих пригласить его имеются семьи с членами партии и что в приходе наблюдаются заболевания гриппом» [9, л. 3]. Уполномоченный Д. Токарев созвонился с сельсоветом и разъяснил секретарю, «что запрещать священнику совершение религиозных треб на дому у верующих, по их приглашению, нельзя, т.к. подобное запрещение является нарушением советского законодательства, касающегося деятельности церкви, и не может не вызвать недовольства верующих» [9, л. 3].

Вскоре поступила еще одна жалоба архиепископа в связи с публикацией в меленковской районной газете «Коллективист» некоего фельетона под названием «Под личиной благочестия», в котором грубо высмеивалась Церковь и были допущены оскорбительные выражения по адресу 77-летнего настоятеля Спасской церкви с. Войново о. Петра Кантова. По мнению уполномоченного, редакция газеты своей публикацией допустила прямое нарушение действовавшего постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 года «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» [9, л. 4].

Показателен и следующий случай, упоминающийся в письме архиепископа Онисима Управляющему делами Московской Патриархии епископу Киприану от 16.07.1962 г. 8 июля того же года во время богослужения у Успенского кафедрального собора по поручению Владимирского горкома партии несколько активистов пытались буквально отбирать детей у родителей, пришедших на службу, чтобы это время дети провели в детской комнате Дворца пионеров. Родители решительно запротестовали против этих самоуправных действий администрации. Благодаря подошедшему архиепископу Онисиму выяснилось, что активисты на руках не имели документа, который бы уполномочивал их «на отбирание детей у благочестивых и религиозных родителей» [15, с. 109], и им пришлось удалиться.

Личность и деятельность Владыки положительно оценивали даже работники Совета по делам Русской Православной Церкви. По отзыву заместителя заведующего инспекторским отделом Совета Спиридонова, «епископ Онисим оставляет впечатление скромного и сговорчивого человека, достаточно понимающего взаимоотношения церкви и государства в СССР и соответственно с этим держит себя перед Уполномоченным. Среди духовенства и мирян пользуется достаточным авторитетом. В дела по управлению епархией вникает глубоко» [10, л. 73]. Уполномоченный П.А. Сергиевский чуть позже отмечал: «епархиальный архиерей пользуется большой любовью и уважением как среди духовенства, так и среди верующих вообще. Это объясняется его скромностью в личной жизни, мягкостью и доступностью в обращении, отзывчивостью, выдержанностью.

Отзывчивость нередко превращается в излишнюю снисходительность, чем нарушители дисциплины пользуются в расчете на мягкосердечие своего епископа.

Архиерей очень хорошо знает епархию и духовенство и с большой настойчивостью занимается пополнением своих богословских знаний.

Проповеди, какие он нередко говорит, отличаются содержательностью и доступностью» [10, л. 96-97].

Следующий уполномоченный К.М. Тупиков был вполне согласен со своим предшественником: «Епархиальный епископ Онисим пользуется бесспорным уважением и любовью духовенства и мирян, и его служба в соборе по всеобщему признанию верующих влияет на усиление посещаемости церкви» [11, л. 18].

Можно со всей очевидностью сказать, что Владыка Онисим (Фестинатов) был действительно народным пастырем, и не только оставил по себе добрую память в сердцах духовенства и верующих, но и в непростых условиях смог быть защитником своей паствы перед давлением со стороны атеистической власти.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ ИСТОЧНИКИ

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. Р-632. Оп. 2. Д. 58.
2. ГАВО. Ф. Р-632. Оп. 2. Д. 84.
3. ГАВО. Ф. Р-632. Оп. 8. Д. 2.
4. ГАВО. Ф. Р-3716. Оп. 1. Д. 5.
5. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 1. Д. 1649.
6. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 1. Д. 1650.
7. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 1. Д. 1767.
8. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 1. Д. 1768.
9. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 1. Д. 1894.
10. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 4. Д. 17.
11. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 4. Д. 20.
12. ГАВО. Ф. Р-3789. Оп. 5. Д. 5.
13. Телеграммы Сталина вывешивались в Успенском соборе Владимира // Призыв: официальный сайт журнала. – 2017. – 8 мая [Электронный ресурс]. – URL: https://www.prizyv.ru/2017/05/telegrammy-stalina-vyveshivalis-v-uspenskom-sobore-vladimira/ (дата обращения: 23.05.2021).

ЛИТЕРАТУРА И ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

14. Владыка Онисим (Фестинатов) // Сайт «Любовь безусловная» [Электронный ресурс]. – URL: http://lubovbezusl.ru/publ/istorija/vladimir/a/37-1-0-3571 (дата обращения: 22.05.2021).
15. История религий во Владимирском крае (советский период): монография / Е.И. Аринин [и др.]; отв. ред.: Е.И. Аринин. – Владимир: Издательство «Шерлок-пресс», 2018. – 200 с.
16. Письма архиепископа Владимирского и Суздальского Онисима (Фестинатова) к святителю Афанасию Ковровскому // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. – 2006. – Вып. 4 (21). – С. 107-136.

ДУХОВЕНСТВО СЕВЕРА РОССИИ МЕЖДУ БЕЛЫМИ И КРАСНЫМИ В ГОДЫ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ: 1918-1920 гг.[2]

© 2022 г.

Петров Иван Васильевич
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник института истории Санкт-Петербургского государственного университета

В статье исследуются вопросы деятельности православного духовенства на Севере России в 1918-1920 гг. Основной фокус исследования направлен на рассмотрение вопроса взаимоотношений Православной Церкви с меняющимися политическими режимами: большевистским, демократическим, генералом Е.К. Миллером и снова большевиками. Специфика служения на Севере России заключается в ее оторванности от основных фронтов Гражданской войны. Важным аспектом этого служения было присутствие в регионе союзников России по Антанте и восприятие борьбы с большевизмом как продолжения Первой мировой войны. За короткий период в регионе была восстановлена структура управления епархией, духовные школы, воссоздан институт военного духовенства. Успехи Красной армии лишь усилили неприятие идеи возвращения большевистской власти в регионе. Материал основан на документах Государственного архива Архангельской области.

Ключевые слова: *гражданская война, Православная Церковь, Север России, Архангельск, большевизм, Антанта.*

CLERGY OF THE NORTH OF RUSSIA BETWEEN THE WHITES AND THE REDS DURING THE CIVIL WAR: 1918-1920.[3]

The article explores the activities of the Orthodox clergy in the North of Russia in 1918-1920. The main focus of the study is aimed at considering the relationship between the Orthodox Church and the changing political regimes: Bolshevik, democratic, General E.K. Miller and again the Bolsheviks. The specificity of serving in the North of Russia lies in its isolation from the main fronts of the Civil War. An important aspect of this ministry was the presence in the region of Russia's allies in the Entente and the perception of the fight against Bolshevism as a continuation of the First World War. In a short period of time, the management structure of the diocese, theological schools were restored in the region, and the institute of the military clergy was recreated. The successes of the Red Army only increased the rejection of the idea of the return of Bolshevik power in the region. The material is based on documents from the State Archives of the Arkhangelsk Region.

Key words: *civil war, Orthodox Church, North of Russia, Arkhangelsk, Bolshevism, Entente.*

Согласно сведениям, полученным из российского посольства в Лондоне, в норвежском порту Скиботен в 1918 г. находилось 40 тонн /2400 пудов/ пчелиного воска. Воск этот был приобретен Святейшим Синодом Российской Православной Церкви еще в 1917 г. Однако: «Воск этот из-за представившихся трудностей морского пути в Северный Ледовитый океан, не мог быть доставлен своевременно в Архангельск и был выгружен для хранения в вышеназванном иностранном порте» [1, л. 1].

В то время на Севере России разворачивалась драма гражданской войны, неотъемлемой частью которой была драма Православной Церкви. Власть в Архангельске летом 1918 г. переходит в руки антибольшевистских сил, поддержанных союзниками России по Антанте. В городе было образовано Верховное управление Северной области, состоящее из густой палитры политических деятелей: от эсеров до конституционных демократов. Во главе этого правительства оказался известный российский революционер, народный социалист Николай Васильевич Чайковский, имевший прозвище «дедушка русской революции».

Положение Православной Церкви в Архангельске и окрестностях, как и на Севере России в целом, было схожим с остальными регионами. Самосуды и репрессии со стороны пробольшевистски настроенных сил стали частью обыденной жизни. К этой проблеме добавилась и региональная специфика – архиепископ Архангельский и Холмогорский Нафанаил (Троицкий) был делегатом Поместного собора 1917-1918 гг. и выехал в Москву для участия в оном. Обратно вернуться в пределы своей кафедры ему помешала гражданская война и линия фронта. Вся забота за местными приходами теперь перешла на его викария, епископа Пинежского Павла (Павловского). Уроженец Архангельска Петр Андреевич Павловский был епархиальным миссионером-проповедником. В 1915 г. он был пострижен в монашество с именем Павел, а через два года произошла его архиерейская хиротония. Именно ему придется весь период господства антибольшевистских сил руководить местными приходами.

Отношения между Церковью и белыми были благожелательными, в том числе в период доминирования так называемой «демократической контрреволюции». Светские власти в лице отдела иностранных дел просили не оставить вопрос о том, не будет ли признано желательным использовать упомянутый нами выше воск для нужд церквей Северного края, «в каковом случае Верховным Управлением будут приняты меры к вывозу воска из Норвегии до закрытия текущей навигации».

Церковные власти отмечали, что у них нет помещения для хранения в Архангельске 30 000 пудов воска и пока пусть он хранится в таможне, а по «соединению с Вологдой» будет отправлен в центр. Власти считали, что «консистории следовало бы договориться о доставке воска если не для всей России, то хотя бы для Архангельской губернии». 25 октября 1918 г. иностранный отдел сообщал, что находящийся в Скиботене воск «ныне доставлен сюда при любезном содействии Великобританского посольства, которое уже несколько лет тому назад, еще до поручения Российским послом в Лондоне обратило внимание своего правительства на ощущаемую здесь потребность в воске, необходимом для нужд Церкви.». Ввиду того, что сведения о том, что в Скиботене находится воск, закупленный Святейшим Синодом, имелись у Великобританских властей, последние распорядились срочной перевозкой означенного воска сюда и ныне ходатайствуют о выдаче его в распоряжение Соловецкого монастыря [1, л.17-17-об.].

Исходя из этого, как сейчас нам может показаться, весьма частного случая с доставкой воска в Архангельск, можно сделать вывод об особой значимости «арктической столицы» для межсоюзнических отношений в период Гражданской войны. В условиях, когда возможностей для нормальных сношений с церковными властями в Москве просто не было, для иностранных держав Архангельск являлся важным союзническим центром в рамках антибольшевистской России.

Представители архангельского духовенства в целом положительно воспринимали союзников России по Антанте и были рады освобождению города от большевиков. После прихода к власти антибольшевистских сил в городе прошли крестные ходы и было совершенно торжественное молебствование по случаю освобождения Архангельска от большевиков. Важным нюансом было, что благочиннический совет Архангельска уже 19 августа 1918 г. принял решение поминать новые власти до «освобождения Северной области и Русского Государства от немецкого завоевания» [2, л. 616-616-об.]. То есть события гражданской войны здесь рассматривались духовенством как прямое следствие и продолжение Первой мировой войны, а господствовавшие в конце 1917-начале 1918 гг. в Архангельске большевики воспринимались как немецкие союзники.

Отрицательное отношение к большевикам в регионе довольно легко объяснить. Новые власти боролись с церковным звоном, оскорбляли представителей духовенства и их семей, выгоняли их из домов. Иногда конфликты и вовсе заканчивались убийствами.

2 При финансовой поддержке Гранта РНФ №21-18-00266 «Религиозный фактор в России в годы Гражданской войны: феномен, значение и региональная специфика».

3 Financing The research was supported by the Russian Science Foundation grant №21-18-00266 «Religious factor in Russia during the Civil war: phenomenon, significance, and regional specifics».

Так, в Усть-Цильме в числе убитых большевиками местных жителей можно было встретить имя священника Анфила Суровцева [2, л. 701-702]. В условиях антибольшевистской власти подобного рода действия изучались. Проводились масштабные панихиды с привлечением большего числа духовенства и верующих как в самих местах убийства, так и в Архангельске. Террор просоветских сил, как и бегство духовных лиц и их семей в Архангельск с занимаемой большевиками территории продолжился и в 1919-1920 гг.

Еще одной причиной неприязни православного духовенства к советским властям была их образовательная реформа, ведущая к закрытию духовных учебных заведений и запрету преподавания церковных предметов в школах. Владыка Нафанаил (Троицкий) в июне 1918 г. составил доклад патриарху, который начинался со слов: «Светлые дни Св. Пасхи в этом году для Архангельской паствы были омрачены тревогой за судьбу духовно-учебных заведений. Местный губернский комиссар по народному просвещению уведомил начальствующих духовно-учебных заведений, что он приступит на основании декрета правительства к описи и приему означенных и всего имущества не позднее 15 мая.» [3, л. 1-1-об.]. Епископ Архангельский и Холмогорский замечал, что с закрытием местной семинарии и училища не будет возможности готовить архипастырей и пастырей. Особо он отмечал, что местная духовная школа славилась ими в прошлом. В качестве примеров епископ привел целую плеяду известных имен архипастырей и пастырей. Крайне любопытно, что первым из них он счел нужным упомянуть «всероссийского пастыря» Иоанна Кронштадтского, «одно имя которого может оставить славу и гордость Архангельской духовной школы» [3, л. 1-об.]. Подобного рода замечание было довольно смелым для советского времени, так как отец Иоанн Сергиев был пламенным монархистом и критиком антиправительственных сил. В условиях большевистского владычества он стал символом консерватизма и критики действующей власти и ее церковной политики.

Для того, чтобы этот вопрос как-то разрешить были отправлены специальные делегации в местный комиссариат, с заявлением о том, что духовные школы есть «достояние всей Церкви, всего верующего народа и передача их не может состояться без распоряжения высшей Церковной власти» [3. л. 2].

В Архангельске был организован крестный ход в церковь Кирилла и Мефодия при местном духовном училище, для того, чтобы предотвратить жесткие меры со стороны властей. К тому же в мае 1918 г. делегация из Архангельска должна была отправиться в Москву для разрешения вопроса о духовном образовании на Севере России. Понятно, что после свержения летом 1918 г. большевистской власти в регионе, для Православной Церкви ситуация сложилась благоприятно [3, л. 2-об.].

Система управления приходами на неподконтрольной большевикам территории Севера России в годы Гражданской войны существенным образом менялась, ввиду особого положения, вызванного войной. Главные реформы произошли в конце 1918 г. и связаны они были с преобразованием местной консистории в Епархиальный совет. 2 декабря 1918 г. в городе была создан Епархиальный совет. Первоначально в его состав вошли представители православного пастырства, однако епископ Павел (Павловский) надеялся, что в скором времени Епархиальный совет пополнится и за счет мирян. Жалование членам Епархиального совета было определено в размере 1300 рублей [2, л. 821]. Затягивание реформы объяснялось сложной «военно-политической обстановкой». При этом на заседании вновь учрежденного Епархиального совета подчеркивалось, что совет имеет преемственность от духовной консистории.

Некоторые права, которые находились в ведении Епархиального совета, находились в противоречии с советским законодательством, что предъявлялось членам совета в начале 1920 г. при реставрации советской власти. Представители Православной Церкви объясняли свою позицию следующим образом: «Епархиальный совет был открыт и действовал на основании постановления Всероссийского Церковного Собора, а посему он является учреждением чисто церковным. В силу предоставленных ему Временным правительством Северной области прав, он исполнял в том числе и некоторые функции государственного значения /дела бракоразводные и об актах гражданского состояния/. В виду закрытия Епархиального совета гражданской властью, нужно понимать в смысле прекращения его гражданских функций. В

качестве учреждения церковного, при том же имеющего выборный характер, Епархиальный Совет должен продолжать свою деятельность по делам чисто церковным. Тоже вытекает из декрета об отделении церкви от государства, согласно которому церковь и церковные общества только теряют свой публично-правовой характер и становятся установлениями порядка частного, но не лишаются права своего внутреннего распорядка и узаконения» [4, л. 703].

В целом, Епархиальный совет можно назвать органом, созданным в условиях гражданской войны в согласии с решениями Поместного собора 1917-1918 гг. Его функционирование в период антибольшевистской власти в Архангельске свидетельствует о довольно прочных церковно-государственных отношениях, а также о благосклонности местных властей к духовенству, что видно из передачи Церкви части функционала, отобранного большевиками.

При этом следует сказать несколько слов о самой пастве. Представляется, что в 1918-1920 гг. в ряде мест уровень религиозности местного населения неуклонно снижался ввиду популярности большевистских идей и антицерковной направленности советской пропаганды. Некоторые священники не говорили поучений полемического и обличительного характера из опасения навлечь на себя репрессии. Духовные лица отмечали, что «…христианский долг Исповеди и Святого Причащения прихожане в большинстве своем слабо исполняют»[5, л. 12]. Также представители духовенства отмечали, что «посты слабо соблюдаются, святость праздников слабо почитается». При этом они заявляли, что так называемое «новое влияние» плохо прививается к пастве, «партийных» сравнительно немного [5, л. 12-13].

Отдельная, и очень примечательная история, связана с военным духовенством Севера России и степенью участия в его формировании местных пастырей. Здесь важно отметить, что в период противостояния воюющих сторон именно выходцы из священнических семей становились наиболее критичной по отношению к большевикам частью населения, готовой уходить добровольцами на фронт. Тоже самое можно сказать и о духовных лицах, служащих на территории, подвергшейся наиболее массированной обработке со стороны распропагандированной советской властью частью населения. В среде этих пастырей все чаще проявлялось стремление ухода в военные священники, помощи вооруженными антисоветским частям.

Так, в ноябре 1918 г. священник Тойнокурского прихода Архангельского уезда Евгений Пономарев изъявил желание поступить добровольцем в действующую армию и просил уволить его от своего прихода ввиду желания стать священником в Славяно-Британском легионе. Епархиальный совет это перемещение поддержал. Сам легион был сформирован летом 1918 г. после высадки британских экспедиционных сил на Севере России. Состав легиона был пестрым в национальном плане. В него входили русские, канадцы, поляки, финны, литовцы и другие национальности [2, л. 818-818-об.].

Епархиальный совет поддерживал стремление приходского священства по переходу в состав военного духовенства. Так, в журнале заседаний Епархиального совета за 23 января 1919 г. сохранилась отметка об обсуждении прошения священника Ворзогорского прихода Онежского уезда Константина Сибирцева о поступлении на службу военным священником. Вместо себя отец Константин просил назначить на приход иеромонаха Крестного монастыря.

Преосвященный епископ Пинежский Павел отметил, что препятствий со своей стороны не встречает и благочинному Михаилу Верюжскому указал назначить Сибирцева военным священником в Онежском батальоне, Ворзогорский приход объявить вакантным [4, л. 37].

В фонде Епархиального совета встречаются материалы и о служении псаломщиков. Некоторые из них ушли добровольцами в армию или же были мобилизованы. Исходя из анализа назначений на вакантные должности псаломщиков, можно сделать вывод о том, что некоторые из них не вернулись с поля боя живыми.

В силу специфики региона на территории Севера России то и дело возникали межнациональные противоречия. Особенно острыми они были в связи с пропагандой в среде финно-угорского населения. Факт независимости Финляндии становился весомым аргументом для многих местных жителей. Противоречия на национальной почве проявлялись и в православной среде и наталкивались на неприятие духовенства. В качестве одной из ос-

новных проблем, характерных для приходов Карелии в 1919 г., называлась «панфинская-лютеранская пропаганда», которая проводилась в регионе в 1918 г. в период финского присутствия. Отсутствие казенного жалования для местного духовенства привело к малой обеспеченности местных причтов. Местные священники в буквальном смысле слова покидали свои приходы. В качестве решения возникшей проблемы рассматривался вопрос об увеличении жалования местного священства. Священник который служил в среде карельского населения, теперь получал жалование в размере 1500 рублей, а псаломщик в размере 400 рублей. Активно шел процесс объединения приходов, а также назначения священников-миссионеров [6, л. 3-5-об.].

Практически идиллическая картина взаимоотношений власти и Православной Церкви закончилась после реставрации на Севере России большевистской власти. В начале марта 1920 г. в архиерейском доме епископ Павел и члены Епархиального совета обсуждали вопрос существования епархиальных структур в изменившихся политических условиях. О ликвидации Епархиального совета и о претензиях властей к его деятельности уже говорилось выше. Взамен Епархиального совета было организовано епархиальное управление. Летом 1920 г., по прошествии двух лет со дня антибольшевистского переворота в Архангельске, в городе было развернуто групповое дела «Союза духовенства и мирян», по которому проходили и управлявшие епархией в период Гражданской войны духовные лица.

Как в целом можно определить положение Православной Церкви на территории Севера России в 1918-1920 гг.? Можно говорить о глубоком разочаровании православного духовенства в большевистской религиозной политике конца 1917-начала 1918 гг. И целенаправленная политика большевиков, и действия распропагандированных солдат, приводили к самосудам и оскорблениям в адрес духовенства. Именно поэтому свержение большевистской власти в начале лета 1918 г. было воспринято православным пастырством положительно. Реорганизация консистории в Епархиальный совет, активная поддержка духовенством военного сопротивления большевизму имели под собой две основные причины. Первая заключалась в постепенном восстановлении нормальной жизни епархии, возвращения духовного образования, поставкам воска союзниками антибольшевистской России и др. Гражданские власти, в независимости от того, относились ли они к демократической контрреволюции или придерживались более консервативных взглядов, помогали Православной Церкви. Вторая причина крылась в боязни возвращения большевиков, а вместе с ними политики ограничений и террора (что и случилось зимой-весной 1920 г.). С уверенностью можно сказать, что период антибольшевистского владычества на Севере России в середине 1918-начале 1920 гг. стал последним временем религиозной свободы в регионе.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Государственный архив Архангельской области. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 2230
2. Государственный архив Архангельской области. Ф. 29. Оп. 9. Д. 312.
3. Государственный архив Архангельской области. Ф. 29. Оп. 31. Д. 2350.
4. Государственный архив Архангельской области. Ф. 29. Оп. 9. Д. 313.
5. Государственный архив Архангельской области. Ф. 1025. Оп. 5. Д. 1258.
6. Государственный архив Архангельской области. Ф. 5300. Оп. 2. Д. 181