

2026
(№3)



ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сетевой электронный научный журнал
Издаётся с 2015 года

Сетевой научный электронный журнал
Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии:
№3 (32). – Смоленск, 2026. – 514 с.

Издание зарегистрировано в Национальном центре ISSN Российской Федерации:
ISSN 2782-2095 Online

Журнал индексируется в базе данных
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)

Журнал внесён с 19.12.2023 в актуальный
Перечень рецензируемых изданий (№2563)
Высшей аттестационной комиссии (ВАК)

**Научные специальности и соответствующие им отрасли науки,
по которым публикуются статьи:**

- 5.6.1. Отечественная история (исторические науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм, буддизм) (теология),
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм, буддизм) (теология),
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм, буддизм) (теология)

Сайт журнала: theologyjournal.ru

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Тупикин Р. В. (митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор) – кандидат богословия, кандидат юридических наук.

Научный редактор:

Ивочкин Д. А. (иеромонах Рафаил) – доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор. Заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

Ответственный редактор:

Мищенко М. А. (иерей Максим Мищенко) – аспирант, помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по издательской работе.

Технический редактор:

Тимофеев В. А. (иерей Виталий Тимофеев) – магистр теологии. Смоленская православная духовная семинария.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель

Марченко А. Н. (протоиерей Алексей Марченко), доктор церковной истории, доктор исторических наук, профессор, начальник отдела докторантуры Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Члены Редакционного совета

Хондзинский П. В. (протоиерей Павел Хондзинский) – кандидат теологии, доктор богословия. Декан Богословского факультета, доцент и заведующий кафедрой практического богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Акимов В. В. (архимандрит Сергей) – доктор богословия, профессор, профессор кафедры библеистики и богословия Минской духовной академии.

Масленников Д. В. – проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского, и.о. заведующего кафедрой Философии, религиоведения и педагогики РХГА; доктор философских наук, профессор.

Шмонин Д. В. – проректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры по научной работе, председатель Экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации; доктор философских наук, профессор.

Понкин И. В. – профессор кафедры государственного и муниципального управления факультета государственного и муниципального управления Института государственной службы и управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»; доктор юридических наук, профессор.

Реснянский С. И. – профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов, член Диссертационного совета Д 212.203.03 (Исторические науки и археология; РУДН), член экспертного совета ВАК при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии; доктор исторических наук, профессор.

Слесарев А. В. – доктор церковной истории, кандидат богословия. Доцент, проректор по научной работе Минской духовной академии и Минской духовной семинарии.

Фирсов С. Л. – доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Леонтьева Т. Г. – декан исторического факультета и заведующая кафедрой отечественной истории Тверского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Смирнов А. Е. – профессор Иркутского юридического института, филиала Российского государственного университета прокуратуры; доцент, доктор философских наук.

Гавриленков А. Ф. – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Соловьёв И. В. (священник Илья Соловьёв) – кандидат богословия, кандидат исторических наук, председатель Общества любителей церковной истории.

Каилл М. В. – советник при ректорате по административной работе и стратегическому развитию, доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ивочкин Д. А. (иеромонах Рафаил) – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор.

Казаков М. М. – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии, профессор кафедры теории и истории государства и права Смоленского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Гавриленков А. Ф. – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Кульпинов С. С. (диако́н Сергей Кульпинов) – доктор церковной истории, кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе Таврической духовной семинарии.

Рибизов О. Г. (иерей Олег Рибизов) – проректор по учебной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия.

Ильина А. М. – заведующая кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат педагогических наук.

Ланге Ю. И. (игумен Тарасий) – доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; магистр психологии.

Кулаков К. Ю. – кандидат богословия. Доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

Мищенко М. А. (иерей Максим Мищенко) – аспирант, помощник ректора Смоленской православной духовной семинарии по издательской работе.

Содержание

Теологические исследования

Богословский синтез философии у Иоанна Дунса Скота (1265/1266–1308). Часть 1. <i>Данилов А. В.</i>	8
Симфония властей: опыт экспликации теологических смыслов в контексте православной антропологии <i>Человенко Т. Г., Петрунин В. В., Человенко А. С.</i>	41
Учение о благодати и опровержение пелагианства в «Epistola ad Rufinum» Проспера Аквитанского <i>Антонян А. Р.</i>	59
Мифотворчество и семиотика повседневности: актуальность «Общества потребления» Бодрийяра для диагностики современного социума <i>Мищенко М. А. (иерей Максим Мищенко)</i>	79
Священник Александр Ельчанинов и его рекомендации молодёжи о молитве <i>Пузиков Е. С. (протоиерей Евгений Пузиков)</i>	112
От эпохэ к нетварному свету: феноменологическая редукция как миссионерский мост к православному исихазму <i>Сахневич С. В.</i>	121
Воскресение Христово и технологический теозис трансгуманистического проекта <i>Аксёнов И. В. (протоиерей Игорь Аксёнов)</i>	134
Историко-критический метод и герменевтика Евангелия: либеральная теология и Д.С. Мережковский в поисках «исторического ядра» <i>Долин А. А.</i>	148
Спортивные образы в гомилиях Псевдо-Златоуста из Каппадокии (Pseudo-Chrysostomus Cappadox) <i>Акимкин М. Ю.</i>	166
Эпоха псевдопросвещения (авторский термин). Богословский анализ <i>Попов Э. Г. (иеромонах Максим)</i>	175
Особенности душевной помощи священника (опыт митр. Антония Сурожского) при совладании с горем: учёт опыта психотерапии <i>Мельник И. К. (иерей Иоанн Мельник)</i>	193
Механизмы сотрудничества мусульманских организаций с органами публичной власти Германии <i>Сакович А. Е.</i>	202
Христианский мистицизм в учении преподобного Симеона Нового Богослова в контексте взглядов восточных Отцов Церкви преподобного Григория Синаита и святителя Григория Паламы <i>Зеленов А. В.</i>	226
Библейские источники богословского персонализма архимандрита Софрония (Сахарова) <i>Буянов А. Ю.</i>	241

Концепция <i>rex iustus</i> в политической теологии святителя Исидора Севильского и её институциональное воплощение в соборном законодательстве вестготского королевства VII века <i>Шиндорилов К. В.</i>	252
Трагедия «ума» и «сердца» Васи Шумкова в повести Ф.М. Достоевского «слабое сердце». Слабость «сердца» как следствие духовной раздробленности <i>Максимов П. М.</i>	262
Психосемиотическая реконструкция духовного кризиса: от экзистенциальной вины к синергийной ответственности (на материале анализа Священной Псалтири и кинематографического текста) <i>Тимощук И. Г. , Данилова Т. Н.</i>	274
Понятие смирения в трудах святителя Григория Нисского <i>Тарабухин И. А.</i>	291
Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах прп. Анатолия (Зерцалова), старца Оптинского <i>Теребун М. А.</i>	301
Кризис европейской цивилизации в философской антропологии Н. А. Бердяева (на материале статьи «Духовное состояние современного мира») <i>Баран А. В. (протоиерей Андрей Баран)</i>	313

Исторические исследования

Влияние церковно-государственных отношений на формирование архитектурно-стилистических особенностей православных храмов Беларуси эпохи строгого классицизма <i>Зиновьев А. С.</i>	323
«Меч духовный»: кружки ревнителей православия и развитие народно-приходской миссии <i>Аглямев Н. А.</i>	334
Греческие религиозные общества Крыма в период Большого террора 1937-1938 гг. <i>Доненко Н. Н. (епископ Нестор)</i>	351
Начальное образование детей духовного сословия в системе Смоленского епархиального управления во второй половине XIX в.: проблемы, проекты и дискуссии <i>Новиков Д. А. (иерей Дионисий Новиков)</i>	371
Характерные законодательные инициативы при реализации парламентаризма в России, в период 1905 - 1912 г.г. <i>Подобедов А. В.</i>	384
Прогрессивно-реформаторский епископат с радикальной методикой в духовном образовании России первой половине XVIII века <i>Тюрин Я. С.</i>	401
Деятельность архиепископа Михаила (Мудьюгина) в рамках межцерковных богословских собеседований «Синаппи» в 1980-х-начале 1990-х гг. (по материалам архива ОВЦС МП) <i>Вишняков А. П. (епископ Иоасаф), Балабейкина О. А., Мюллер Н. В., Юсупова С. А.</i>	421
Деятельность Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области по взаимоотношению с незарегистрированными группами верующих в 1970-х-1980-х годах на примере города Вязьма <i>Иванов А. М., Силина К. В.</i>	437

Публикации

Архивные документы Калининского епархиального управления 1967–1971 гг. как исторический источник по истории Русской Православной Церкви в позднесоветский период
Мищенко М. А. (Иерей Максим Мищенко) 448

Личные записи священника Георгия Ковалева как источник по церковной жизни Смоленщины 1935-1936 гг.
Крохин Ф. Д. (инок Евтихий Крохин) 483

Рецензии

Рецензия на книгу митрополита Антония Сурожского (Блума) «Беседы о вере и Церкви»
Мищенко М. А. (иерей Максим Мищенко) 496

Сведения об авторах 508

Contents

Theological research

The Theological Synthesis of Philosophy in John Duns Scotus (1265/1266–1308). Part 1
Danilov A. V. 8

The Symphony of Authorities: the Experience of Explication of Theological Meanings in the Context of Orthodox Anthropology
Chelovenko T. G., Petrunin V. V., Chelovenko A.S. 41

The Doctrine of Grace and the Refutation of Pelagianism in the "Epistola ad Rufinum" of Prosper of Aquitaine
Antonian A. R. 59

Myth-Making and the Semiotics of the Everyday: The Relevance of Baudrillard's "The Consumer Society" to the Diagnosis of Contemporary Society
Mishchenko M. A. (Priest Maxim Mishchenko).....79

Priest Alexander Yelchaninov and his advice to young people about prayer
Puzikov E. S. (Archpriest Evgeny Puzikov).....112

From Epoché to the Uncreated Light: Phenomenological Reduction as a Missionary Bridge to Orthodox Hesychasm
Sakhnevich S. V. 121

The Resurrection of Christ and the Technological Theosis of the Transhumanist Project
Axenov I. V.(Archpriest Igor Axenov).....134

The Historical-Critical Method and Gospel Hermeneutics: Liberal Theology and Dmitry Merezhkovsky in Search of the "Historical Core"
Dolin A. A. 148

Sports images in the homilies of Pseudo-Chrysostom of Cappadocia (Pseudo-Chrysostomus Cappadox) <i>Akimkin M. Y.</i>	166
The era of pseudo-enlightenment (author's term). Theological analysis <i>Popov E. G. (Hieromonk Maxim)</i>	175
The Peculiarities of Clerical Pastoral Care (Based on the Experience of Metropolitan Anthony of Sourozh) in Coping with Grief: Considering the Experience of Psychotherapy <i>Melnik I. K. (Priest Ioann Melnik)</i>	193
Mechanisms of Collaboration between Muslim Organizations and Public Governance Bodies in Germany <i>Sakovich A. E.</i>	202
Christian Mysticism in the Teachings of St. Symeon the New Theologian in the Context of the Views of the Eastern Church Fathers St. Gregory of Sinai and St. Gregory Palamas <i>Zelenov A. V.</i>	226
Biblical Sources of the Theological Personalism of Archimandrite Sophrony (Sakharov) <i>Buyanov A. Y.</i>	241
The Concept of Rex Iustus in the Political Theology of Saint Isidore of Seville and Its Institutional Embodiment in the Conciliar Legislation of the Visigothic Kingdom of the 7th Century <i>Shindorikov K. V.</i>	252
The tragedy of vasya shumkov's "mind" and "heart" in F.M. Dostoevsky's novel "the weak heart". Weakness of the "heart" as a consequence of spiritual fragmentation <i>Maksimov P. M.</i>	262
Psychosemiotic reconstruction of a spiritual crisis: from existential guilt to synergistic responsibility (based on the analysis of the Holy Psalter and cinematic text) <i>Tymoshchuk I. G. , Danilova T. N.</i>	274
The concept of humility in the works of Saint Gregory of Nyssa <i>Tarabukhin I. A.</i>	291
The psychosomatic method of practicing the Jesus Prayer in the works of St. Anatoly (Zertsalov), elder of Optina <i>Terebun M. A.</i>	301
The Crisis of European Civilization in the Philosophical Anthropology of N. A. Berdyaev (Based on the Article "The Spiritual State of the Modern World") <i>Baran A. V. (Priest Andrei Baran)</i>	313

Historical research

The Influence of Church-State Relations on the Formation of Architectural and Stylistic Features of Orthodox Churches in Belarus during the Era of Strict Classicism <i>Zinoviev A. S.</i>	323
"Spiritual sword": the circles of zealots of Orthodoxy in the development of the national parish mission <i>Aglyamov N. A.</i>	334
Greek religious societies in Crimea during the Great Terror of 1937-1938 <i>Donenko N. N. (Bishop Nestor)</i>	351

Primary education of children of the clergy in the system of the Smolensk diocesan administration in the second half of the 19th century: problems, projects and discussions <i>Novikov D. A. (Priest Dionisy Novikov)</i>	371
Typical legislative initiatives in the implementation of parliamentarism in Russia, in the period 1905 – 1912 <i>Podobedov A. V.</i>	384
The progressive and reform-minded episcopate and its radical approach to theological education in Russia in the first half of the 18th century <i>Tyurin Y. S.</i>	401
Archbishop Mikhail (Mudyugin)'s activities in the framework of the Synappi inter-church theological interviews in the 1980s and early 1990s (based on the materials of the DECR MP archive) <i>Vishniakov A. P. (Bishop Ioasaph), Balabeykina O. A., Muller N. V., Yusupova S. A.</i>	421
Activities of the Commissioner for Religious Affairs at the Council of Ministers for the Smolensk Region in Relations with Unregistered Groups of Believers in the 1970s-1980s on the Example of the City of Vyazma <i>Ivanov A. M., Silina K. V.</i>	437

Publications

Archival Documents of the Kalinin Diocesan Administration (1967–1971) as a Historical Source on the History of the Russian Orthodox Church in the Late Soviet Period <i>Mishchenko M. A. (Priest Maxim Mishchenko)</i>	448
Personal Notes of Priest Georgy Kovalev as a Source on Church Life in the Smolensk Region in 1935–1936 <i>Krokhin F. D. (Monk Eutychius)</i>	483

Reviews

A Review of Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom)'s Book "Conversations on Faith and the Church" <i>Mishchenko M. A. (Priest Maxim Mishchenko)</i>	496

Information about the authors	508

Теологические исследования

УДК 141.31

Богословский синтез философии у Иоанна Дунса Скота (1265/1266–1308). Часть 1.

Автор: Данилов Андрей Владиленович, доктор богословия, доктор философии

Аннотация: В основе скотистской системы лежит переосмысление структуры знания, в котором различение *cognitio in se* и *cognitio in nobis* позволяет уточнить границы человеческого и совершенного познания. Скот стремится показать, что истинная научность не сводится к аристотелевскому требованию знания «через причину», поскольку дискурсивность и причинная обусловленность выражают лишь несовершенство человеческого интеллекта. Аналитические истины и самоочевидные суждения занимают центральное место в его эпистемологии: самоочевидность понимается как непосредственная данность объекта, не требующая перехода от известного к неизвестному. На этом фоне формируется критика теории божественного просветления Генриха Гентского, в которой Скот отказывается от необходимости сверхъестественного света для познания первых принципов. Трансцендентальный концепт *ens qua ens* утверждается как первый объект интеллекта, а унивокальность бытия обеспечивает возможность единой метафизики, применимой ко всему сущему. Учение о трансценденциях раскрывает структуру сущего через конвертируемые, дизъюнктивные и модальные модусы, задавая универсальные рамки для всякого акта мышления. В совокупности эти элементы образуют фундамент скотистского синтеза, в котором философия становится внутренним принципом богословского рассуждения.

Ключевые слова: Иоанн Дунс Скот, Генрих Гентский, эпистемология, *cognitio in se*, *cognitio in nobis*, самоочевидность, аналитические истины, божественное просветление, *ens qua ens*, трансценденции, метафизика.

Введение

Возникшие после осуждения радикального аристотелизма парижским епископом Этьеном Темпье в 1277 г. схоластические споры между томизмом доминиканцев и неоавгустинизмом францисканцев повлияли и на некоторых самостоятельных философов и богословов. Однако именно эти споры привели к появлению в рамках францисканской школы того мыслителя, который стал по крайней мере для францисканцев, так сказать, противоположным полюсом Фомы Аквинского. Этим мыслителем является Иоанн Дунс Скот.

Вероятнее всего, Иоанн Дунс Скот (Ioannes Duns Scotus) родился около 1265/1266 г. в Шотландии. (Английское слово «*dunces*» означает «туповатые»; так гуманисты именовали скотистов «отсталыми»). В юные годы он вступает во францисканский орден. Первое достоверное датированное свидетельство, которым мы располагаем, – это 17 марта 1291 г., когда он был хиротонисан в священника, а ранее совершилась его хиротесия в иподиакона. О его учебе нам ничего не известно, однако, по-видимому, он некоторое время находился в Оксфорде. Во всяком случае, в 1300 г. он читает в Оксфорде «Сентенции», а затем мы находим его в Париже. Когда разразился конфликт между папой Бонифацием VIII и королем Филиппом Красивым, он был вынужден покинуть Францию вероятно из-за беспорядков в Парижском университете. Он даже оставляет свои рукописи на родине. В 1305 г. он становится магистром богословия. Его дальнейшая деятельность окутана неизвестностью. Однако, по-видимому, в 1307/1308 гг. он еще преподавал в Кельне. Во всяком случае, он находился в Кельне. Традиционно принятая в научной литературе дата смерти Дунса Скота – 8 ноября 1308 г.

Его надгробная надпись в кельнской Миноритенкирхе (там же погребен социальный реформатор и основатель католического «Колпингского союза» Адольф Колпинг) в нескольких словах передает беспокойную жизнь Дунса Скота, длившуюся около сорока двух лет. Старую эпитафию по-латински вновь высекли на новом саркофаге: «*Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet*»¹ (Шотландия породила меня, Англия приняла меня, Франция научила меня, а Кельн теперь хранит меня). После его ранней смерти ученики приступили к изданию его сочинений. В это издание было включено множество неаутентичного материала. Именно поэтому исследование рукописей Скота и поныне далеко не завершено и остается одной из важных задач истории средневековой философии. Прежде всего это связано с тем, что так называемое критическое издание ватиканской комиссии по Скоту (*Editio Vaticana*)² в значительной своей части следует расценить как методологически устаревшее и текстологически ненадежное: не выверены рукописи, использовано ограниченное собрание кодексов, не различаются Оксфордский, Парижский и Кельнский слои традиции. Впоследствии Дунсу Скоту приписывали и ряд несобственных, псевдоэпиграфических сочинений его учеников и т.д.

То, что мы с уверенностью можем считать подлинными сочинениями, на самом деле весьма невелико: «*Ordinatio*» – это каркасный план комментария к «Сентенциям» Петра Ломбардского³ (Оксфордская редакция), но не его точная разработка, выполненная учениками; затем – наброски комментариев к «Метафизике» Аристотеля, «*Quaestiones quodlibetales*» (Кводлибетные вопросы)⁴, логические трактаты и «*Tractatus de primo principio*» (Трактат о

¹ Waddingus, L. Vita F. Ioannis Duns Scoti, II // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms, 1968. – Т. 1. – Р. 4.

² Duns Scotus, I. Opera omnia / ed. Commissione Scotista. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2015. – 21 т.

³ Основной богословский учебник Средневековья, который служил обязательным предметом университетского комментирования.

⁴ Кводлибетные вопросы – жанр университетского диспута, в рамках которого магистр отвечает на произвольно

первом начале). Что касается собственно богословских материалов, до нас дошел лишь так называемый «Liber Duns» (Книга Дунса) – компилятивный трактат по метафизике первопричины, отличающийся от томистской концепции; далее – парижские записи «Reportata Parisiensia» (Парижская репортация), то есть конспекты его парижских лекций, уже содержащие значительный пласт идей, внесенных его учениками.

1. Эпистемология Дунса Скота: *cognitio in se* и *cognitio in nobis*

Что же делает его философию настолько влиятельной, что вплоть до XVIII в. можно было причислять себя к скотистской школе, придерживаясь некоторых характерных скотистских доктрин, оспариваемых томистами и номиналистами? Среди наиболее значимых доктрин и идей Скота – однозначность бытия, учение о формальном различии, концепция *haecceitas* («этотности»)⁵, а также его знаменитая защита догмата о Непорочном Зачатии. Что касается познания, Дунс Скот выступает против Фомы Аквинского, который утверждал, что первым объектом познания является чувственно воспринимаемое. Если бы это было так, замечает Скот – и здесь проявляется его острота мысли, – то первым объектом человеческого зрения было бы то, что мы воспринимаем при свете свечи, то есть случайное и ограниченное. Хотя верно, что в этой жизни возможности человеческого разума ограничены, естественным объектом познания является *ens qua ens* (сущее как сущее = τὸ ὄν ἡ ὄν), поскольку все сущее в принципе познаваемо: «сущее (*ens*) естественным образом познается как первый объект нашего интеллекта (*primum obiectum intellectus nostri*), и притом согласно всей безразличности бытия к чувственным и нечувственным вещам (*secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia*)»⁶, т.е. сущее как сущее (*ens inquantum ens*) [= бытие в своей бытийственности, в своей универсальной формальной реальности, отвлеченное от конкретных различий между субстанцией и акциденциями]⁷. Следовательно, наш интеллект способен естественным образом иметь акт относительно всякого *ens*⁸, и таким образом относительно всякого *intelligibile non ens* (познаваемое не-сущее, небытие), ибо отрицание постигается через утверждение [«не-А» познается через «А»]. Скот

задаваемые студентами и коллегами вопросы. Зафиксированные ответы образуют корпус философско-теологических рассуждений по широкому кругу тем.

⁵ Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Libri VI–IX // B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica / eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. – T. IV. – P. 239, 287.

⁶ Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 1, quaestio unica, n. 33 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 19–20.

⁷ Honnefelder, L. Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff, 1989. – XII, 468 S.

⁸ У Скота *ens* выступает как трансцендентальный предикат, не сводимый ни к какому роду и не образующий класса вещей, но выражающий предельно универсальное и формально единое содержание, под которое подпадает все, что может быть помыслено в качестве сущего: божественная реальность, умопостигаемые субстанции ангельского порядка, человеческие души, телесные существа, возможные и действительные модусы бытия, субстанциальные и акцидентальные уровни. В этом смысле *ens* охватывает не только реально наличное, но и все возможное и мыслимое в горизонте интеллекта, задавая тем самым универсальную рамку для всякого бытия и всякого акта мышления.

развивает метафизику Авиценны⁹, который утверждал о первичности понятий «ens» (сущее) и «res» (вещь) как первых и самоочевидных впечатлений разумной души (*al-ma'qūlāt al-ūlā – primae impressiones*), не выводимых из чувственного опыта и представляющих собой базис мышления¹⁰. Скот использует это, чтобы показать адекватность «ens inquantum ens» как первого объекта ума.

Тем самым Скот вводит характерное для него различие: существует познание и наука *in se* (в себе), каковы они сами по себе, по своей природе, и познание *in nobis* (в нас), то есть познание, присущее нам, конечным людям и нашему земному разумению, ограниченное конечностью человеческого разума в земной жизни. Познание *in se* – это идеальное познание, не зависящая от нашей ограниченности форма знания. Оно предполагает, что в будущей жизни интеллект сможет непосредственно постигать (созерцать) духовные истины. То, что познание *in nobis* «осуществляется посредством дискурса и приложения/каузальности (*per discursum et applicationem*), – является признаком несовершенства (*imperfectio*); и также то, что оно приобретается через причину (*per causam*), – есть признак несовершенства, поскольку таким образом оно зависит от предшествующего познания (*quia sic dependet ex cognitione praecedente*)»¹¹.

Аристотель во «Второй аналитике»¹² формулирует три условия, без которых знание не может быть *ἐπιστήμη*, т.е. строгим научным знанием, а не мнением: 1) знание должно быть достоверным, то есть истинным; 2) оно должно быть необходимым, поскольку научное знание относится к тому, что не может быть иначе; 3) оно должно быть «через причину», то есть возникать из познания причины и строиться на основании причинного объяснения. Именно это третье условие (*scientia est per causam*) становится предметом критики со стороны Скота. Суть третьего условия у Аристотеля заключается в том, что научное знание возможно лишь тогда, когда мы знаем, почему вещь такова, какова она есть. Это означает, что мы должны знать причину и знать, что она является истинной причиной, а само заключение должно выводиться из посылок, которые выражают эту причину. Таким образом, научное знание у Аристотеля – это знание, основанное на причинном объяснении, представленном в форме силлогистического рассуждения.

В прологе «*Lectura in librum primum sententiarum*» (ранняя лекционная редакция комментария Скота к первой книге «Сентенций») Скот критикует первую часть третьего аристотелевского условия научности, поскольку она предполагает, что научное знание возникает «через причину» (*per causam*), то есть как следствие предшествующего познания. Скот показывает, что это условие описывает не совершенное знание, а знание человеческого типа, то есть

⁹ Aertsen J. A. Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy // *Islamic Thought in the Middle Ages*. – Leiden; Boston: Brill, 2008. – P. 21–42.

¹⁰ Avicenna. *The Metaphysics of The Healing* (A parallel English-Arabic text), I, 3 / trans. M.E. Marmura. – Provo, Utah: Brigham Young University, 2005. – P. 13–15.

¹¹ Duns Scotus, J. *Lectura in librum primum sententiarum*. Prologus, pars III, quaestio 1 // *Opera Omnia*. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 39.

¹² Аристотель. Вторая аналитика. Кн. I, гл. 2 // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 259–261.

знание, присущее интеллекту, который познает дискурсивно. Третье условие предполагает переход от известного к неизвестному, причинение одного акта познания другим и, следовательно, временную последовательность. Такое знание возникает во времени, зависит от предшествующего акта и выражает не актуальность, а потенциальность интеллекта. Для Скота это признак несовершенства, *imperfectio*, и потому оно не может быть универсальным критерием научности.

Переосмысливая аристотелевское требование, Скот различает *scientia in nobis* как человеческое, дискурсивное, несовершенное знание, и *scientia in se* как совершенное знание, существующее в Боге и в блаженных. Для совершенной науки третье условие Аристотеля неприменимо, поскольку совершенное знание не возникает «через причину», не требует дискурса, не предполагает перехода от неизвестного к известному и основано на непосредственной очевидности объекта. Поэтому Скот сохраняет первые два условия Аристотеля – достоверность и необходимость, но заменяет третье: вместо знания «через причину» он вводит знание «через объект, сам по себе очевидный» (*per obiectum per se evidens*). В итоге третье условие Аристотеля – требование, чтобы научное знание возникало из познания причины и через силлогистический дискурс – оказывается применимым лишь к человеческому, несовершенному знанию. Скот показывает, что оно не описывает науку *in se* и потому не может служить универсальным определением научности.

Если же оценивать аристотелевские условия с учетом критики Скота, то остаются три условия, которые свидетельствуют о совершенном знании, требуемом для науки *simpliciter* или *in se*: 1) знание должно быть достоверным; 2) оно должно относиться к необходимому; 3) оно должно основываться на объекте, который сам по себе очевиден, а не на причине, производящей знание в интеллекте. Так формулируется вторая часть третьего условия научного познания в «Lectura» (пролог, п. 107)¹³, в которой Скот далее отмечает, что эти условия необходимо дополнить еще одним: 4) отсутствие временной дискурсивности в познавательном хабитусе. Условия, которые выражают совершенство знания и которые каждая наука должна содержать, чтобы быть *scientia in se*, формулируются Скотом в нескольких местах «Ordinatio», более поздней редакции комментария Скота к «Sententiae» Петра Ломбардского. «В рассматриваемом предмете существует тройной порядок умопостигаемых: один – порядок происхождения, или становления; другой – порядок совершенства; третий – порядок адекватности, или точной причинности. О первых двух первичностях говорится в IX книге Метафизики, гл. 7b: "То, что первично по становлению, является последним по сущности". О третьей первичности говорится в I книге Второй аналитики, в определении "универсального", поскольку слово "первое" там обозначает именно прецизию, или адекватность»¹⁴.

¹³ Leinsle, U. G. Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus // Wissenschaft und Weisheit. – Mönchengladbach: B. Köhlens, 1979. – Bd. 42. – S. 162.

¹⁴ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, nn. 69–70 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 121–122.

В совокупности эти четыре условия дают полное представление о том, что Скот понимает под совершенной наукой, и именно к ним он отсылает в определении *scientia in se* в «*Ordinatio*» (пролог, п. 141). Скот исходит из того, что если интеллект, находящийся в определенном состоянии, удовлетворяет всем этим условиям при познании некоторого объекта, то возникает наука в себе. Такова наука в Божественном интеллекте: объект познается актом, который является достоверным, необходимым, основанным на объекте, самом по себе очевидном, и не включающим временного дискурса.

Наука в себе – это познавательный хабитус, возникающий тогда, когда объект и интеллект находятся в отношении эквивалентности/адекватности (*adæquatio intellectus et rei*): объект способен быть познанным без посредствующих причин, а интеллект способен познавать без перехода от потенциальности к акту. То, что интеллект может находиться в таком отношении к объекту, означает, что выполнены все четыре условия совершенства знания. Однако структура Божественного интеллекта – даже если теология *in se* по определению не тождественна науке, существующей в Боге – требует иной модели науки, не полностью совпадающей с аристотелевской. Скот, таким образом, корректирует аристотелевскую концепцию, чтобы учесть возможность совершенного, недискурсивного, непосредственного знания, которое существует в Боге и которое служит образцом для определения *scientia in se*¹⁵. В отличие от утверждения Хенка Кропа в исследовании «Самопознание Бога: Дунс Скот и Оккам о формальном объекте научного знания»¹⁶, мы не можем заключить из содержания «*Ordinatio*» (пролог, п. 208), что хабитус познания «этой божественности» в Божественном интеллекте, то есть «самопознание Бога», не является наукой. Напротив, при определенных условиях и по отношению к необходимым теологическим истинам оно в принципе является наукой *in se*.

Познание *in se* не нуждается в дискурсе, потому что истина будет для него непосредственно присутствующей и самоочевидной. Скот пишет в «*Lectura*»: «Но что сказать о теологии блаженных? Ведь кажется, что она не является наукой, также как и божественная теология. Ибо Августин говорит, что у блаженных нет изменчивых (переменных) мыслей; и из этого, по-видимому, следует, что так же, как Бог познает все непосредственно одним-единственным интуитивным актом, так и святые – и не посредством дискурса и приложения [выведения следствия из причины]»¹⁷. В «*Ordinatio*» он развивает свою мысль: «И, по-видимому [ля блаженных], нет [дискурсивного познания], согласно Августину, *De Trinitate* XV, 16: "Возможно, там не будет изменчивых мыслей", и далее: "но мы увидим все наше знание одним-единственным интуитивным

¹⁵ Vos, A. Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie. – Kampen: Kok, 1982. – P. 79–80.

¹⁶ Krop, H. A. The self-knowledge of God – Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge // Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th. anniversary (Leiden, 10-12 September 1986) / eds. E. P. Bos, H. A. Krop. – Nijmegen: Ingenium Publishers, 1987. – S. 86.

¹⁷ Duns Scotus, J. *Lectura in librum primum sententiarum*. Prologus, pars III, quaestio 1, n. 108 // Duns Scotus, J. *Opera Omnia*. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 67–68.

взглядом"; следовательно, интеллект блаженных не будет рассуждать, и потому они не будут обладать наукой в отношении этого четвертого условия науки»¹⁸.

Итак, Скот ставит вопрос: может ли теология блаженных считаться наукой, если, согласно Августину, в состоянии блаженства отсутствуют «изменчивые мысли» и, следовательно, нет перехода от известного к неизвестному? Если блаженные¹⁹, подобно Богу постигают все одним-единственным интуитивным актом, без дискурса и без выведения одного акта познания из другого, то исчезает четвертое условие науки, требующее рационально упорядоченного перехода (*transitus rationis ordinatus*) между формально различными актами познания. На первый взгляд это могло бы означать, что теология блаженных не является наукой в аристотелевском смысле. Однако Скот показывает, что отсутствие дискурса не устраняет научности как таковой: совершенное, недискурсивное, интуитивное знание блаженных не является несовершенной наукой человеческого типа, но представляет собой науку *in se*, основанную на непосредственной очевидности объекта. В этом контексте выражение Августина «наше знание», впервые появляющееся в прологе «*Ordinatio*», не совпадает ни с одним из технических богословских понятий, разработанных Скотом, и не должно пониматься как отрицание научного статуса теологии блаженных, а лишь как указание на иной, недискурсивный модус знания, превосходящий человеческую форму научности. Именно благодаря этому различию для познания возможна метафизика в строгом смысле как априорная наука, ибо иначе она была бы лишь частью натурфилософии, зависящей от чувственного опыта.

Таким образом, Скот мыслит априорно, исходя из структуры познания *in se*, а не из эмпирических ограничений *in nobis*. Поэтому он решительно выступает против тех, кто считает естественным объектом интеллекта форму или сущность материальных вещей, поскольку такая позиция приводит к тому, что существование Бога доказывается как существование высшего сущего внутри универсума, но не как трансцендентного Первого Принципа. Эту критику томистской позиции можно представить в виде аргументативной схемы: если бы естественным объектом интеллекта была чувственная природа, тогда Бога можно было бы доказать лишь как высшее сущее внутри рода сотворенных сущих. Это для Скота недопустимо, поскольку Бог – не часть универсума, а его трансцендентное основание.

Логика, лежащая в основе реконструируемой аргументативной схемы, вытекает из скотистского понимания природы человеческого интеллекта, его естественного объекта и границ естественного богопознания. Если исходить из того, что интеллект в своем природном состоянии действует через абстракцию от чувственно данного, то его познание укоренено в сфере чувственного. Это выражено в тезисе Скота о том, что активный интеллект производит универсальное содержание на основе чувственно представленного единичного: «Действующий интеллект (*intellectus agens*) производит нечто,

¹⁸ Duns Scotus, I. *Ordinatio*. Prologus, pars 4, quaestiones 1–2, n. 209 // Duns Scotus, I. *Opera Omnia*. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 142.

¹⁹ Интеллекты, достигшие состояния непосредственного созерцания Бога (*visio beatifica*).

репрезентирующее универсальное (*repraesentativum universalis*), из того, что ранее репрезентировало единичное (*repraesentativum singularis*)»²⁰. Тем самым задается фундаментальное условие: естественное познание начинается с чувственного и не может полностью выйти за его пределы без особого основания.

Из этого следует, что все понятия, которыми интеллект располагает естественно, формируются посредством абстракции от чувственно воспринимаемых сущих. Поэтому даже трансцендентальные понятия, такие как «сущее» или «высшее сущее», возникают через абстракцию от чувственного: «Абстракция сущего от этого сущего (*abstractio entis ab hoc ente*) и высшего от этого высшего (*abstractio summi ab hoc summo*) в чувственных вещах является естественной (*in sensibilibus est naturalis*)»²¹. В результате интеллект может образовать понятие «высшее сущее» (*ens summum*), которое мыслится без противоречия (ср. Аристотель «Метафизика», книга 5, гл. 29)²²: «Это понятие, "высшее сущее", не является внутренне ложным... и, напротив, может быть схвачено одним актом интеллекта» (*ista ratio, ens summum, non est ratio in se falsa... & per oppositum, ista, ens summum, potest uno actu concipi*)²³.

Однако такое познание остается ограниченным: Бог, постигаемый посредством такой абстракции, предстает уму лишь в крайне неопределенном и неразличенном виде, а не в собственной определенности. Скот прямо указывает: «тогда Бог постигается как бы смутно» (*tunc concipitur Deus quasi confuse*)²⁴. Это означает, что естественный интеллект, действующий только в пределах чувственного и абстракции от него, не постигает Бога как Бога, то есть как бесконечного и трансцендентного сущего, но лишь как предельное обобщение внутри того же порядка сущего, из которого происходит абстракция.

Следовательно, если принять гипотезу, что естественный объект интеллекта есть именно чувственная природа (*si obiectum naturale intellectus esset natura sensibilis*), то обоснование существования Бога будет ограничена рамками этих абстракций. Бог будет представляться лишь как «высшее сущее» в пределах того же онтологического горизонта, который задан чувственно воспринимаемыми сущими, то есть как высший вид сущего (*ut ens supremum*), и притом не как трансцендентный источник бытия, а как предельный член ряда, т.е. внутри некоторого рода сущего (*intra genus entium creatorum*). Иными словами, логика такова: зависимость интеллекта от чувственного → абстрактивный характер универсальных понятий → редукция понятия Бога к высшему сущему (*ens summum*) → невозможность естественного доказательства Бога как абсолютно трансцендентного.

²⁰ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 3, quaestio 1, n. 360 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 218.

²¹ Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 14, n. 4 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 351.

²² Аристотель. Метафизика, V 29 (1024b 17 – 1025a 14) // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 177–178.

²³ Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 14, n. 4 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 351.

²⁴ Duns Scotus, I. Quaestiones quodlibetales, quaestio 14, n. 3 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 350–351.

В эпистемологии Иоанна Дунса Скота исходным пунктом является положение о потенциальном характере человеческого интеллекта и отсутствии в нем врожденных умопостигаемых содержаний. Скот формулирует это следующим образом: «Наш интеллект в нынешнем состоянии (*pro statu isto*) не понимает ничего, кроме того, чьи виды (*species*) отражаются в воображаемом образе (*in phantasmate*); и это либо вследствие наказания за первородный грех (*propter poenam peccati originalis*), либо вследствие естественного согласия способностей души [функциональной согласованности когнитивных способностей] в их действовании (*propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando*)»²⁵. Тем самым интеллект мыслится не как уже обладающий формами, но как способный их принять, что исключает наличие врожденных умопостигаемых форм (*species innatae*) и подчеркивает его изначальную потенциальность: «Бесконечные истины, постигаемые интуитивным познанием существующего, поскольку оно существует, то есть истины контингентные, не могут быть познаны посредством каких бы то ни было врожденных видов (*non possunt cognosci per species quascunque innata*). Ибо из одного лишь познания терминов невозможно познать истину контингентных сложных суждений о тех терминах: поскольку истина таких сложений не заключена в самих терминах (*non potest cognosci veritas complexorum contingentium de illis terminis*), тогда как в видах и их терминах заключена лишь необходимая, научная истинность сложения. Следовательно, для познания контингентных истин, относящихся к существующим, поскольку они [актуально] существуют (*de existentibus, ut existentia sunt*), необходимо иметь [в наличии] некоторые объекты, присутствующие сами по себе (*obiecta in se praesentia*), чтобы они могли быть познаны интуитивно и созерцаемы в своей собственной данности (*ut possint in se intuitive cognosci et videri*)»²⁶.

Зависимость человеческого интеллекта от чувственного уровня познания Скот уточняет через указание на установленный порядок божественной мудрости (*firmitum est*), согласно которому в нынешнем состоянии человеческой природы (*pro statu isto*) интеллекту доступно лишь то, что первоначально дано в чувственном представлении (*phantasma*). Эта обусловленность означает, что умопостигаемое содержание возникает только при опоре на чувственные данные, поскольку именно в таком порядке согласованного действия способностей души интеллект осуществляет свой акт. Тем самым Скот подчеркивает: познание, доступное человеку в его нынешнем состоянии, не является самодостаточным актом чистого интеллекта, но предполагает предваряющее его чувственное схватывание, без которого интеллектуальный акт не может быть иницирован.

В этой перспективе интеллект как высшая способность души осуществляет свое познание в отношении того же, что первоначально схватывается низшими чувственными способностями. Отсюда вытекает определенная зависимость и

²⁵ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 187 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 113.

²⁶ Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber III, distinctio 14, quaestio 3, n. 6 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. VII.1. – P. 305.

упорядоченность высшей интеллектуальной деятельности по отношению к низшей деятельности чувств²⁷: всякое общее познаваемое, то есть всякая понятийная сущность, постигаемая интеллектом, достигается им через образование *phantasma*, то есть через формирование представления о единичном, в котором это общее впервые становится доступным для умопостижения²⁸. «Высшая способность (*potentia superior*) действует в отношении того же самого, в отношении чего действует низшая, если обе обладают совершенным актом. И фактически в нас это проявляется так: когда интеллект постигает нечто в его универсальном аспекте (*universale intelligimus*), воображение одновременно удерживает то же самое в его единичной данности (*eius singulare actu phantasiatur*)»²⁹.

В контексте этих размышлений Скот отрицает онтологическую предданность универсалий: «Универсалия, рассматриваемая как универсальное, не существует в действительности (*nihil sit in exsistentia*), но находится лишь в чем-то представляющем его под таким-то смыслом (*sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum sub tali ratione*)»³⁰. Универсальное, таким образом, не врождено, а возникает как результат интеллектуальной деятельности. Механизм этого возникновения определяется через абстракцию: умопостижаемое (*intelligibile*) становится актуальным через абстракцию посредством чувственного представления (*per abstractionem a phantasmate*). Каждое общее познаваемое постигается интеллектом через образование мысленного образа, представления (*phantasma*) из единичного. Тем самым подчеркивается, что *intelligibile* не содержится в интеллекте изначально, но производится им. Наконец, отрицание врожденного знания распространяется и на богопознание: «Бог как эта сущность в себе (*essentia in se*) не познается нами естественным образом (*non cognoscitur naturaliter a nobis*), ибо под формальным аспектом такого познаваемого (*sub ratione talis cognoscibilis*) Он является волящим объектом (*obiectum voluntarium*), а не естественным (*non naturale*), за исключением того, что касается лишь Его собственного интеллекта (*nisi respectu sui intellectus tantum*)»³¹. Тем самым Скот утверждает, что естественный интеллект не имеет доступа к божественной сущности как таковой, а может достигать лишь наиболее общего, унивокального понятия сущего, применимого к Богу и тварям в одном и том же формальном значении. Исключение составляет только божественный интеллект, для которого Бог является естественным объектом познания. Это различие определяет границу между естественным богопознанием и интуитивным самопознанием Бога и подчеркивает фундаментальную асимметрию между человеческим и божественным познанием.

²⁷ Barth, T. Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Scotus // Philosophisches Jahrbuch. – München: K. Zink, 1946–1947. – Bd. 56/57. – S. 82–83.

²⁸ Dumont, R. E. The role of the phantasm in the psychology of Duns Scotus // The Monist. – La Salle (IL): The Hegeler Institute, 1965. – Vol. 49. – S. 622–623.

²⁹ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 187 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 113.

³⁰ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 3, quaestio 1, n. 360 // Ibid. – P. 218.

³¹ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestiones 1–2, n. 57 // Ibid. – P. 39.

Таким образом, в совокупности данных эпистемологических положений формируется целостная логика: 1) интеллект существует как способность в потенции (*in potentia*), а не в акте; 2) интеллект не мыслит иначе как при опоре на чувственное представление (*non intelligit sine phantasmate*); 3) универсалии (*universalia*) не предшествуют акту мышления (*non praecedunt actum intellectus*), но возникают в нем (*sequuntur actum intellectus*) посредством абстрактных представлений (*per abstractionem a phantasmate*); 4) и никакое знание не является врожденным (*nulla cognitio innata*). В систематизированной модели это позволяет выразить позицию Скота формулой: интеллект не обладает врожденными умопостигаемыми видами (*species intelligibiles innatae*), то есть репрезентациями сущего, но приобретает их посредством абстракции, отстраиваясь от чувственного опыта. В томистской же модели познание разворачивается в двух актах: активный интеллект производит впечатленный вид (*species impressa*) – форму, делающую вещь умопостигаемой и актуализирующую возможный интеллект. Затем возможный интеллект, будучи актуализирован, формирует выраженный вид (*species expressa*), то есть само понятие как результат своего акта. Таким образом, у Фомы Аквинского структура познания предполагает онтологически усложненную двухступенчатую динамику: сначала «делание» вещи интеллигибельной, затем – ее понятийное выражение. Напротив, у Дунса Скота нет такого двухчленного различения, что делает его эпистемологическую модель онтологически не перегруженной по сравнению с томистской.

2. Аналитические истины и структура самоочевидных суждений в эпистемологии Дунса Скота

В трактате Дунса Скота «*Ordinatio*» обсуждается вопрос о том, способен ли человеческий интеллект естественным образом познавать достоверные истины без опоры на особое божественное просветление. Скот прямо утверждает, что существуют истины, которые интеллект усматривает из самих терминов: они являются аналитическими и познаются в силу внутреннего содержания понятий. Перед тем как развить этот тезис, Скот формулирует критерий тех истин, которые могут считаться «первыми» и «самоочевидными» (*per se notae*). Этот критерий заключается в том, что истинность суждения должна вытекать из самих терминов таким образом, что, понимая их, интеллект не может не признать истинность соответствующего утверждения. Иначе говоря, самоочевидная пропозиция – это такая, отрицание которой разрушает понятия, входящие в нее. Скот формулирует это так: «пропозиция настолько сама по себе очевидна из самих терминов (*per se nota ex terminis*), что, даже если бы термины были восприняты ошибающимися чувствами, интеллект не может сомневаться в ее истинности; напротив, противоположное включает противоречие»³². Тем самым критерий *per se notum* указывает, что источник очевидности и

³² Duns Scotus, I. *Ordinatio*. Liber I, distinctio 3, quaestio 4, n. 243 // Duns Scotus, I. *Opera omnia*. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 147–148.

достоверности лежит в анализе понятий, а не во внешнем опыте или сверхъестественном просветлении. Самоочевидность определяется внутренней структурой терминов: если предикат принадлежит субъекту в силу того, что заключено в его понятии, то истинность такого суждения необходима и не может быть поколеблена никакими эмпирическими обстоятельствами.

Самый яркий пример такой самоочевидной и аналитической истины приводится Скотом там же: «Если понятие "целого" (*ratio totius*) и понятие "большого" (*ratio maioritatis*) получены от чувства, и интеллект составляет следующее суждение: "всякое целое больше своей части" (*omne totum est maius sua parte*), то интеллект по собственной силе и по силе этих терминов даст несомненное согласие этому суждению, и не только потому, что он видит соединенные термины в реальности»³³. Это классическое положение, чья истинность не требует доказательств и очевидна из одного лишь понимания слов «целое», «часть» и «больше», служит для Скота доказательством того, что разум способен усваивать необходимые истины в порядке своей естественной интеллектуальной операции, то есть как истины, постигаемые посредством их собственной формальной очевидности (*evidentia ex terminis*).

По мысли Скота, в каждом непосредственном (*immediatus*) научном суждении субъект-термин уже содержит предикат-термин, а значит и основание очевидности всего суждения. Термины такого суждения обладают особой логической тождественностью (*identitas*), благодаря которой становится ясно, что один термин необходимо включает, содержательно имплицитует другой: «Итак, что касается достоверности (*certitudo*) первых принципов, я утверждаю следующее: термины (*termini*) самоочевидных принципов (*per se nota*) обладают такой тождественностью (*identitas* – внутреннее содержательное совпадение понятий), что один из них очевидным и необходимым образом включает (*includere*) другой»³⁴. Здесь «*includere*» означает не логическое следование, а содержательную импликацию, то есть такую структуру понятий, при которой содержание одного термина аналитически предполагает другой: значение термина *Q* входит в определение термина *P*, и только в этом смысле *P* включает *Q*. Нидерландский исследователь Антон Вос поясняет это следующим образом: «Учитывая логическое отношение включения (*inclusio*) терминов в составе пропозиции, сама пропозиция должна быть истинной, и мы усматриваем, что она является истинной с необходимостью»³⁵.

Тождественность понятий или ее отсутствие соответствует тому, что Скот называет «*conformitas*» (соответствие, аналитическая согласованность) или «*deformitas*» (несоответствие, рассогласование) связи терминов. Если между терминами есть *conformitas*, они уже содержат истину своего соединения; если же *deformitas*, то не содержат: «Истина первых принципов приобретает в нас следующим образом: когда пропозиция является самоочевидной (*per se nota*),

³³ Ibid. n. 234 // Ibid. P. 142.

³⁴ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 4, n. 230 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 138–139.

³⁵ Vos, A. Knowledge, certainty and contingency // John Duns Scotus: Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy "Medium Aevum" (May 23–24, 1996) / ed. E. P. Bos. – Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1998. – P. 81.

наш интеллект не может ее составить (*componere*), если он не познает ее термины (*termini*). Но сами термины известны интеллекту естественным образом (*naturaliter*). Однако эти термины включают (*includere*) соответствие (*conformitas*) соединения терминов с самими терминами; следовательно, они включают истину такого соединения. Поэтому, поскольку интеллект может иметь достоверное знание (*certa notitia*) о терминах, он может иметь и достоверную истину (*certa veritas*) о принципе, составленном из таких терминов»³⁶. В вышеприведенном Скотом суждении «*Omne totum est maius sua parte*» (Всякое целое больше своей части) понятия *totum* (целое), *maius* (большее) и *pars* (часть) соединены так, что сама аналитическая структура делает суждение очевидным. Это суждение является по сути аналитически-тавтологическим, и его истинность схватывается непосредственным интеллектуальным усмотрением (*intuitus immediatus*). Антонио Джакомо Манно поясняет: «Обобщая, характеристиками пропозиций *per se notae* являются очевидность, непосредственность, необходимость, тавтологичность и универсальность»³⁷.

Интеллект, соединяя такие термины, поскольку он их уже схватил, постиг (*apprehendere*), обладает в самом акте соединения необходимой причиной соответствия (*causa necessaria conformitatis*) между актом и терминами. Более того, в самих «схваченных» терминах он имеет и очевидную причину (*causa evidens*) этого соответствия. Поэтому в акте познания непосредственного суждения эта согласованность терминов становится интеллекту необходимым образом известной (*necessario patet intellectui*). Скот подчеркивает: «...и потому интеллект, составляя суждение из этих терминов (*componens illos terminos*), поскольку он уже их схватил (*ex quo apprehendit eos*), имеет в себе необходимое основание (*necessariam causam*) того, что акт составления (*actus componendi*) соответствует (*conformitas*) самим терминам, из которых это составление образуется (*termini quorum est compositio*); и притом он имеет и очевидное основание (*causam evidentem*) этого соответствия. Поэтому это соответствие, очевидную причину (*causam evidentem*) которого он усматривает в самих терминах (*in terminis*), раскрывается ему как необходимое и самоочевидное (*necessario patet sibi illa conformitas*)»³⁸. Последняя фраза является прямым указанием на то, что данные истины носят аналитический характер, а их отрицание ведет к логическому противоречию.

Далее Скот разъясняет, как именно происходит познание этих истин. Он описывает познание как процесс, идущий через чувства, но не определяемый ими. Интеллект для познания простых понятий нуждается в чувственном материале как в поводе, но не как в причине: хотя термины первоначально схватываются на основании чувственного опыта, их аналитическая истинность не выводится из него. Так, даже в математическом познании используются

³⁶ Duns Scotus, I. *Lectura in librum primum sententiarum. Liber I, distinctio 3, pars 1, n. 173* // Duns Scotus, I. *Opera omnia*. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 292–293.

³⁷ Manno, A. G. *Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scoto* // *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis*, Vindebonae, 28 sept.–2 oct. 1970. – Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972. – P. 629–630.

³⁸ Duns Scotus, I. *Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 4, n. 230* // Duns Scotus, I. *Opera omnia*. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 139–140.

положения, очевидные из самих терминов, хотя последние могут быть получены через чувства: «Геометр не пользуется никакими принципами как самоочевидными (*tamquam per se notis*), кроме тех, которые имеют очевидную истину (*evidentem veritatem*) из терминов, смутно понятых (*ex terminis confuse conceptis*) из чувственно воспринимаемого, например, смутно представляя линию (*concipiendo lineam confuse*). Очевидно истинно (*evidens verum est*), что линия есть длина без ширины (*linea longitudo est sine latitudine*), хотя он еще не схватывает отчетливо, к какому роду относится линия (*non concipiendo adhuc distincte ad quod genus pertinet linea*), как это делает метафизик. Но другие пропозиции, которые метафизик мог бы составить, например, что линия есть количественное (*quod linea est quanta*) и тому подобные, геометр не имеет как самоочевидные (*tales propositiones non habet geometer per se notas*)»³⁹.

Скот доказывает, что самоочевидность (*per se notum*) пропозиций зависит от уровня абстракции и от того, какие определения терминов доступны конкретной науке. Если бы всякая пропозиция, которую метафизик считает самоочевидной на основании определения крайних членов⁴⁰ (*ex definitionibus extremorum*), была бы самоочевидной и в специальных науках, то геометр обладал бы тем же набором самоочевидных истин, что и метафизик. Но это невозможно. Геометр признает самоочевидными только те истины, которые очевидны из терминов, постигаемых им в их первоначальном, «смутном» (*confuse*) содержании, происходящем из чувственного опыта. На этом уровне, то есть на стадии первоначального смутного постижения терминов, ему является самоочевидным, что линия есть длина без ширины: это аналитическая истина, вытекающая из чувственно-абстрактного понятия линии. Однако геометр не рассматривает линию в ее родовой принадлежности, например, как «количественное» (*quanta*). Такое определение относится к метафизическому уровню, где понятия анализируются в их родовидовой структуре. Поэтому пропозиции, которые метафизик может считать самоочевидными, исходя из точного определения рода и вида, для геометра не являются самоочевидными, поскольку он не оперирует такими определениями и не нуждается в них для своей науки. Отсюда вывод Скота: самоочевидность пропозиции не абсолютна, а соотнесена с уровнем абстракции и с тем, какие определения терминов релевантны для данной дисциплины; геометр имеет *per se nota* только те истины, которые следуют из терминов, доступных его собственному уровню абстракции, а не из тех, которыми оперирует метафизик.

Усвоив же эти понятия, интеллект действует уже собственной силой, соединяя их и усматривая их необходимую сообразность. Скот описывает это так: «Интеллект, соединяя эти термины (*intellectus, componens illos terminos*), поскольку он их схватывает (*ex quo apprehendit eos*), имеет в себе необходимую причину соответствия (*necessariam causam conformitatis*) этого акта соединения самим терминам (*illius actus componendi ad ipsos terminos*), ибо это соответствие

³⁹ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 2, pars 1, quaestiones 1–2, n. 19 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – P. 134.

⁴⁰ «Крайние члены» (*extrema*) у Скота – это субъект и предикат пропозиции как два термина, из природы которых вытекает ее истинность.

(*conformitas*) вытекает из природы самих крайних членов (*ex natura extremorum*); и также он имеет очевидную причину такого соответствия (*causam evidentem talis conformitatis*). Поэтому это соответствие, причину очевидности которого он схватывает в самих терминах (*cuius causam evidentem apprehendit in terminis*), необходимо раскрывается ему (*necessario patet sibi*)»⁴¹. Скот рассуждает следующим образом. Во-первых, интеллект не может составить суждение, если он не понимает входящие в него термины: акт соединения всегда опирается на уже имеющееся понимание. Во-вторых, в некоторых случаях сами термины устроены так, что их соединение по необходимости истинно: их *conformitas* (сообразность, т.е. соответствие субъекта и предиката, делающая суждение истинным) вытекает из самой природы этих терминов (*ex natura extremorum*), а не из внешнего доказательства. Значит, когда интеллект понимает такие термины, он тем самым уже обладает и необходимой, и очевидной причиной истинности соответствующего суждения. Отсюда вывод: раз интеллект видит в терминах очевидную причину их необходимого соответствия, истинность такого суждения неизбежно становится для него очевидной; он не может, понимая термины, не видеть истинности принципа, составленного из них. У Скота в данном фрагменте присутствует логическая структура, функционально аналогичная кантовскому понятию аналитического суждения: истинность вытекает из анализа понятий (*extrema*), а интеллект, понимая термины, усматривает эту истинность как необходимую.

Тем самым истинность суждения укоренена в самих понятиях: такие положения являются «*per se notae*» (самоочевидными, истинными в силу самих терминов) и обладают обязательностью «*ex vi terminorum*» (по силе терминов, из внутреннего содержания понятий). Поэтому интеллект, однажды «схватив» (постигнув) соответствующие понятия, не просто фактически соглашается с их соединением, но делает это с необходимостью: основание истинности и ее очевидность даны ему в самих терминах. В этом смысле разум, опираясь на собственную деятельность и содержание понятий, с необходимостью утверждает такие суждения, как, например, что целое больше своей части.

Наконец, в ответе на третье возражение (*ad tertium*), Дунс Скот вновь подчеркивает фундаментальную роль самоочевидных положений, истинность которых усматривается непосредственно из самих терминов. Такая очевидность объясняется тем, что связь предиката с субъектом коренится в самой природе понятий. Как отмечает Скот, «человек, поскольку он человек, является разумным (*homo secundum quod homo est rationalis*); и это так потому, что разумность включена в само понятие человека (*rationalitas includitur in ratione hominis*)... Именно то, что следует из такой редупликации (*quod consequitur reduplicationem*), и составляет основание присущности предиката [субъекту] (*est ratio inhaerentiae praedicati*)»⁴².

Когда Скот говорит: «человек, поскольку он человек, является разумным»,

⁴¹ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 4, n. 230 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 139.

⁴² Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales, quaestio 3, n. 8 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – P. 75.

то он использует прием, который в схоластике называется редупликацией (*reduplicatio*). Смысл редупликации в том, что субъект рассматривается не просто как некий носитель свойств, а под тем сущностным аспектом, который делает предикат присущим ему необходимым образом. Формула «*S secundum quod S*» означает: мы рассматриваем субъект именно как то, что он есть по своей природе. В данном случае Скот утверждает: человек разумен не потому, что так обстоит фактически, и не потому, что мы наблюдаем это в опыте, а потому, что разумность включена в само понятие человека. То есть разумность – не внешнее свойство, а сущностный признак, входящий в определение человека. Именно поэтому Скот добавляет: «то, что следует за редупликацией, является основанием присущности предиката». Это означает: когда мы указываем на субъект «поскольку он есть то, что он есть», мы тем самым выявляем внутреннее основание, по которому предикат принадлежит субъекту *per se*, то есть по самой природе.

Таким образом, редупликация – это способ показать, что истинность суждения основана не на внешних обстоятельствах и не на опыте, а на сущностной структуре самого понятия. В суждении «человек разумен» предикат «разумный» не добавляется к субъекту извне, но раскрывает то, что уже входит в определение человека. Поэтому такое суждение истинно *per se* и обладает необходимостью: оно выражает не эмпирический факт, а сущностную связь между субъектом и предикатом. Истинность подобных положений определяется внутренней логикой терминов: предикат принадлежит субъекту в силу того, что заключено в его понятии. Такие суждения являются самоочевидными и не допускают сомнения, поскольку отрицание разрушило бы саму структуру понятий. Таким образом, в 4-ом вопросе 3-й дистинкции «*Ordinatio*» Дунс Скот последовательно обосновывает, что интеллект способен естественным образом познавать достоверные истины, которые являются аналитическими и познаются из самих терминов. Этот естественный процесс познания делает совершенно ненужной теорию особого божественного просветления, озарения для признания достоверности «вечных истин» и математических положений.

3. Самоочевидные истины и критика теории божественного просветления у Генриха Гентского

Проблема самоочевидности суждений (*per se nota ex terminis*) у Дунса Скота раскрывается на фоне его критики францисканской теории просветления. Наиболее разработанную форму эта теория получила у Генриха Гентского (Henricus de Gandavo, ок. 1217–1293), светского клирика и магистра Парижского университета, чьи аргументы Скот рассматривает как главный объект полемики. Поскольку теория просветления восходит к блаженному Августину, которому, разумеется, нельзя было приписывать заблуждение, Скот стремится показать, что Генрих Гентский неправильно понял Августина. Философ-медиевист Михал Хабада отмечает: «Критику теории просветления Генриха Гентского можно рассматривать как основание эпистемологии Иоанна Дунса Скота. Из этой критики следует, что человеческий разум может прийти к несомненной и

необходимой истине без Божественного влияния»⁴³. В книге историка-медиевиста Дэвида Ноулза «Эволюция средневековой мысли» обсуждается синтез августинианской мысли Генриха Гентского о понятии бытия и Божественном просветлении и несогласие Иоанна Дунса Скота с выводами Генриха⁴⁴.

Интерпретация Августина у Дунса Скота, несомненно, представляет собой проницательное прочтение, достойное *doctor subtilis* (учителя тончайших различий) – титула, который позднейшая традиция закрепила за Скотом. Собственная же позиция Скота формируется вне апелляции к августиновской доктрине просветления, опираясь на иные эпистемологические основания. Так называемые «вечные истины», как он совершенно ясно понимает, на самом деле являются лишь аналитическими суждениями, тавтологиями, и интеллекту не требуется никакого особого просветления, чтобы усмотреть их истинность или истинность математических положений.

Понятия *principia per se nota* (самоочевидных принципов) обладают такой степенью тождественности, что одно необходимо включает другое. Здесь имеет место чисто понятийная инклюзия. Рассмотренный пример понятий «целое» и «часть» показывает, что понятия образуются посредством абстракции. Будучи однажды образованы, интеллект *ex terminis*, то есть исключительно на основании самих понятий, признает истинность суждения, что целое больше любой своей части. Это происходит согласно логике, а не посредством эмпирической проверки: «Если принципы являются непосредственными, они познаются из самих терминов...; но и термин самого принципа познается из понятия (*ratio*) субъекта, поскольку принципы познаются (*principia cognita sunt*) во втором модусе самоочевидности (*per se secundo modo*)»⁴⁵. У Скота выражение «*per se secundo modo*» означает, что принцип является самоочевидным не потому, что предикат входит в определение субъекта, а потому что он необходимо вытекает из самой природы субъекта: истинность такого принципа усматривается интеллектом непосредственно из сущностной связи терминов, без внешнего доказательства и без обращения к дополнительному основанию вроде божественного просветления. Суждение не может быть опровергнуто, поскольку его отрицание ведет к понятийному противоречию. Истина зависит только от значения терминов, и интеллект усматривает отношение между ними, не нуждаясь ни в каком ином просветлении, кроме той общей «освещающей» деятельности Бога, которая сохраняет и поддерживает интеллект.

Тем самым Скот непосредственно полемизирует с теорией просветления у Генриха Гентского, для которого адекватное познание требует «*supernaturale lumen*» (сверхъестественного света) и не может быть достигнуто одной лишь естественной способностью интеллекта. Свою теорию «*lumen superadditum*»⁴⁶

⁴³ Chabada, M. The Critique of the Illumination Theory as the Basis of the John Duns Scotus' Epistemology // *Filozofia*. – Bratislava: Slovak Academy of Sciences, 2005. – Vol. 60, no. 4. – P. 242.

⁴⁴ Knowles, D. The Evolution of Medieval Thought. – Baltimore: Helicon Press, 1962. – P. 274–282.

⁴⁵ Duns Scotus, J. Reportata parisiensis, prologus, quaestio 1, a. 2, n. 5 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XI.I. – P. 3.

⁴⁶ Под *lumen superadditum* Генрих Гентский понимает особое сверхъестественное просветление, благодаря которому человеческий ум получает способность к несомненному усвоению необходимых истин и к подлинному

Генрих Гентский излагает следующим образом: «Помимо чувственно воспринимаемого (*sensibilia*) в материальном свете (*lumen materiale*) у чувства нет вообще никакого иного объекта; но помимо того, что доступно интеллекту в естественном свете (*intelligibile lumine naturali*), существует иное умопостигаемое, доступное интеллекту в сверхъестественном свете (*intelligibile lumine supernaturali*), которое отличается от естественно постигаемых интеллектуальных объектов и от самого интеллекта не так, как вкус или запах отличаются от зрения и цвета, которые никак не являются видимыми, но так, как превосходно-видимое (*visibile excellens*) отличается от умеренно-видимого (*visibile temperatum*) и от слабого зрения (*debilis visus*), которое не может его достичь, если не будет озарено и укреплено более внятным светом (*lumen clarius*). Отсюда Философ [Аристотель] говорит во II книге Метафизики, что "наш интеллект относится к наиболее очевидным вещам природы так же, как глаз летучей мыши – к солнечному свету"⁴⁷»⁴⁸.

В ответ Иоанн Дунс Скот отмечает: «Кроме того, сопоставляя тот свет (*illud lumen*) со знанием (*scientia*), я утверждаю, что он недостаточен для порождения знания в человеке, поскольку невозможно понять какую-либо опосредованную (*conclusio mediata*) истину, если прежде по природе, по крайней мере, не будут поняты некоторые непосредственные принципы (*principia immediata*), из которых эта истина выводится; ведь вся очевидность (*evidentia*) заключения существенно зависит от принципов. Но непосредственные принципы не могут быть поняты, если прежде не будут восприняты термины как термины непосредственных принципов. Следовательно, тот свет [божественное просветление], который не делает возможным интеллектуальное схватывание содержания (*apprehensio*) терминов непосредственных принципов как таковых (*termini principiorum immediatorum, secundum quod huiusmodi*), не делает и не может сделать понятными сами непосредственные принципы, а следовательно, и заключение, которое следует из понятых принципов. Но тот свет, который ты [Генрих Гентский] постулируешь, не делает возможным концептуальное схватывание (*apprehensio*) таких терминов – "Бог троичен и един" – как терминов непосредственного положения (*propositio immediata*), а лишь в общем и неразличенно»⁴⁹.

В этом фрагменте «*Ordinatio*» Скот разворачивает принципиальную эпистемологическую критику Генриха Гентского, показывая, что постулируемый им «особый божественный свет» (*illud lumen*) не может быть причиной человеческого знания, потому что знание опосредованных истин по необходимости предполагает предварительное понимание непосредственных

богопознанию. Это озарение не устраняет действия естественного разума, а придает ему дополнительную силу, позволяя выходить за пределы его природных познавательных возможностей.

⁴⁷ «Каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего». Аристотель. Метафизика, II 1 (993b 9–11) // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 94.

⁴⁸ Gandavo, H. de. Quaestiones ordinariae, art. III q. 5 // Gandavo, H. de. Opera omnia / ed. G. A. Wilson. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – Vol. XXI: Summa (Quaestiones ordinariae), art. I–V. – P. 266–267.

⁴⁹ Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber III, distinctio 24, quaestio unica, n. 11 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – Т. VII.1. – P. 481.

принципов, а те, в свою очередь, требуют ясного схватывания (*apprehensio*) тех терминов, которые образуют эти принципы. Поскольку очевидность (*evidentia*) любого заключения зависит от принципов, а принципы – от адекватного восприятия терминов, то свет, который не обеспечивает такого схватывания терминов в их собственном формальном значении, не способен породить ни понимание самих принципов, ни выводимого из них заключения. Генрихово «*lumen*» дает лишь общее и неразличенное (смутное) представление, но не обеспечивает такого формального схватывания, при котором выражения вроде «Бог троичен и един» усматриваются интеллектом именно как непосредственные, самоочевидные положения (*propositiones immediatae*). Тем самым Скот демонстрирует, что теория божественного просветления (*illumination*) не выполняет даже минимального эпистемического условия: она не дает интеллекту ничего из того, без чего невозможны ни принципы, ни выводы, а именно точного и формально определенного схватывания терминов. Следовательно, просветление не может быть причиной знания и потому теория божественного просветления теоретически несостоятельна.

4. Трансцендентальный концепт *ens qua ens* как первый объект интеллекта

Но что же является объектом познания, тем самым *ens qua ens*? Это не вещь как таковая. Скорее, это универсальный концепт «сущего» (*ens*), то, что человек способен мыслительно схватывать в вещах: понятие «сущего», поскольку оно распространяется на ограниченное и безграничное, духовное и материальное, действительное и возможное сущее. Иными словами, *ens qua ens* – это не только то, что у Фомы Аквинского понимается как действительно существующее, как акт бытия, непосредственно данное, но как самое абстрактное из всех понятий, предельное понятие, которое мыслится как предшествующее всякому ограничению и детерминации, противоположностью которому является просто небытие. Фома Аквинский, как известно, понимал бытие (*esse*) как акт бытия (*actus essendi*), который сам есть совершенство (*perfectio*)⁵⁰. Дунс Скот исходит из познания и рассматривает *ens qua ens* как последний, предельно общий концепт, который может быть наиболее однозначно определен, чтобы служить объектом науки. Именно поэтому, в отличие от Фомы Аквинского, этот концепт у Иоанна Дунса Скота не аналогичен, а однозначен (*univocus*): «Концепт сущего (*conceptus entis*) унивокален (*univocus*) как для Бога, так и для творения»⁵¹. И далее он уточняет: «сущее [как таковое] (*ens*) есть первичный объект (*primum obiectum*) [познающего] интеллекта»⁵², интеллект по своей природе направлен на *ens inquantum ens*. «Этот концепт, общий Богу и твари (*conceptus communis Deo et creaturae*), сам по себе не является ни бесконечным (*infinitus*), ни позитивно конечным (*positive finitus*)⁵³, но по своей природе безразличен

⁵⁰ Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Pars I, quaestio 4, articulus 1 // Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая: Вопросы 1–64 / пер. А. В. Аполлонова. – М.: Савин С. А., 2006. – С. 45.

⁵¹ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 1 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 7.

⁵² Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3 // Ibid. – P. 15.

⁵³ Конечным как положительной, реальной модальностью, а не как простым отрицанием бесконечности.

(*indifferens*) к конечному и бесконечному»⁵⁴, т.е. концепт *ens* не содержит в себе ни конечности, ни бесконечности, а допускает оба модуса. «Если бы он [концепт сущего] был бесконечным, он не был бы сам по себе общим (*communis*) и конечному, и бесконечному»⁵⁵, иначе говоря, если бы *ens* уже по определению означало «бесконечное», оно не могло бы применяться к тварям; следовательно, унивокальность⁵⁶ была бы невозможна.

Итак, Дунс Скот утверждает, что «Бог мыслится [постигается] не только в аналогическом понятии, соотносимом с понятием о твари (*non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus*), но и в некотором унивокальном концепте, общем Ему и творению (*sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae*)»⁵⁷. Тем самым Скот формулирует принцип «*ens non analogum sed univocum*» – сущее мыслится не аналогично, а унивокально, то есть в одном и том же формальном значении как о Боге, так и о твари. Унивокальность возможна потому, что *ens inquantum ens* представляет собой предельно общий, трансцендентальный концепт (*transcendentalis conceptus*), охватывающий все существующее. Таким образом, *ens* выступает как максимально общий, неделимый по роду концепт, который не принадлежит никакому высшему классу и не определяется через что-то более универсальное. Именно поэтому *ens* может служить основанием метафизики как науки о *ens inquantum ens* – о сущем как сущем, безотносительно к каким-либо конкретным видам, свойствам или категориям.

Простой (элементарный) концепт возникает из простого акта умопостижения (*simplex apprehensio* – простого схватывания интеллектом). Однако естественные, собственно человеческие понятия о Боге представляют собой результат синтетической активности разума. В них в определенном синтетическом единстве соединяются два или более простых концепта, поскольку они являются «концептами, образованными по способу соединения (*per modum complexionis*)»⁵⁸. Речь идет о составных понятиях, возникающих на основании умозаключений, связанных с доказательством существования Бога (*probatio de existentia*), например: «некоторое сущее является первым», «некоторое сущее является не-причиненным» и т. п.⁵⁹ Субъект таких суждений содержит положительный элемент, который является общим Богу и творению (*commune Deo et creaturae*). Следовательно, в естественных, собственно человеческих понятиях о Боге всегда присутствует некоторый простой элемент, абстрагированный из чувственно воспринимаемых объектов посредством

⁵⁴ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 3, n. 113 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 205–206.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ *Univocum* – это такая реляция между различными сущими или между причиной и ее следствиями, при котором один и тот же концепт применяется ко всем случаям в идентичном формальном значении, так что он выражает одну и ту же формальную природу без изменения содержания и без зависимости от степеней подобия.

⁵⁷ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 26 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 18.

⁵⁸ Duns Scotus, J. Collationes parisienses, collatio XIII, n. 4 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. III. – P. 378.

⁵⁹ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 137 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 85.

активного разума и чувственного представления (*phantasma*). Этот элемент может быть унивокально предикцируем (*univoce praedicabile*) как о Боге, так и о твари. Этим элементом является трансцендентальное понятие сущего как сущего (*transcendentalis conceptus entis inquantum ens*), а также конвертируемые с ним трансцендентальные понятия (*convertibilia transcendentia*).

Во-первых, «Бог мыслится не только в аналогическом понятии (*conceptus analogus*), соотносимом с понятием о твари, то есть в таком понятии, которое полностью отличается от того, что говорится о создании (*qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur*), но также в некотором унивокальном понятии (*conceptus univocus*), общем Ему и творению (*sibi et creaturae*)»⁶⁰. Здесь приведен основной скотистский тезис: Бог мыслится не только в аналогическом понятии, полностью отличном от того, что применяется к твари, но и в унивокальном понятии, общем Богу и созданному⁶¹. Тем самым Скот утверждает, что для первичного акта мышления о Боге требуется единый формальный концепт *ens*, сохраняющий одно и то же значение при предикации о Боге и о твари (*praedicatio de Deo et creatura*). Во-вторых, «Бог не может быть познаваем нами естественным образом (*naturaliter cognoscibilis*) иначе как при условии, что сущее (*ens*) является унивокальным (*univocum*) по отношению к сотворенному и несотворенному (*creatum et increatum*), точно так же можно аргументировать и в отношении субстанции и акциденции (*substantia et accidens*)»⁶². Здесь Скот развивает предыдущий тезис: естественное познание Бога возможно лишь при условии унивокальности *ens* по отношению к сотворенному и несотворенному. Тот же принцип, по Скоту, распространяется и на фундаментальные метафизические различия субстанции и акциденции. Следовательно, *univocitas entis* выступает необходимым условием как богопознания, так и целостной структуры метафизики.

Синтетические составные понятия-сигнификаты Бога – «высшее сущее», «высшее благо», «необходимое сущее», «бесконечное сущее» и т. д. Благодаря своим разделимым общим компонентам они являются теми общими понятиями о Боге, про которые говорит Скот. В рамках этих понятий субъект/объект познается «в общем» (*in communi*) или «в универсальном» (*in universali*)⁶³. Хотя понятие «сущее» является простым, оно также выступает общим понятием, под которым первое субъект-объектное содержание теологии может быть познано в общем. Скот говорит, что первый способ мышления о Боге, который исходит из рассмотрения блага и других подобных предикатов, является «составным способом» (*modus compositus*) и поэтому «не удовлетворяет уму» (*non placet animo*). Вследствие этого разум «остается в незнании» (*stat in ignorantia*), поскольку понимает, что такой составной способ не выражает Бога в Его

⁶⁰ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 26 // Ibid. P. 18.

⁶¹ Gilson, É. Sur la composition fondamentale de l'être fini // De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii, 11–17 sept. 1966 celebrati. – Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 1968. – Vol. II. – P. 186.

⁶² Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 139 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 86–87.

⁶³ Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 158 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 105–106.

простоте. И хотя в предельном концепте мы фактически «мысленно схватываем» (*concipimus*) Бога только «составным образом» (*modo composito*), тем не менее мы «намереваемся» (*intendimus*) мыслить «абсолютно простой концепт» (*conceptus simpliciter simplex*). Этот простой концепт доступен нам лишь «в общем» (*in communi*), в «наивысшей степени смутно» (*confusissimum*) и как «общий Богу и твари» (*communem Deo et creaturae*)⁶⁴.

У всякой познавательной способности есть первый, общий объект, к которому относятся все остальные. В контексте Скота этим объектом как раз и выступает *ens in communi*: «Против приведенного выше [Фомой Аквинским] определения основания первичного объекта (*assignatio rationis primi obiecti*) приводится двойной довод. Во-первых: каково первичное объектное отношение к способности (*obiectum primum ad potentiam*), таково и первичное объектное отношение к устойчивому состоянию (*habitus*). Но первый объект способности есть нечто общее (*aliquid commune*) для всех ее собственных объектов (*per se obiecta illius potentiae*); следовательно, первый объект *habitus* есть нечто общее для всех его объектов, а не нечто такое, что виртуально содержит другие (*non aliquid virtualiter continens alia*)»⁶⁵. Данный аргумент направлен против попытки определить первичное объектное основание через нечто «виртуально содержащее» остальные объекты. Скот исходит из принципа: как первичный объект способности (*potentiae*), так и первичный объект устойчивого интеллектуального состояния (*habitus*) должны быть чем-то общим (*aliquid commune*) для всех собственных объектов данной способности. Следовательно, *primum obiectum intellectus* не может быть сложным или виртуально включающим другие содержания, но должен быть формально общим и недифференцированным. Именно поэтому Скот подчеркивает, что первый объект хабитуса определяется не первенством виртуального содержания, а первенством потенциального охвата всех частных объектов, к которым данный хабитус может быть направлен. Как первый объект способности обладает первенством общности (то есть служит основанием для предикации общей определенности), так и первый объект хабитуса обладает тем же первенством.

Скот поясняет это на примере различия между объектом-самим-по-себе (*obiectum per se*) и акцидентальным объектом (*obiectum per accidens*). Объект-сам-по-себе – это то, что непосредственно подпадает под способность, а акцидентальный объект относится к ней лишь через объект-сам-по-себе, с которым он связан. Так, цвет является общим объектом-самим-по-себе зрения и включен (*inclusum*) в своей сущностной определенности (*ratio per se*) во все частные видимые объекты – красное, синее, желтое и т. д. Эти частные объекты содержатся в общем объекте лишь потенциально (*potentialiter*), и именно благодаря этому между ними существует адекватное соответствие. Напротив, сладкое относится к зрению лишь акцидентально, побочно, поскольку оно связано, например, с чем-то красным.

⁶⁴ Duns Scotus, J. Collationes parisienses, collatio XIII, n. 5 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – Т. III. – P. 378.

⁶⁵ Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 146 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 99–100.

В контексте скотистской теории познания все это означает, что первый объект интеллекта «сущее как сущее» представляется максимально универсальным и трансцендентальным концептом, одинаково относящимся ко всем познаваемым существующим. Если бы первый объект был чем-то виртуально содержащим иные объекты, он перестал бы быть первичным и общим, а стал бы производным и сложным. Тем самым Скот защищает тезис, что первый объект интеллекта должен быть простым, общим и унивокальным, а не составным или аналогическим.

5. Унивокальность концепта *ens*

Тем самым Скот подчеркивает, что *ens qua ens* – это универсальный объект метафизики, охватывающий все мыслимое, а не только реально существующее. Это и делает возможной метафизику как строгую науку, поскольку ее объект не зависит от эмпирических условий:

Именно из требования простоты и первичности первого объекта интеллекта вытекает центральный скотистский тезис об унивокальности понятия *ens*. Если первый объект должен быть простым, общим и одинаково относящимся ко всем сущим, то *ens qua ens* выступает универсальным объектом метафизики, таким, который охватывает все мыслимое, а не только реально существующее. Благодаря универсальности понятия сущего метафизика становится строгой наукой: ее объект не зависит от эмпирических условий и не ограничен каким-либо частным родом сущего, но распространяется на все, что может быть помыслено как сущее. Метафизика «есть наука (*scientia*), которая рассматривает сущее (*speculatur ens*) как сущее (*inquantum ens*) [в его собственном качестве всякого сущего]⁶⁶... в унивокальном [едином по смыслу] понятии сущего (*cum conceptu entis univoco*)⁶⁷». У Иоанна Дунса Скота есть прямое место с отсылкой к Аристотелю, где воспроизводится базовое определение метафизики: «Наиболее познаваемыми (*maxime scibilia*) называются вещи... потому, что они познаются прежде всего (*primo omnium sciuntur*), без знания которых невозможно познать иное (*sine quibus non possunt alia sciri*)...⁶⁸ Наиболее познаваемыми (*maxime scibilia*) в первом смысле являются наиболее общие (*communissima*), как, например, сущее поскольку оно сущее (*ens in quantum ens*) и все то, что следует за сущим поскольку оно сущее (*quaecumque consequuntur ens in quantum ens*)... Эти же наиболее общие предметы, согласно Философу [Аристотелю]⁶⁹, относятся в начале четвертой книги к рассмотрению метафизики: "Есть некая наука, которая рассматривает

⁶⁶ Duns Scotus, J. Reportata parisiensia. Liber I, distinctio 21, quaestio unica, n. 8 // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – Т. XI.1. – P. 120.

⁶⁷ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 3, n. 26 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 18.

⁶⁸ Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Liber I, prologus, n. 16 // B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica / eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Maril, T. Noone, R. Wood. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. – Т. III. – P. 8.

⁶⁹ Ср. Ἐστὶ δὲ τις ἐπιστήμη θεωροῦσα τὸ ὄν ἢ ὄν, καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе). Аристотель. Метафизика, IV 1 (1003a 21–24) // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. I. – С. 119.

сущее как сущее (*speculatur ens in quantum ens*) и то, что присуще ему как таковому (*quae huic insunt secundum se*)" и т. д.»⁷⁰ Таким образом, в отличие от Фомы Аквинского, который строит метафизику на аналогии бытия, Дунс Скот утверждает, что унивокальность понятия «сущее» необходима, иначе метафизика не могла бы иметь единый объект, единое формальное основание, на которое направлено ее познание.

Первая наука (*scientia prima*) не может иметь своим предметом понятие, объединенное лишь внешним, несущностным образом, то есть такое единство, которое составляет лишь *conceptus unus per accidens* (понятие, единое лишь «по совпадению», побочно, не по сущности). Наука, опирающаяся на такой акцидентально единый концепт, неизбежно предполагает существование отдельных наук, каждая из которых рассматривает одну из составляющих этого несущностного единства: одну – относящуюся к *absolutum* (к сущему, рассматриваемому само по себе, в его собственной формальности), другую – к *respectus* (к сущему, рассматриваемому в отношении к другому). Так, наука о «белом человеке» предполагала бы, с одной стороны, науку о человеке, а с другой – науку о белизне. Первая же наука по определению не предполагает никакой иной науки и потому должна иметь предмет, единый *per se*, то есть по своей сущности.

Именно поэтому в «Lectura» утверждается, что единство предмета может быть образовано либо одной лишь сущностью (*essentia*), либо одним лишь отношением (*respectus*), но не их акцидентальным соединением. Скот формулирует это так: «Сущность вместе с отношением не образуют одного предмета; но либо одна лишь сущность (*essentia*), либо одно лишь отношение (*respectus*): если первое – получаем требуемое; если второе – тогда это будет наука разума (*scientia rationis*)»⁷¹. *Scientia rationis* – это наука, рассматривающая *entia rationis* (сущие разума), то есть такие объекты, которые не обладают реальным бытием, а существуют лишь как продукты интеллектуальной операции. В «Ordinatio» тот же принцип выражен формулой *conceptus unus per se*: «Никакая первая наука не имеет своим предметом понятие, единое лишь акцидентально (*uno per accidens*), поскольку такая [наука] предполагает существование наук о каждой из двух частей»⁷². Здесь *conceptus unus per se* означает понятие, единое по сущности, а *conceptus unus per accidens* – понятие, объединенное лишь внешним, несущностным образом, то есть такое, которое складывается из двух разнородных формальностей (*essentia* и *respectus*) и потому не может служить единым предметом первой науки.

Явно рассуждается об унивокальном характере понятия сущего. 1-ый фрагмент. Скот соединяет унивокальный, транс-категориальный смысл сущего как «то, чему не противоречит быть» (*hoc est, cui non repugnat esse*) с упомянутым

⁷⁰ Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Liber I, prologus, n. 17 // B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica / eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. – T. III. – P. 8.

⁷¹ Duns Scotus, J. Lectura in librum primum sententiarum. Prologus, pars II, quaestiones 1–3, n. 84–85 // Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – P. 31.

⁷² Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus, pars 3, quaestiones 1–3, n. 165 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – P. 108–109.

понятием возможности: «Из этого пункта становится ясно, как соотносятся между собой познание "что есть" (*cognitio quid est*) и познание "есть ли" (*cognitio si est*) в их упорядоченности. Ибо в познании "есть ли", поскольку оно предшествует познанию "что есть", речь не идет об актуальном существовании; иначе невозможно было бы иметь доказательство (*demonstratio*), средним термином которого является определение, относительно несуществующего, а это противоречит тому, что утверждает Философ [Аристотель] во «Второй аналитике» (книга I), и в «Метафизике» (книга VII). Но выражение "есть ли" (*si est*) понимается о том сущем, которому не противоречит быть в действительности (*de ente cui non repugnat esse in effectum*)»⁷³. 2-ой фрагмент. Тем самым Скот последовательно переносит свой принцип возможного сущего как того, чему не противоречит быть, из области структуры познания в область конкретного богословского рассуждения: «...этот довод сам по себе не является ложным, поскольку ни одна его часть не противоречит другой. Ибо возможно без противоречия, чтобы тело Христово содержалось под видом хлеба, а кровь под видом вина; ... возможно также, чтобы эти знаки были установлены Богом для того, чтобы истинно означать те обозначаемые [реальности], которые содержатся под ними. Ибо то, что Бог может сотворить, Он может обозначить посредством некоторого чувственного знака, которому Он придал значение. Следовательно, под этим рассуждением подразумевается некоторое сущее – то, которому не противоречит быть (*ens cui non repugnat esse*)»⁷⁴. Эта концепция означаемого и означающего у Иоанна Дунса Скота отличается от концепции Фердинанда де Соссюра тем, что у Скота означаемое имеет онтологический статус (реальная формальность), тогда как у де Соссюра оно является чисто ментальным содержанием внутри языкового знака.

В обоих рассмотренных фрагментах Скот исходит из одного и того же фундаментального принципа: минимальный, унивокальный смысл сущего определяется через непротиворечивость бытию – *ens est id cui non repugnat esse*. В первом фрагменте этот принцип используется для объяснения структуры научного познания: различие между *cognitio si est* и *cognitio quid est* возможно только потому, что «есть ли» означает не актуальное существование, а возможность без противоречия. Наука может иметь дело с тем, что не существует актуально, но возможно по своей сущности. Во втором фрагменте тот же принцип применяется к конкретному богословскому случаю: рассуждение о евхаристических дарах не является ложным, потому что его элементы не содержат внутреннего противоречия, а значит, речь идет о возможном сущем, которому «не противоречит быть».

6. Трансценденталии как модусы сущего: конвертируемые, дизъюнктивные и модальные

Метафизика, как фундаментальная наука о сущем как сущем (*ens qua ens*),

⁷³ Duns Scotus, J. *Ordinatio. Liber IV, distinctio 1, quaestio 2, n. 8* // Duns Scotus, J. *Opera omnia*. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – Т. VIII. – P. 61.

⁷⁴ Duns Scotus, J. *Ordinatio. Liber IV, distinctio 8, quaestio 1, n. 2* // Ibid. P. 407.

должна изучать его атрибуты, его свойства, прежде всего трансценденталии (свойства бытия, присущие всем видам сущего), которые у Скота получают особое значение. Рассматривая трансценденталии, Скот благодаря своей проницательности вводит новые различения. Существуют такие атрибуты, которые имеют тот же объем понятия, что и «сущее» (*ens*). Это традиционные трансценденталии «единое» (*unum*), «истинное» (*verum*), «благое» (*bonum*). Поскольку их можно взаимно заменять с «сущим» (*ens*), они называются «*passiones convertibiles*» (взаимозаменяемые свойства, обратимые/сопротивленные свойства сущего)⁷⁵.

«Контингентное»⁷⁶ и «необходимое» образуют прежде всего онтологическую дизъюнктивную трансценденталию, которая, будучи таковой, коэкстенсивна⁷⁷ всякому сущему: каждое сущее либо контингентно, либо необходимо. Эти дизъюнктивные трансценденталии, как и две другие группы трансценденталий (конвертируемые трансценденталии – *unum, verum, bonum*, и модальные трансценденталии – *possibile, impossibile*), принадлежат к «свойствам сущего» (*passiones entis*) или «первым различиям сущего» (*primae differentiae entis*), и, подобно самому сущему и в силу своей конвертируемости с ним (то есть с первой трансценденталией, которая как таковая имеет приоритет над конвертируемыми с ней трансценденталиями) являются необходимыми и реальными. «Это ясно и по другой причине: ведь сущее (*ens*) имеет не только простые конвертируемые свойства (*passiones simplices convertibiles*), такие, как единое (*unum*), истинное (*verum*) и благое (*bonum*), но также обладает некоторыми свойствами, в которых противоположности различаются между собой (*passiones disiunctae*), например: необходимое-бытие (*necesse-esse*) или возможное (*possibile*), акт (*actus*) или потенция (*potentia*) и тому подобные.

И как конвертируемые свойства являются трансцендентальными (*transcendentia*), которые постольку следуют за сущим, поскольку оно не определяется никаким родом (*ens inquantum non determinatur ad aliquod genus*), так и дизъюнктивные свойства являются трансцендентальными; и каждый из членов такой дизъюнкции является трансцендентальным, потому что ни один из них не ограничивает свое определяемое принадлежностью к какому-либо роду (*determinare ad certum genus*). И все же один из членов такой дизъюнкции формально является особенным (*formaliter speciale*), подходящим лишь одному сущему, например, "необходимое-бытие" (*necesse-esse*) в дихотомии "конечное или бесконечное" (*finitum vel infinitum*), и так во всех подобных случаях.

Таким же образом наука (*sapientia*) может быть трансцендентальной, а также и всякое иное свойство, общее Богу и твари (*commune Deo et creaturae*), хотя одно из таких свойств предиктируется только о Боге (*praedicatur de solo Deo*), а другое – о Боге и некотором создании (*de Deo et aliqua creatura*). Однако

⁷⁵ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 3, n. 115 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 206–207.

⁷⁶ Контингентным называют такое сущее, чье бытие не вытекает из его сущности и потому не является необходимым, но в то же время не содержит внутреннего противоречия и тем самым допускает возможность существования, то есть представляет собой то, чему не препятствует быть (*ens cui non repugnat esse*).

⁷⁷ Коэкстенсивным называется такое свойство или понятие, которое охватывает весь объем сущего, не шире и не уже его, то есть распространяется на все сущее в той же мере, что и само бытие.

трансцендентальное как трансцендентальное (*transcendens ut transcendens*) не обязано быть сказуемым о всяком сущем, если только оно не конвертируемо с первым трансцендентальным (*convertibile cum primo transcendente*), то есть с сущим (*ente*)»⁷⁸.

В данном фрагменте «*Ordinatio*» Скот показывает, что трансценденталии – это предкатегориальные модусы сущего (*modi entis*), которые не определяются никаким родом и следуют за сущим постольку, поскольку оно мыслится как сущее (*ens inquantum ens*). К ним относятся не только конвертируемые свойства (*passiones simplices convertibiles*) *unum*, *verum*, *bonum*, совпадающие по объему с *ens*, но также дизъюнктивные свойства (*passiones disiunctae*), такие как *necessarium–contingens*, *finitum–infinitem*, *actus–potentia*. Все эти свойства трансцендентальны, но универсально предиктируемы лишь те, которые конвертируемы с первым трансцендентальным, то есть с *ens*. Дизъюнктивные трансценденталии не универсальны: каждый член дизъюнкции является трансцендентальным, поскольку не ограничивает свое определяемое принадлежностью к роду (*non determinat ad certum genus*), однако предиктируется лишь о некотором сущем. Один из членов дизъюнкции может быть формально специальным (*formaliter speciale*), то есть подходящим только одному виду сущего, например, *necessarium esse* в паре *necessarium–contingens* относится только к Богу, тогда как *contingens esse* – к твари. Следовательно, трансцендентальное как трансцендентальное (*transcendens ut transcendens*) не обязано быть универсально сказуемым. Универсальность принадлежит только тем трансценденталиям, которые конвертируемы с *ens*. Дизъюнктивные модусы выражают фундаментальные различия, присущие сущему как таковому, но реализуемые в нем по-разному: каждое сущее необходимо подпадает под один из членов дизъюнкции, но не под оба.

Итак, есть как конвертируемые трансценденталии (*passiones convertibiles*) – *unum* (единое), *verum* (истинное), *bonum* (благое), так и дизъюнктивные трансценденталии (*passiones disiunctae*) – *infinitem / finitem* (бесконечное / конечное: Бог / творение), *necessarium / contingens* (необходимое / контингентное: модальная структура бытия), *actuale / possibile* (актуальное / возможное: акт / потенция), *spirituale / materiale* (духовное / материальное: нематериальное / телесное), *substantia / accidens* (субстанция / акциденция: самостоятельное / несамостоятельное), *perfectum / imperfectum* (совершенное / несовершенное: полнота / неполнота бытия). Все это мы можем утверждать *a priori*, независимо от какого-либо опыта, и это возможно только в рамках аналитической науки. Напротив, существование конкретного сущего мы уже не можем дедуцировать *a priori*, оно познается лишь из опыта.

Тем самым Скот, принимая авиценновскую линию рассуждения в ее метафизической структуре, все же избегает ее конечного вывода, а именно утверждения необходимости творения. Авиценна действительно полагает необходимой эманацию мира из Необходимого Сущего (*wājib al-wujūd*): раз Бог

⁷⁸ Duns Scotus, I. *Ordinatio*. Liber I, distinctio 8, pars 1, quaestio 3, n. 115 // Duns Scotus, I. *Opera Omnia*. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 206–207.

есть необходимость-в-себе, то от Него необходимо исходит первично сотворенное. «Существование того, что приходит к существованию через Него [Необходимое Сущее] (*wājib al-wujūd*), происходит в силу необходимости Его существования (*darūrat wujūdihi*) и является необходимым следствием Его бытия (*lāzim wujūdihi*), но не в том смысле, что Его существование существует ради существования чего-то иного, отличного от Него. Оно [Необходимое Сущее] является производящим целого в том смысле, что Оно есть то сущее, из которого исходит все прочее существование, как эманация (*ṣudūr / fayḍ*), отличная от Его сущности (*dhātihī*). И [Оно является производящим целого] потому, что существование того, что возникает от Первого (*al-Awwal*), происходит по необходимости (*bi-l-darūra*), поскольку было показано, что Необходимое Сущее по своей собственной сущности является необходимым в существовании во всех своих аспектах (*wājib al-wujūd bi-dhātihī fī jamī‘ al-jihāt*)»⁷⁹. Этот тезис Авиценны, что эманация мира – необходимое следствие необходимости бытия Первоначала, отвергает Скот. У него контингентное не может быть необходимым следствием необходимого, поэтому творение мира не является необходимым актом Бога.

Мы не можем дедуцировать существование менее совершенного из существования более совершенного⁸⁰. Мы можем, правда, от контингентного заключать к необходимому, но не можем из существования необходимого сущего выводить существование контингентного сущего⁸¹. Относительно дизъюнктивных трансценденталий верно: «если существует какое-либо контингентное сущее, то существует и необходимое сущее (*si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium*)»⁸². Однако обратное направление у Скота не допускается: «из необходимого не следует контингентное (*ex necessariis non sequitur contingens*)»⁸³. Это уже представляет собой не только критику метафизики Авиценны, но и критику томистских доказательств бытия Божия, которые, по мнению Скота, неправомерно переходят от порядка сущего внутри мира к трансцендентному Первому Началу.

(Продолжение следует.)

⁷⁹ Avicenna. The Metaphysics of The Healing (A parallel English-Arabic text), IX, 4 / trans. M. E. Marmura. – Provo, Utah: Brigham Young University, 2005. – P. 327–328.

⁸⁰ Wolter, A. B. The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1946. – P. 128–129.

⁸¹ Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 3, pars 1, quaestio 4, n. 238 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – P. 145.

⁸² Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 39, quaestiones 1–5, n. 13 // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. – Vol. VI. – P. 414.

⁸³ Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Liber IX, questio 15, n. 28 // B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica / eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. – T. IV. – P. 682. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber I, distinctio 8, pars 2, quaestio unica, n. 300 // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – P. 325.

Источники и литература

Источники Иоанна Дунса Скота

1. Duns Scotus, I. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. – Vol. XVI. – XI, 554 p.
2. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, a distinctione quarta ad decimam // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. – Vol. IV. – X, 46, 442 p.
3. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, a distinctione vigesima sexta ad quadragessimam octavam // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. – Vol. VI. – X, 30, 555 p.
4. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, distinctio prima et secunda // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. II. – XIII, 465 p.
5. Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, distinctio tertia // Duns Scotus, I. Opera omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. – Vol. III. – XI, 427 p.
6. Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus // Duns Scotus, I. Opera Omnia. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – Vol. I. – XV, 329, 301 p.
7. Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Libri VI–IX // B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica / eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. – T. IV. – X, 806 p.
8. Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V // B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica / eds. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. – T. III. – LIV, 792 p.
9. Duns Scotus, J. Collationes parisienses // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. III. – P. 345–430.
10. Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber III, distinctiones I–XXV // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. VII.1. – 12, 622 p.
11. Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber IV, distinctiones I–XIII. // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. – T. VIII. – 20, 852, 39 p.
12. Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XII. – 614 p.
13. Duns Scotus, J. Reportata parisiensia, prologus–III distinctio XXV // Duns Scotus, J. Opera omnia. – Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. – T. XI.I. – 554 p.

Другие источники

14. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 255–346.
15. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
16. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая: Вопросы 1–64 / пер. А. В. Аполлонова. – М.: Савин С. А., 2006. – 512 с.
17. Avicenna. The Metaphysics of The Healing (A parallel English-Arabic text) / trans. M. E. Marmura. – Provo, Utah: Brigham Young University, 2005. – XXVII, 441, 378 p.
18. Gandavo, H. de. Summa (Quaestiones ordinariae), art. I–V // Gandavo, H. de. Opera omnia / ed. G. A. Wilson. – Leuven: Leuven University Press, 2005. – Vol. XXI. – 518 p. – (Ancient and Medieval Philosophy; 2).

Литература

19. Aerts J. A. Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy // *Islamic Thought in the Middle Ages*. – Leiden; Boston: Brill, 2008. – P. 21–42.
20. Barth, T. Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Scotus // *Philosophisches Jahrbuch*. – München: K. Zink, 1946–1947. – Bd. 56/57. – S. 70–103.
21. Chabada, M. The Critique of the Illumination Theory as the Basis of the John Duns Scotus' Epistemology // *Filozofia*. – Bratislava: Slovak Academy of Sciences, 2005. – Vol. 60, no. 4. – P. 241–253.
22. Dumont, R. E. The role of the phantasm in the psychology of Duns Scotus // *The Monist*. – La Salle (IL): The Hegeler Institute, 1965. – Vol. 49. – P. 617–633.
23. Gilson, É. Sur la composition fondamentale de l'être fini // *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii, 11–17 sept. 1966 celebrati*. – Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 1968. – Vol. II. – P. 183–198.
24. Honnefelder, L. Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff, 1989. – XII, 468 S.
25. Knowles, D. The Evolution of Medieval Thought. – Baltimore: Helicon Press, 1962. – 356 p.
26. Krop, H. A. The self-knowledge of God – Duns Scotus and Ockham on the formal object of scientific knowledge // *Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th. anniversary (Leiden, 10-12 September 1986)* / eds. E. P. Bos, H. A. Krop. – Nijmegen: Ingenium Publishers, 1987. – S. 83–92.
27. Leinsle, U. G. Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus // *Wissenschaft und Weisheit*. – Mönchengladbach: B. Köhlens, 1979. – Bd. 42. – S. 157–176.
28. Manno, A. G. Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scotus // *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28 sept.–2 oct. 1970*. – Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972. – P. 627–652.
29. Vos, A. Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie. – Kampen: Kok, 1982. – 268 p. – (*Dissertationes Neerlandicae. Series Theologica*; 5).
30. Vos, A. Knowledge, certainty and contingency // *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy "Medium Aevum" (May 23–24, 1996)* / ed. E. P. Bos. – Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1998. – S. 75–88. – (*ELEMENTA. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*; 72).
31. Waddingus, L. Vita F. Ioannis Duns Scoti // *Duns Scotus, J. Opera omnia*. – Hildesheim: G. Olms, 1968. – T. 1. – P. 1–34.
32. Wolter, A. B. The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. – St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1946. – XVI, 204 p.

The Theological Synthesis of Philosophy in John Duns Scotus (1265/1266–1308). Part 1

Author: Andrei Vladilenovich Danilov, Doctor of Theology, Doctor of Philosophy

Abstract: At the foundation of the Scotist system lies a rethinking of the structure of knowledge, in which the distinction between *cognitio in se* and *cognitio in nobis* makes it possible to clarify the boundaries of human and perfect cognition. Scotus seeks to show that genuine scientific knowledge is not reducible to the Aristotelian requirement of knowing “through the cause,” since discursivity and causal dependence express only the imperfection of the human intellect. Analytical truths and self-evident judgments occupy a central place in his epistemology: self-evidence is understood as the immediate givenness of the object, requiring no transition from the known to the unknown. Against this background, Scotus formulates a critique of Henry of Ghent’s theory of divine illumination, rejecting the necessity of a supernatural light for the cognition of first principles. The transcendental concept *ens qua ens* is affirmed as the first object of the intellect, while the univocity of being makes possible a unified metaphysics applicable to all that exists. The doctrine of the transcendentals reveals the structure of being through convertible, disjunctive, and modal modes, establishing universal conditions for every act of thought. Taken together, these elements form the foundation of the Scotist synthesis, in which philosophy becomes an internal principle of theological reasoning.

Keywords: John Duns Scotus, Henry of Ghent, epistemology, *cognitio in se*, *cognitio in nobis*, self-evidence, analytical truths, divine illumination, *ens qua ens*, transcendentals, metaphysics.

References

- Aertsen, J. A. Avicenna’s Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy. // *Islamic Thought in the Middle Ages*. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 21–42.
- Aristotle. *Metaphysics* // Aristotle. Works in four volumes. Vol. 1. Moscow: Mysl Publ., 1976. P. 63–368. (Philosophical Heritage).
- Aristoteles. *Analytica posteriora* // Aristotle. Works in four volumes. Vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1978. P. 255–346.
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing* (A parallel English-Arabic text). Trans. M. E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University, 2005. XXVII, 441, 378 p.
- Barth, T. Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Skotus. // *Philosophisches Jahrbuch*. München: K. Zink, 1946–1947. Bd. 56/57. S. 70–103.
- Chabada, M. The Critique of the Illumination Theory as the Basis of the John Duns Scotus’ Epistemology. // *Filozofia*. Bratislava: Slovak Academy of Sciences, 2005. Vol. 60, no. 4. P. 241–253.
- Dumont, R. E. The Role of the Phantasm in the Psychology of Duns Scotus. // *The Monist*. La Salle (IL): The Hegeler Institute, 1965. Vol. 49. P. 617–633.
- Duns Scotus, I. *Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. *Opera omnia*, Vol. XVI. XI, 554 p.

- Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, a distinctione quarta ad decimam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. *Opera omnia*, Vol. IV. X, 46, 442 p.
- Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. *Opera omnia*, Vol. VI. X, 30, 555 p.
- Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, distinctio prima et secunda. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. *Opera omnia*, Vol. II. XIII, 465 p.
- Duns Scotus, I. Ordinatio. Liber primus, distinctio tertia. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. *Opera omnia*, Vol. III. XI, 427 p.
- Duns Scotus, I. Ordinatio. Prologus. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. *Opera omnia*, Vol. I. XV, 329, 301 p.
- Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Libri VI–IX. St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. *Opera Philosophica*, T. IV. X, 806 p.
- Duns Scotus, I. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V. St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1997. *Opera Philosophica*, T. III. LIV, 792 p.
- Duns Scotus, J. Collationes parisienses. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. *Opera omnia*, T. III. P. 345–430.
- Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber III, distinctiones I–XXV. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. *Opera omnia*, T. VII.1. 12, 622 p.
- Duns Scotus, J. Ordinatio. Liber IV, distinctiones I–XIII. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. *Opera omnia*, T. VIII. 20, 852, 39 p.
- Duns Scotus, J. Quaestiones quodlibetales. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. *Opera omnia*, T. XII. 614 p.
- Duns Scotus, J. Reportata parisiensia, prologus–III distinctio XXV. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. *Opera omnia*, T. XI.1. 554 p.
- Gandavo, H. de. Summa (Quaestiones ordinariae), art. I–V. // Gandavo, H. de. *Opera omnia* / ed. G. A. Wilson. Leuven: Leuven University Press, 2005. Vol. XXI. 518 p. (Ancient and Medieval Philosophy; 2).
- Gilson, É. Sur la composition fondamentale de l'être fini. // De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii, 11–17 sept. 1966 celebrati. Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 1968. Vol. II. P. 183–198.
- Honnefelder, L. Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Münster: Aschendorff, 1989. XII, 468 S.
- Knowles, D. The Evolution of Medieval Thought. Baltimore: Helicon Press, 1962. 356 p.
- Krop, H. A. The Self-Knowledge of God — Duns Scotus and Ockham on the Formal Object of Scientific Knowledge. // Ockham and Ockhamists. Nijmegen: Ingenium Publishers, 1987. S. 83–92.
- Leinsle, U. G. Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus. // Wissenschaft und Weisheit. Mönchengladbach: B. Köhlens, 1979. Bd. 42. S. 157–176.
- Manno, A. G. Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scoto. // Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28 sept.–2 oct. 1970. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972. P. 627–652.
- Thomas Aquinas. Summa theologiae. Part I: Questions 1–64 / transl. A. V. Appolonov. Moscow: S. A. Savin, 2006. 512 p.
- Vos, A. Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie. Kampen: Kok, 1982. 268 p. (Dissertationes Neerlandicae. Series Theologica; 5).

- Vos, A. Knowledge, Certainty and Contingency. // John Duns Scotus: Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy "Medium Aevum" (May 23–24, 1996). Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1998. S. 75–88. (ELEMENTA. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte; 72).
- Waddingus, L. Vita F. Ioannis Duns Scoti. // Duns Scotus, J. Opera omnia. Hildesheim: G. Olms, 1968. T. 1. P. 1–34.
- Wolter, A. B. The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute, 1946. XVI, 204 p.

Симфония властей: опыт экспликации теологических смыслов в контексте православной антропологии

Авторы: Человенко Татьяна Григорьевна, кандидат педагогических наук, доцент; Петрунин Владимир Владимирович, кандидат философских наук, доцент; Человенко Алексей Сергеевич

Аннотация: Масштабные экзистенциальные трансформации современности, показывают авторы, актуализируют новое прочтение идейно-мировоззренческих оснований государственно-церковных отношений в России через обращение к этико-аксиологическим основаниям политической деятельности православного христианина.

Методологическим основанием исследования выступает концептуальное единство идеи симфонии властей в «родительской» византийской традиции, исходящей из целостного восприятия жизни православным христианином, а также этико-аксиологический подход, для которого ценности являются основой интерпретации любого социального действия.

Авторы показывают, что развитие симфонического учения в русской традиции не только усилило этико-аксиологические характеристики православной социально-политической практики, но и способствовало появлению особой ценностной системы, важной составляющей которой становится «служение Отечеству», соединившей духовно-нравственные и социально-политические коннотации. Это значит, подчеркивают авторы, что персоналистическо-онтологическая сущность симфонии имеет значение не только в контексте православной сотериологии. Будучи явленной в духовно-нравственном преображении личности, она важна и для достижения в обществе морального релятивизма «нравственного консенсуса» (патриарх Кирилл).

Ключевые слова: государственно-церковные отношения; симфония властей; служение Отечеству; синергия; православная антропология; социальная доктрина; Московский патриархат.

*В тайне личности сокрыта и тайна общества;
кто решит проблему личности, решит и проблему общества
Иустин (Попович), преп. Философские пропасти¹*

Для современных отношений государства, Церкви и общества понятие «русская цивилизация» имеет большое значение, о чем не раз в своих выступлениях говорил патриарх Кирилл². Особенностью её современного

¹ Иустин (Попович), преп. Философские пропасти / Под ред. Е.И. Якушкиной. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 180.

² См., например: Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXVI Всемирного русского народного собора // Всемирный Русский Народный Собор. 28.11.2024. URL: <https://vrns.ru/news/doklad-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-plenarnom-zasedanii-xxvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sob/> (доступ от: 10.02.2026).

строительства, по словам Его Святейшества, является соединением «передовой науки, развитого политического строя, развитой экономики с искренней и глубокой верой в Господа и Спасителя»³. Господствующая в западном обществе секулярная идея отношения к религии, как частному делу не может стать ни идейно-нравственной, ни ценностно-мировоззренческой парадигмой цивилизационного суверенитета России⁴. Характерное для русского религиозного сознания «живое восприятие Троицкого Бога» (митр. Питирим (Нечаев))⁵ с его нравственным совершенствованием как обязательным условием Богообщения, всегда присутствовало не только во всем масштабе русской культуры⁶, но и в реалиях общественной жизни, о чем мы ниже будем говорить. Поэтому сегодня, когда мы видим в традициях опору для современности⁷, мы придаем большое значение принципу идеалосообразности, подразумевающему движение от преображения личности к преображению общества. Другими словами, поиск ценностно-мировоззренческого императива современной России, возвращающей себе статус государства-цивилизации, обращает нас к анализу не только культурно-исторических, но и религиозных истоков духовно-нравственных ценностей, создававших цивилизационное единство страны.

Содержащаяся в социальной доктрине русского православия⁸ теологическая рефлексия проблемного поля современных церковно-государственных отношений⁹ является актуальной в рамках целого ряда научных направлений, т.к. практическая теология, религиоведение, политология, история и т.д., что выстраивает междисциплинарный дискурс заявленной проблемы. Но экспликация теологических смыслов представляет особый интерес в контексте отдельно взятой личности, для которой святоотеческое учение об обожении (теозисе) является духовно-нравственным ориентиром, что, несомненно, скажется и на достижении «нравственного

³ См.: Патриаршая проповедь в день памяти святителя Петра Московского после Литургии в Успенском соборе Московского Кремля // Воскресенский Ново-Иерусалимский ставропигиальный мужской монастырь. 04.01.2026. URL: <https://n-jerusalem.ru/publications/tpost/84giu2k3o1-patriarshaya-propoved-v-den-pamyati-svyta> (доступ от: 10.02.2026)

⁴ См.: Рождественское интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Россия 1» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 07.01.2026. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/119155> (доступ от: 10.03.2026)

⁵ *Питирим (Нечаев), митр.* Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства (1975) // Преданный служитель Церкви. О церковной и общественной деятельности митрополита Питирима (Нечаева): Сб. трудов и воспоминаний. М.: Московская Патриархия; Фонд «Наследие митрополита Питирима», 2009. С. 391-399.

⁶ См.: *Человенко Т.Г.* Особенности русской духовной традиции как формирующего начала отечественной культуры // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 4. С. 5-18. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-4-0-1

⁷ Указ Президента Российской Федерации от 04.02.2026 № 55 «О Совете при Президенте Российской Федерации по взаимодействию с религиозными объединениями» // Официальный интернет-портал правовой информации. 04.02.2026. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202602040010?index=1> (доступ от: 10.02.2026).

⁸ Социальная доктрина Московского патриархата представлена целым рядом других документов, которые развивают и дополняют «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», например: «Общественная деятельность православных христиан», «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» и др.

⁹ О специфике употребления понятий «государственно-церковные отношения», «государственно-конфессиональные отношения», «государственно-религиозные отношения», «отношения государства и религиозных объединений», см.: *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 16-18.

консенсуса»¹⁰ внутри всего российского общества, если его понимать в глубинном персоналистически-онтологическом, а не в идеологическом смысле, на что Церковь всегда обращает особое внимание.

Указанные проблемы в прошлом решались во многом благодаря существовавшей в православной традиции симфонии властей. Можно согласиться с Василиосом Макридесом, который полагает, что симфония властей есть основная проблема православной политической теологии, как в прошлом, так и в настоящем. По его мысли, «идеал симфонической взаимодополнительности церкви и государства оставил глубокий след в символическом комплексе православия»¹¹, что очевидно и с точки зрения традиции экзистенциально-нравственной сопряженности Небесного и земного отечества.

Авторский подход строится на убеждении в том, что симфония властей является не только предметным полем исторической теологии. Здесь востребован и эвристический потенциал православной антропологии и нравственного богословия. Данный подход позволяет исследовать идеальный тип государственно-церковных отношений через призму синергийного взаимодействия Бога и человека, рассматривая симфонию не «формально-логическим образом как некую формулу отношений двух властей»¹², а в её сущностных, теологически эксплицированных основаниях, когда «Бог является онтологическим началом и исполнением для человеческого существа»¹³.

Поскольку православная антропология задает взаимосвязь между тварным бытием человека и его сотериологической перспективой, проблема симфонического взаимодействия Церкви и государства становится проблемой антропологической. В пространстве теологического дискурса это соотносится с проблемой этико-аксиологических оснований государственно-церковных отношений, а значит, позволяет избежать той «объективности» по отношению к сущностным вопросам, которая, по справедливому замечанию В.Н. Лосского, может стать «просто безразличием», ведущим к их непониманию¹⁴.

Междисциплинарный дискурс становится актуальным в рамках современной теологической науки. Целый ряд христианских мыслителей, как православных, так и католических, и протестантских, акцентируют внимание на связи между индивидуальными христианскими практиками, рассматриваемыми

¹⁰ О нравственном консенсусе, как общественном явлении см., например, выступление Патриарха на открытии XXVI Рождественских чтений // Вологодская духовная семинария. URL: <http://vologda-seminaria.ru/doklad-svyatejshego-patriarha-kirilla-na-otkrytii-xxvi-mezhdunarodnyh-rozhdestvenskih-obrazovatelnyh-chtenij/> (доступ от: 10.03.2026).

¹¹ Макридес В. Политическая теология в восточно-христианских контекстах: специфика и характерные особенности в сравнении с западно-латинским христианством // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т.6. №1. С. 22.

¹² Васильев А.А. Церковь и государство в консервативной парадигме России: поиск симфонии // Актуальные проблемы государства и права. 2017. Т. 1. №3-4. С. 5-25. С. 5.

¹³ Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер. с англ. Н.Б. Ларионова. М.: Никея, 2011. С. 47.

¹⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 12-13.

в рамках христианской антропологии, и проблемным полем политической теологии, раскрывая эту связь через призму общения Бога и человека. Достаточно назвать такие имена как Г. Вард, Э. Грегори, В. Гуроян, Ч. Мэтьюз, Дж. Милбанк, С. Харакас, С. Хауэрвас и др., анализ воззрений которых на указанную проблематику представил А. Папаниколау в рамках собственного концепта, раскрывающего политическую деятельность христианина в контексте православного учения об обожении¹⁵, подчеркивая при этом, что «христианская жизнь в политическом пространстве и действие в неинституциональной церкви должны ориентироваться на “политику обожения”, суть которой в постоянной заботе о том, как научиться любить Другого»¹⁶. В русской религиозно-философской традиции экспликация взаимосвязи нравственного совершенствования человека и социально-политической организации жизни общества наиболее ярко представлена в наследии С.Л. Франка, который был убежден, что «вопреки распространенным тенденциям ... одностороннего политицизма и порождаемым им иллюзиям – *путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам, есть путь изнутри наружу, от личной жизни к жизни общественной* (курсив авторов – Т.Ч., В.П., А.Ч.), – иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через нравственное воспитание личности. Это есть основной, царственный путь подлинно христианского совершенствования жизни»¹⁷. В современной отечественной мысли проблема установления связей между социальной и антропологической сферами через призму синергического взаимодействия Бога и человека концептуально разрабатывается в рамках синергической антропологии¹⁸.

Антропологический и нравственный «маркер» в теологическом дискурсе становится определяющим и для отечественного «нового богословия»¹⁹. В рамках этого направления мы можем говорить о конфессионализации богословия, которая находит свое отражение не просто в развитии специфических конфессиональных дискурсов, но и в «новом симбиозе церковных и государственных инстанций, религиозной и светской политики, процессах, механизмах и институтах совместного воздействия церковно-конфессиональных и государственно-конфессиональных институтов и факторов на социальную, политическую, культурную, экономическую жизнь»²⁰ христианских сообществ в их противостоянии процессам секуляризации.

Таким образом, специфика православной конфессиональности - особое постижение тварного мира посредством аскетического опыта человека -

¹⁵ См. подробнее: Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. Пер. с англ.: А. Кырлежев. Киев: Дух і Літера, 2021.

¹⁶ Там же. С. 17.

¹⁷ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Изд-во «Факториал», 1998. С. 239.

¹⁸ Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016.

¹⁹ Хондзинский П. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С.130.

²⁰ Дмитриев М.В. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицкий краєзнавчий збірник. Вип. XVI. Дрого-бич: Коло, 2012. С. 142.

становится универсальным модусом жизни и отношения к миру. По словам Христа Яннараса этот универсальный модус «проявляет себя не только в глубине нашего сердца или же в таинстве Евхаристии, но и более широко – в общественной жизни в определенные исторические периоды, являясь выражением человеческой цивилизации...»²¹, которая несет в себе «удивительную способность материи воплощать отношения между Богом и человеком, благодаря чему тварное обретает возможность причастия к жизни нетварного»²².

Соответственно, и политическая деятельность христианина, являясь одной из форм миссии Церкви по преображению тварного мира, также имеет сотериологическую перспективу: согласно православному вероучению «достижение полноты святости осуществляется на различных уровнях и в различных планах»²³, в том числе в рамках социально-политического служения. Качественная характеристика такого служения православного христианина определяется Церковью следующим образом: «православный мирянин призван основывать свою деятельность на нормах евангельской морали, на единстве справедливости и милосердия (Пс 84. 11), на заботе о духовном и материальном благе людей, на любви к отечеству, на стремлении преображать окружающий мир по слову Христову»²⁴.

Таким образом, методологическим основанием исследования выступают концептуальное единство идеи симфонии властей в «родительской» византийской традиции, исходящей из целостного восприятия жизни православным христианином, а также этико-аксиологический подход, для которого ценности являются основой интерпретации любого социального действия, что, несомненно, необходимо в условиях информационных войн «нового типа» – «за мудрость» и за смыслы²⁵ - в качестве инструмента проникновения в суть того или иного явления. В нашем случае он ценен тем, что позволяет отразить генезис универсальных ценностей и смыслов, «установив их родительство»²⁶, осмыслить ценностную составляющую православной религиозности, востребованную в социально-политическом дискурсе и удовлетворяющую требованиям и нормам государственного строительства в условиях культурно-цивилизационного «разворота».

Обозначив взаимосвязь социально-политического и антропологического дискурса в рамках теологической экспликации симфонии, как наиболее

²¹ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 92.

²² Там же.

²³ Лосский В.Н. Господство и Царство. Эсхатологический этюд // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 599.

²⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 5-105.

²⁵ См.: Кирилл (Зинковский), иером. Некоторые аспекты христианской аскезы в век информационных войн // Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». 24-26 сентября 2018 г. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 242-251.

²⁶ См.: Великанов П., прот. Аксиологическое измерение религиозности // Инструментарий. Вып. 9. Небо. М.: ФЦГП. 2024. С. 37-44.

соответствующей православной традиции форме церковно-государственных отношений, мы должны отметить, что строительство симфонических отношений государства и Церкви, понятых, как «согласие и гармонизация»²⁷ сторон во имя общего блага, невозможно без движения к духовно-нравственному преобразению участников этих отношений, что вновь возвращает нас к проблеме ценностно-мировоззренческого осмысления жизнедеятельности человека, в том числе и в социально-политическом пространстве.

Возможное возвращение к симфонии властей вызывает вопросы относительно процесса установления их гармонии, т.е. осуществления конкретных «механизмов» воплощения. Очевидно, что в своем внешнем формате они могут и должны быть исторически изменяемыми, но в тоже время, они должны иметь некое инвариантное ядро, обусловленное возможностями соработничества тварной и нетварной энергий, что в православной традиции имеет преобразующее для человека значение, важного для общества перспективами достижения «нравственного консенсуса».

Нельзя не отметить, что идея достижения гармонии, как баланса интересов различных социальных групп, служащих стабильной социально-политической обстановке, имеет античное происхождение (Платон, Аристотель). В византийской же традиции мы видим ее рецепцию в законодательстве императора Юстиниана Великого, когда симфония властей становится конфессиональным выражением специфики православной политической теологии. Для нас же важен другой взгляд на гармонию, который будет сфокусирован не на формальных отношениях Церкви и государства, а на нравственном преобразении человека и общества, условием которого будет являться наличие экзистенциально-нравственной мотивации отдельно взятой личности. Об этом говорил протопресвитер Иоанн Мейендорф, подчеркивая, что «симфония – это не гармония между двумя властями или двумя различными сообществами, Церковью и государством; ... это скорее внутренняя сплоченность одного единственного человеческого сообщества»²⁸. Еще более определенно высказался протопресвитер Александр Шмеман, подчеркивая, что «центральная идея Нового Завета – перспектива взаимоотношений Церкви и “мира”» не должна подменяться «проблемой отношения даже не Церкви и государства, а всего лишь двух властей – церковной и государственной...»²⁹, поскольку Церковь по отношению к государству онтологически иная. Она является идеальным социумом, где сокрыты ответы на последние вопросы личности и общества, поэтому «человек и общество, и народ, и государство должны вращаться в Церковь, как в свой вечный идеал»³⁰. В этом и будут заключаться, на наш взгляд, пути следования к возможному восстановлению

²⁷ Дагрон Ж. Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме». СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. С. 384

²⁸ Мейендорф И., *протопр.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев: Центр православной книги, 2007. С. 65-66.

²⁹ Шмеман А., *прот.* Церковь, государство, теократия // Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 390.

³⁰ Иустин (Попович), *прп.* Православная церковь и экуменизм. М.: Паломник, 2005. С. 157

симфонии, начальным этапом чего будет являться обращение к духовно-нравственному совершенствованию личности.

Таким образом, принцип симфонии необходимо рассматривать «не только как принцип исторического права, вытекающий из контрактов и законов, которые могут меняться в зависимости от эпох», но и как «принцип, вытекающий из учения Отцов Церкви о Церкви и государстве; это есть задание, поставленное человеческому обществу свыше для его блага»³¹, где присутствуют те самые смыслы и ценности вневременного характера, к сути которых обращается современность в поисках выхода из экзистенциального кризиса.

Очевидно, что действительная симфония основана на синергии Бога и человека, где человек своим бытованием – переживаниями, интенциями, в конце концов, всей со-бытийностью своего существования – преодолевает «отсеченное» от вечности время³²: «и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16:19). Преображаясь синергийно, он обретает образ «нового человека», вместившего в себя сокровенную суть «симфонии» Небесного и земного, преодолевая тем самым разрыв онтологического и исторического планов бытия.

В византийской концепции симфонии властей, по справедливому мнению протоиерея А. Цыпина, «симфония не правоотношение, которое можно ввести или устранить волевым актом, но это та реальность, которая предсуществует закону, составляя своего рода онтологическую основу христианской римской государственности»³³. Именно в рамках симфонического взаимодействия Церкви и государства заостряется проблема личностного отношения к социально-политической деятельности, что, в свою очередь, обращает нас к проблеме индивидуальной христианской практики, базирующейся на евангельских заповедях о любви к Богу и любви к ближнему (Мф 22:37-39).

Подчеркнем главное: в византийской традиции социальная жизнь понималась как приобщение к Божественной благодати, а социальные ситуации разрешались благодаря следованию/не следованию человеком заповеданным добродетелям. Это есть византийский феномен «оправдания жизни», связанный с фактом ее Божественного происхождения: «природа научает, – говорит свт. Григорий Палама, – и история удостоверяет; это же ясно подтверждает изобретение ремесел, и учреждение законов, и полезные устроения государств»³⁴. Жизнь, как внешнее благо, – находим мы у него, – предполагает отсутствие различия между ней и мудростью³⁵, т.е. присутствие такого

³¹ Зызыкин М.В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи (в 3-х частях) / Ч. I. Историческая почва и источники Никоновских идей. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2019. С. 312.

³² Иустин (Попович), прп. Христообразное сердце мира. Письмо другу в Оксфорд (4 авг. 1921 г.) // Иустин (Попович), прп. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича): в 5-ти т. Т. 1. М.: Паломник. 2004. С. 149.

³³ Цыпин В., прот. Актуальность симфонии // Православие. Ру. 05.03.2015. URL: <https://pravoslavie.ru/77686.html?ysclid=mcyvfar37n345070714> (доступ от: 11.02.2026)

³⁴ Григорий Палама, святитель. Сто пятьдесят глав / Пер. с греч. и прим. А. И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006. С. 14.

³⁵ Там же. С. 61-62.

жизненного опыта, который был бы синергийным сотворчеством с Богом. Этот новый, отличный от Рима и Греции, тип связей между Богом, государством и императором, открытый восточно-христианской традицией, стал основой для византийской цивилизации. Его универсальный экзистенциально-нравственный характер также сформулирован Церковью, квинтэссенцией которого стал тезис «благочестие выше благосостояния»³⁶. Поэтому правы исследователи, которые утверждают, что основная уникальность Византийской цивилизации заключается в «восприятии всего жизненного коллективного и индивидуального опыта людей, их жизненного уклада как единой истины, отражающей Божественный дар»³⁷.

Неслучайно поздневизантийский период в отечественных и зарубежных исследованиях обозначается как период «политического исихазма»³⁸, когда последний становится не только богословской, но и политической программой со своими особыми религиозными практиками, определяющими политическое действие³⁹.

В конечном итоге, речь идет о глубинной взаимосвязи земного и Небесного, на репрезентации которого в русском религиозном сознании мы остановимся ниже. «Оправдание жизни» как социальная стратегия становится возможной благодаря синергийному взаимодействию Бога и человека, а экзистенциально-нравственная суть «оправдания жизни» раскрывается в святоотеческом дискурсе целостного восприятия жизненного опыта человека, где присутствует экспликация божественного замысла о тварном мире и человеке.

Соответственно, в политической терминологии византийцев присутствует лингвистическое отождествление «справедливости», «правосудия» и «праведности», что легко позволяет переводить понятие «беззакония» из сферы гражданско-правовой в область религиозно-нравственную. Нельзя не согласиться, что многие современные проблемы, возникающие в контексте противопоставления государства и общества, республики и монархии, прав человека и гражданского долга, в подобной терминологической ретроспективе предстают надуманными концептами⁴⁰.

Таким образом, для византийской системы социально-политических нравственных ориентиров характерно стремление к органичному единству «мира земного» и «мира небесного», общественной и духовной жизни. Но сотериологический характер христианства опять же приводит нас к его

³⁶ Гийу А. Византийская цивилизация / Пер. с франц. Л. Лоевского; Предисл. Р. Блока. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 394.

³⁷ Хвостова К.В. Византизм «оправдание жизни» (проблема византийской цивилизации) // Византийский временник. 1998. Т. 55 (80). С. 5.

³⁸ См.: Петрунин В.В., Штекль К., Хоружий С.С. О политическом исихазме // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института Синергийной Антропологии. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2013. С. 190-245.

³⁹ Штекль К. Истоки, эволюция и распространение «политического исихазма» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Том 6. № 1. С. 67.

⁴⁰ Кузенков П. Политика и «полития» в византийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 7. С. 37-38.

антропологическому ракурсу, поскольку «всякий “строй”, всякий “режим”, всякий “порядок” неизбежно носит в себе возможность “злоупотреблений”, извращений, эксплуатации и впоследствии полного вырождения»⁴¹. Поэтому местом соединения этих миров является личность человека. Эта особенность византийского устройства жизни имеет своим истоком опыт духовного делания, который открывает дорогу к синергии Бога и человека на личностном уровне, проявляясь затем в культуре и жизни общества, в том числе в таком явлении, которое прот. Г. Флоровский называл «богословской культурностью»⁴².

Теперь рассмотрим присутствие религиозно-онтологических смыслов в отечественном общественно-политическом дискурсе в его исторической ретроспективе, соотнесенной с современностью.

Корреляция духовно-нравственных и духовно-политических ценностей, состоявшаяся в византийской традиции, является традиционной и для российского культурно-цивилизационного пространства, поскольку духовное родство этих ценностей – «вера (духовность), государство, достоинство, единая история, жизнь, знание, культура, личность, милосердие, мир, народовластие, национальные традиции, нравственность, Отечество, правда, русский язык, самоограничение, свобода, семья, справедливость, честность»⁴³, – формируется во «внутреннем человеке» специфической религиозностью русского человека – «живом восприятии Троицыного Бога»⁴⁴ благодаря пребыванию в духе заповедей блаженств.

Феноменальность данного синтеза можно рассмотреть на примере такого часто употребляемого понятия, как «Отечество». Его уникальность заключается в восприятии нераздельного единства Отечества земного, т.е. – Родины и Небесного Отечества, как Царствия Небесного. Это значит, что в менталитете русского человека состоялось уникальное ценностно-мировоззренческое сопряжение смыслов, которое невозможно осуществить только рациональным способом. Это сопряжение переживается и проживается во «внутреннем человеке», определяя личностный план человеческого бытия. В результате понятие «Отечество» приобрело в русской традиции особенную окраску – *любви к Отечеству и пользы Отечеству*⁴⁵ (курсив авторов – Т.Ч., В.П., А.Ч.), как стране обитания и сосредоточения Божией благодати. Здесь важно присутствие глубинной духовно-нравственной, т.е. личностной сопряженности русского человека с судьбой Отечества, поскольку Россия воспринималась как страна,

⁴¹ Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. С. 150-151.

⁴² Там же. С. 89.

⁴³ Перевезенцев С.В., Сорокопудова, Страхов А.Б. Методологические принципы изучения базисных традиционных ценностей // Русские ценности: традиционные смыслы и их отражение в сознании современной молодежи / Под ред. С.В. Перевезенцева, А.В. Селезневой. М.: Квадрига, 2024. С. 30.

⁴⁴ См.: Питирим (Нечаев), митр. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства. С. 391-399.

⁴⁵ Перевезенцев С.В., Сорокопудова О.Е., Страхов А.Б., Шакирова А.А. «Отечество» в русской духовно-политической традиции X-XX вв. // Русские ценности: традиционные смыслы и их отражение в сознании современной молодежи. М.: Квадрига, 2024. С. 423-424, 426.

существующая только в синергии с Небесным Отечеством, а человеческая личность, как существующая только в синергии с Божественной личностью.

Служение Отечеству перестает восприниматься формально, если раскрывается в христианско-антропологических коннотациях симфонии властей, ядром которых является личность человека, его персоналистическо-онтологическое измерение, благодаря чему «любовь к Отечеству» не только осознается как высшая ценность Российского государства, но и присутствует как личная добродетель. С таким содержательным наполнением государственный суверенитет становится приоритетным по сравнению с частным суверенитетом, ибо «не служить государству и Отечеству – “подло”»⁴⁶. Отсюда и понимание личной ответственности за судьбу своей Родины: служение воспринимается и как ценность, и как стратегия не только отдельной личности, но и всего русского народа, особо явленная в самые опасные для независимости и целостности России времена. В русском менталитете служение обществу и государству становится служением Отечеству, т.е. особым способом бытия и в социокультурном, и в экзистенциально-нравственном смысле.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» мы видим сопряжение небесного и земного гражданства. Говоря о «христианском патриотизме», Церковь подчеркивает необходимость любви к своему отечеству, поскольку «такая любовь является одним из способов исполнения заповеди Божией о любви к ближнему, что включает любовь к своей семье, соплеменникам и согражданам»⁴⁷.

Более того, социальная доктрина русского православия подчеркивает действенный характер христианского патриотизма, что проявляется не только «в защите отечества от неприятеля, труде на благо отчизны», но и в «заботе об устройении народной жизни, в том числе путем участия в делах государственного управления»⁴⁸. Таким образом, социальная доктрина Московского Патриархата ориентирует нас на этико-аксиологическое измерение политической деятельности православного христианина.

Такое уникальное – персоналистическо-онтологическое – отношение к служению Отечеству воспитывается Священным Писанием: ответы на вопросы «кому и как служить?» мы находим в Евангельской притче о служении двум господам (Мф 6:24), а также в образе самого Сына Человеческого, который «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк 10:45). В апостольских посланиях сформулирована квинтэссенция всей социальной деятельности христианина – «и все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков» (Кол 3:23-24).

Синергичное звучание социального служения не просто поэтично, но и теологически ёмко звучит в стихотворном переложении псалмов Н.П.

⁴⁶ *Перевезенцев С.В., Боронин А.Р.* «Самодержавие», «независимость» и «служение» в русской духовно-политической традиции XVIII в. // *Русские ценности: традиционные смыслы и их отражение в сознании современной молодежи.* М.: Квадрига, 2024. С. 516.

⁴⁷ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.* С. 10-11.

⁴⁸ Там же. С. 11.

Николевым: «Господи! Правду Твою исповедав, Сердце в служенье Тебе приношу»⁴⁹. Эта цитата может стать смысловым сопровождением всей русской культуры, в том числе социально-политической, поскольку «*принесение сердца*» – это тот идеал духовно-нравственного отношения к служению (курсив авторов – Ч.Т., В.П., А.Ч.), который формировался в персоналистическо-онтологических глубинах православной традиции. Поэтому духовно-нравственные коннотации служения Отечеству становятся сегодня необходимым элементом государственного управления как служения «на пользу и благо человеческому роду»⁵⁰.

Таким образом, осознавая ценностно-мировоззренческое преемство современного Российского государства со своей культурно-цивилизационной Alma Mater – Византией, мы не актуализируем формальное понимание «симфонии властей», но говорим о важности её глубинной антропологической сосредоточенности, направленной на духовно-нравственное совершенствование человека как условия преобразования жизни общества.

Подводя некоторые итоги, мы можем отметить, что сегодня понятие симфонии Церкви и государства всё чаще встречается в публичном политическом и научном дискурсе, актуализируя тем самым междисциплинарный взгляд на это явление как православно-антропологическое с его персоналистическо-онтологической уникальностью и этико-аксиологической востребованностью. Междисциплинарное осмысление «симфонии властей», требующее своего дальнейшего развития, способствует новому ценностно-мировоззренческому прочтению государственно-церковных отношений в России, где существенное значение имеют этико-аксиологические основания социально-политической деятельности, «состояние сердец»⁵¹ человеческих, от которых и зависит духовно-нравственное состояние всего общества.

Проблема заключается в том, что идеал служения Отечеству присутствует сегодня в общественном сознании скорее, как идеологическая догма. Этико-аксиологическая преемственность византийской традиции симфонии властей и идеала служения Отечеству способна придать последнему характер действительно базовой ценности в нравственном консенсусе современного российского общества. Очевидно, что само достижение общенационального консенсуса невозможно без опоры на нравственность. Но её абсолютное, религиозное измерение в смысле нравственного Закона, присущего природе человека, и позволяет найти общее в важнейших мировоззренческих вопросах традиционным конфессиям России⁵². Православное «исповедание» служения Отечеству войдет в этот консенсус своим преобразующим человека и общество

⁴⁹ Молитвы русских поэтов. XI-XIX. Антология – Николай Николев // Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/fiction/molitvy-russkih-pojetov-xi-xix-antologija/37/> (доступ от: 07.10.2025).

⁵⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 16.

⁵¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С.22.

⁵² См. подробнее: Рождественское интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Россия 1».

значением в соответствие с известным «... по вере вашей...» (Мф 9:29). Служение Отечеству действительно может стать общероссийским явлением и фактором интеграции общества, потому что оно будет иметь под собой концептуальное этико-аксиологическое основание, своим религиозным измерением делающее его более масштабным, чем феномен национальной идентичности.

Таким образом, ценностно-смысловая синхронизация социально-политической жизни личности, общества и государства в своей ориентации на культурно-цивилизационное возрождение современной России способна сформировать новое отношение к моральному поведению как к ценности и в индивидуальном, и в общественном сознании, что невозможно обеспечить формальным образом, без обращения к его «родительским» духовно-нравственным истокам.

Конечно, попытки соединить должное и сущее, идеал и реальность, при чем в любых известных нам исторических контекстах, всегда будут иметь «отблеск» некоторой утопичности морального сознания, если бы не было практики жизни... И дело, конечно, не в «эвристическом потенциале морального утопизма», не в «моральном творчестве», созидающем «новые нормы, ценности и идеалы, нравственные новации»⁵³, в своей бесконечности, как показало время, вырождающиеся в свои антиподы. Дело как раз в обратном: в наличии абсолютного измерения бытования нравственных норм и нравственного отношения к жизни, одно понимание которых уже заставляет нас задуматься о степени проникновения морального релятивизма в нашу жизнь, а значит о так называемой «утопичности» должных принципов и идеалов.

Литература

1. Бондаренко Л.И., Овчинникова Е.А. Концепт «служения» в нравственной культуре России // Дискурсы этики. 2012. №1. Т.1. С. 215-222.
2. Васильев А.А. Церковь и государство в консервативной парадигме России: поиск симфонии // Актуальные проблемы государства и права. 2017. Т. 1. №3-4. С. 5-25.
3. Великанов П., прот. Аксиологическое измерение религиозности // Инструментарий. Вып. 9. Небо. М.: ФЦГП, 2024. С. 37-44.
4. Выступление Патриарха на открытии XXVI Рождественских чтений // Вологодская духовная семинария. URL: <http://vologda-seminaria.ru/doklad-svyatejshego-patriarha-kirillana-otkrytii-xxvi-mezhdunarodnyh-rozhdestvenskih-obrazovatelnyh-chtenij/> (доступ от: 10.03.2026).
5. Гийу А. Византийская цивилизация / Пер. с франц. Л. Лоевского; Предисл. Р. Блока. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
6. Григорий Палама, святитель. Сто пятьдесят глав / Пер. с греч. и прим. А. И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006.
7. Дагрон Ж. Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме». СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010.

⁵³ Бондаренко Л.И., Овчинникова Е.А. Концепт «служения» в нравственной культуре России // Дискурсы этики. 2012. №1. Т.1. С. 215-222, С. 221-222.

8. *Дмитриев М.В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дорогобицкий краеведческий сборник. Вып. XVI. Дорого-бич: Коло, 2012.
9. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXVI Всемирного русского народного собора // Всемирный Русский Народный Собор. 28.11.2024. URL: <https://vrns.ru/news/doklad-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-plenarnom-zasedanii-xxvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sob/> (доступ от: 10.02.2026).
10. *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи (в 3-х частях) / Ч. I. Историческая почва и источники Никоновских идей. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2019.
11. *Иустин (Попович), прп.* Православная церковь и экуменизм. М.: Паломник, 2005.
12. *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти / Под ред. Е.И. Якушкиной. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004.
13. *Иустин (Попович), прп.* Христообразное сердце мира. Письмо другу в Оксфорд (4 авг. 1921 г.) // Иустин (Попович), прп. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича): в 5-ти т. Т. 1. М.: Паломник, 2004.
14. *Кирилл (Зинковский), иером.* Некоторые аспекты христианской аскезы в век информационных войн // Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». 24-26 сентября 2018 г. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 242-251.
15. *Кузенков П.* Политика и «полития» в византийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 7. С. 37-38.
16. *Лосский В.Н.* Господство и Царство. Эсхатологический этюд // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 581-599.
17. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 8-199.
18. *Макридес В.* Политическая теология в восточно-христианских контекстах: специфика и характерные особенности в сравнении с западно-латинским христианством // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Т.6. №1. С. 17-61.
19. *Мейендорф И., протопр.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев: Центр православной книги, 2007.
20. Молитвы русских поэтов. XI-XIX. Антология – Николай Николев // Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/fiction/molitvy-russkih-pojetov-xi-xix-antologija/37/> (доступ от: 07.10.2025).
21. *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер. с англ. Н. Б. Ларионова. М.: Никея, 2011.
22. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 5-105.
23. *Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. Пер. с англ.: А. Кырлежев. Киев: Дух і Літера, 2021.
24. Патриаршая проповедь в день памяти святителя Петра Московского после Литургии в Успенском соборе Московского Кремля // Воскресенский Ново-Иерусалимский ставропигиальный мужской монастырь. 04.01.2026. URL: <https://n-jerusalem.ru/publications/tpost/84giu2k3o1-patriarshaya-propoved-v-den-pamyati-svya> (доступ от: 10.02.2026)
25. *Перевезенцев С.В., Боронин А.Р.* «Самодержавие», «независимость» и «служение» в русской духовно-политической традиции XVIII в. // Русские ценности: традиционные смыслы и их отражение в сознании современной молодежи / Под ред. С.В. Перевезенцева, А.В. Селезневой. М.: Квадрига, 2024. С. 496-517.

26. *Перевезенцев С.В., Сорокопудова О.Е., Страхов А.Б., Шакирова А.А.* «Отечество» в русской духовно-политической традиции X-XX вв. // Русские ценности: традиционные смыслы и их отражение в сознании современной молодежи / Под ред. С.В. Перевезенцева, А.В. Селезневой. М.: Квадрига, 2024. С. 417-425.
27. *Перевезенцев С.В., Сорокопудова, Страхов А.Б.* Методологические принципы изучения базисных традиционных ценностей // Русские ценности: традиционные смыслы и их отражение в сознании современной молодежи / Под ред. С.В. Перевезенцева, А.В. Селезневой. М.: Квадрига, 2024. С. 15-31.
28. *Петрунин В.В., Штекль К., Хоружий С.С.* О политическом исихазме // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды Открытого семинара Института Синергийной Антропологии. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2013. С. 190-245.
29. *Питирим (Нечаев), митр.* Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства (1975) // Преданный служитель Церкви. О церковной и общественной деятельности митрополита Питирима (Нечаева): Сб. трудов и воспоминаний. М.: Московская Патриархия; Фонд «Наследие митрополита Питирима», 2009. С. 391-399.
30. Рождественское интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Россия 1» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 07.01.2026. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/119155> (доступ от: 10.03.2026)
31. *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008.
32. Указ Президента Российской Федерации от 04.02.2026 № 55 «О Совете при Президенте Российской Федерации по взаимодействию с религиозными объединениями» // Официальный интернет-портал правовой информации. 04.02.2026. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202602040010?index=1> (доступ от: 10.02.2026).
33. *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Изд-во «Факториал», 1998.
34. *Хвостова К.В.* Византизм «оправдание жизни» (проблема византийской цивилизации) // Византийский временник. 1998. Т. 55 (80). С.5-14.
35. *Хондзинский П.* Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 121-141
36. *Хоружий С.С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязева (ИЭУП), 2016.
37. *Цыпин В., прот.* Актуальность симфонии // Православие. Ру. 05.03.2015. URL: <https://pravoslavie.ru/77686.html?ysclid=mcyvfar37n345070714> (доступ от: 11.02.2026)
38. *Человенко Т.Г.* Особенности русской духовной традиции как формирующего начала отечественной культуры // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2024. Т. 10. № 4. С. 5-18. DOI: 10.18413/2408-932X-2024-10-4-0-1
39. *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
40. *Шмеман А., прот.* Церковь, государство, теократия // Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 384-390
41. *Штекль К.* Истоки, эволюция и распространение «политического исихазма» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2021. Том 6. № 1. С 62-83
42. *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992.

The Symphony of Authorities: the Experience of Explication of Theological Meanings in the Context of Orthodox Anthropology

Authors: Chelovenko Tatiana Grigorievna, PhD of Pedagogical Sciences, Associate Professor; Petrunin Vladimir Vladimirovich, PhD of Philosophical sciences, Associate Professor; Chelovenko Alexey Sergeevich

Abstract: The large-scale existential transformations of modernity, the authors show, actualize a new reading of the ideological and ideological foundations of state-church relations in Russia through an appeal to the ethical and axiological foundations of the political activity of an Orthodox Christian.

The methodological basis of the research is the conceptual unity of the idea of a symphony of authorities in the "parental" Byzantine tradition, based on the holistic perception of life by an Orthodox Christian, as well as an ethical and axiological approach, for which values are the basis for interpreting any social action.

The authors show that the development of symphonic teaching in the Russian tradition has not only strengthened the ethical and axiological characteristics of Orthodox socio-political practice, but also contributed to the emergence of a special value system, an important component of which is "service to the Fatherland", combining spiritual, moral and socio-political connotations. This means, the authors emphasize, that the personalistic and ontological essence of the symphony is important not only in the context of Orthodox soteriology. Being manifested in the spiritual and moral transformation of a person, it is also important for achieving moral relativism in society and "moral consensus" (Patriarch Kirill).

Keywords: state-church relations; symphony of authorities; service to the Fatherland; synergy; Orthodox anthropology; social doctrine; Moscow Patriarchate.

References

- Osnovy sotsialnoi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Basics of the Social Concept of the Russian Orthodox Church]. *Informatsionnyi biulleten Otdela vneshnikh tserkovnykh svyazei Moskovskogo Patriarkhata – Newsletter of the Moscow Patriarchate Department for External Church Relations*, 2000, no. 8, pp. 5-105.
- Bondarenko L.I., Ovchinnikova E.A. Kontsept "sluzheniia" v npravstvennoi kulture Rossii [The concept of "service" in the moral culture of Russia]. *Diskursy etiki – Discourses of ethics*, 2012, vol. 1, no. 1, pp. 215-222.
- Chelovenko T.G. Osobennosti russkoi dukhovnoi traditsii kak formiruiushchego nachala otechestvennoi kultury [The peculiarities of the Russian spiritual tradition as the formative principle of national culture]. *Nauchnyi rezultat. Sotsialnye i gumanitarnye issledovaniia – Scientific result. Social and humanitarian studies*, 2024, vol. 10, no. 4, pp. 5-18.
- Rozhdestvenskoe intervju Sviatetskogo Patriarkha Kirilla telekanalu "Rossiia 1" [Christmas Interview of His Holiness Patriarch Kirill with the Russia 1 TV channel]. Available at: <https://www.patriarchia.ru/article/119155> (accessed: 10.03.2026).
- Dagron Zh. *Imperator i sviashchennik: etiud o vizantiiskom "tsezarepapizme"* [The Emperor and the Priest: a study of Byzantine "Caesarepapism"]. St. Petersburg, 2010.
- Ukaz Prezidenta Rossiiskoi Federatsii ot 04.02.2026 № 55 "O Sovete pri Prezidente Rossiiskoi Federatsii po vzaimodeistviu s religioznymi obiedineniiami" [Decree of the President of the Russian Federation dated 04.02.2026 No. 55 "On the Council under the President of the Russian

- Federation for Interaction with Religious Associations”]. Available at: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202602040010?index=1> (accessed: 10.02.2026).
- Dmitriev M.V. “Pravoslavnaia konfessionalizatsiia” v Vostochnoi Evrope vo vtoroi polovine XVI veka? [“Orthodox confessionalisation” in Eastern Europe in the second half of the 16th century?]. *Dorogobic'kij kraeznavchij zbirnik. Vip. XVI* [Dorogobitsky kraeznavchy zbirnik. Issue XVI]. Drogo-bich, 2012, pp. 133-152.
 - Frank S.L. *Svet vo tme. Opyt khristianskoi etiki i sotsialnoi filosofii* [Light in Darkness: Experience of Christian Ethics and Social Philosophy]. Moscow, 1998.
 - Giiu A. *Vizantiiskaia tsivilizatsiia* [The Byzantine Civilization]. (Transl. from the French by L. Loevskii, introduction by R. Blok). Ekaterinburg, 2005.
 - Grigorii Palama, St. Sto piatdesiat glav [One hundred and fifty chapters]. (Transl. from the Greek and note by A.I. Sidorov). Krasnodar, 2006.
 - Iannaras Kh. *Vera Tserkvi. Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [The faith of the Church. An Introduction to Orthodox Theology]. Moscow, 1992.
 - Justin (Popovich), prp. *Filosofskie propasti* [Philosophical Chasms]. (Jakushkina E.I., ed.). Moscow, 2004.
 - Justin (Popovich), St. Khristoobraznoe serdtse mira. Pismo drugu v Oksford (4 avg. 1921 g.) [The Christ-like heart of the world. Letter to a friend in Oxford (August 4, 1921)]. *Sobranie tvoreniy prepodobnogo Iustina (Popovicha): v 5-ti t. T. 1.* [Collection of the works of St. Justin (Popovich) in 5 vols, vol. 1.] Moscow, 2004, pp.148-150.
 - Justin (Popovich), St. *Pravoslavnaia tserkov i ekumenizm* [The Orthodox Church and Ecumenism]. Moscow, 2005.
 - Khondzinskii P. Russkoe “novoe bogoslovie” v kontse XIX – nachale XX v.: k voprosu o genezise i sodержatel'nom obieeme poniatii [Russian “New Theology” at the Turn of the Twentieth Century: The Origin and the Content of the Concept]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom – The state, religion, and the Church in Russia and abroad*, 2018, no. 3, pp. 121-141.
 - Khoruzhii S.S. *Sotsium i sinergiia: kolonizatsiia interfeisa* [Society and synergy: colonization of the interface]. Kazan, 2016.
 - Khvostova K.V. Vizantinizm “opravdanie zhizni” (problema vizantiiskoi tsivilizatsii) [Byzantinism “justification of life” (the problem of the Byzantine civilization)]. *Vizantiiskii vremennik – Byzantine Chronicle*, 1998, vol. 55 (80), pp. 5-14.
 - Kirill (Zinkovskii), hierom. Nekotorye aspekty khristianskoi askezy v vek informatsionnykh voyn [Some aspects of Christian asceticism in the age of Information Warfare]. *Materialy X mezhdunarodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii “Aktual'nye voprosy sovremennogo bogosloviia i tserkovnoi nauki”. 24-26 september 2018* [Proceedings of the X International Scientific and Theological Conference “Topical Issues of Modern Theology and Church Science”. September 24-26, 2018]. St. Petersburg, 2019, pp. 242-251.
 - Kuzenkov P. Politika i “politiia” v vizantiiskoi traditsii [Politics and “polity” in the Byzantine tradition]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii – Journal of the Moscow Patriarchate*, 2011, no. 7, pp. 36-39.
 - Losskii V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church]. *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An essay on the mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow, 1991, pp. 8-199.
 - Losskii V.N. Gospodstvo i Tsarstvo. Eskhatologicheskii etiud [Domination and Kingdom. An eschatological study]. *Bogoslovie i Bogovidenie* [Theology and Divine Vision]. Moscow, 2000, pp. 581-599.
 - Makrides V. Politicheskaiia teologiia v vostochno-khristianskikh kontekstakh: spetsifika i kharakternye osobennosti v sravnenii s zapadno-latinskim khristianstvom [Political Theology in

- Eastern Christian Contexts: Specifics and Characteristic Features in Comparison with Western Latin Christianity]. *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia – ESSE: Philosophical and Theological Studies*, 2021, vol. 6, no. 1, pp. 17-61.
- Meiendorf I., protopr. *Vizantiiskoe nasledie v Pravoslavnoi Tserkvi* [The Byzantine heritage in the Orthodox Church]. Kiev, 2007.
 - Nellas P. *Obozhenie: Osnovy i perspektivy pravoslavnoi antropologii* [Deification: Fundamentals and Perspectives of Orthodox Anthropology]. (Transl. by N. B. Larionov). Moscow, 2011.
 - Papanikolaou A. *Misticheskoe kak politicheskoe. Demokratiia i ne-radikalnaia ortodoksiia* [The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy]. Kiev, 2021.
 - Patriarshaia propoved v den pamiati sviatitelia Petra Moskovskogo posle Liturgii v Uspenskom sobore Moskovskogo Kremliia [Patriarchal sermon on the day of St. Peter of Moscow after the Liturgy in the Assumption Cathedral of the Moscow Kremlin]. Available at: <https://n-jerusalem.ru/publications/tpost/84giu2k3o1-patriarshaya-propoved-v-den-pamyati-svyia> (accessed: 10.02.2026).
 - Perevezentsev S.V., Boronin A.R. “Samoderzhavie”, “nezavisimost” i “sluzhenie” v russkoi dukhovno-politicheskoj traditsii XVIII v. [“Autocracy”, “independence” and “service” in the Russian spiritual and political tradition of the XVIII century”. *Russkie tsennosti: traditsionnye smysly i ikh otrazhenie v soznanii sovremennoi molodezhi* [Russian values: traditional meanings and their reflection in the minds of modern youth] (Perevezentsev S.V., Selezneva A.V., eds.). Moscow, 2024, pp. 496-517.
 - Perevezentsev S.V., Sorokopudova, Strakhov A.B. Metodologicheskie printsipy izucheniia bazisnykh traditsionnykh tsennostei [Methodological principles of the study of basic traditional values]. *Russkie tsennosti: traditsionnye smysly i ikh otrazhenie v soznanii sovremennoi molodezhi* [Russian values: traditional meanings and their reflection in the minds of modern youth] (Perevezentsev S.V., Selezneva A.V., eds.). Moscow, 2024, pp. 15-31
 - Perevezentsev S.V., Sorokopudova O.E., Strakhov A.B., Shakirova A.A. “Otechestvo” v russkoi dukhovno-politicheskoj traditsii X-XX vv. [“The Fatherland” in the Russian spiritual and political tradition of the X-XX centuries]. *Russkie tsennosti: traditsionnye smysly i ikh otrazhenie v soznanii sovremennoi molodezhi* [Russian values: traditional meanings and their reflection in the minds of modern youth] (Perevezentsev S.V., Selezneva A.V., eds.). Moscow, 2024, pp. 417-425.
 - Petrunin V.V., Shtekl` K., Xoruzhij S.S. O politicheskom isikhazme [On political hesychasm]. *Fenomen cheloveka v ego evoliutsii i dinamike: Trudy Otkrytogo seminara Instituta Sinergiinoi Antropologii* [The Phenomenon of Man in his Evolution and Dynamics: Proceedings of the Open Seminar of the Institute of Synergetic Anthropology]. Velikij Novgorod, 2013, pp. 190-245.
 - Pitirim (Nechaev), mitr. *Tserkov kak pretvorenie Trinitarnogo Domostroitelstva (1975)* [The Church as the Embodiment of Trinitarian House-Building (1975)]. *Predannyi sluzhitel Tserkvi. O tserkovnoi i obshchestvennoi deiatelnosti mitropolita Pitirima (Nechaeva): Sb. trudov i vospominanii* [Devoted Servant of the Church. On the church and social activities of Metropolitan Pitirim (Nechaev): Collection of works and Memoirs]. Moscow, 2009, pp. 391-399.
 - Molitvy russkikh poetov. XI-XIX. Antologija – Nikolai Nikolev [Prayers of Russian poets. XI-XIX. The Anthology by Nikolai Nikolev]. Available at: <https://azbyka.ru/fiction/molitvy-russkih-pojetov-xi-xix-antologija/37/> (accessed: 07.10.2025).
 - Doklad Sviateishego Patriarkha Kirilla na plenarnom zasedanii XXVI Vsemirnogo russkogo narodnogo sobora [Report of His Holiness Patriarch Kirill at the plenary session of the XXVI World Russian People's Council]. Available at: <https://vrns.ru/news/doklad-svyateyshego-patriarkha-kirilla-na-plenarnom-zasedanii-xxvi-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sob/> (accessed: 02.10.2026).

- Shakhov M.O. *Pravovye osnovy deiatelnosti religioznykh obiedinenii v Rossiiskoi Federatsii* [The legal basis of the activities of religious associations in the Russian Federation]. Moscow, 2013.
- Shmeman A., protopr. Tserkov, gosudarstvo, teokratiia [Church, State, theocracy]. *Sobranie statei. 1947 – 1983* [Collection of articles. 1947 – 1983]. Moscow, 2009, pp. 384-390.
- Shtekl' K. Istoki, evoliutsiia i rasprostranenie “politicheskogo isikhazma” [The origins, evolution, and spread of “political hesychasm”]. *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia – ESSE: Philosophical and Theological Studies*, 2021, vol. 6, no. 1, pp. 62-83.
- Sofronij (Saharov), arhim. *Perepiska s protoiereem Georgiem Florovskim* [Correspondence with Archpriest George Florovsky]. Sergiev posad, 2008.
- Vystuplenie Patriarkha na otkrytii XXVI Rozhdestvenskikh chtenii [Speech of the patriarch at the opening of the XXVI Christmas readings]. Available at: <http://vologda-seminaria.ru/doklad-svyatejshego-patriarha-kirilla-na-otkrytii-xxvi-mezhdunarodnyh-rozhdestvenskih-obrazovatelnyh-chtenij/> (accessed: 10.03.2026).
- Tsypin V., prot. Aktualnost simfonii [The relevance of the symphony]. Available at: <https://pravoslavie.ru/77686.html?ysclid=mcyvfar37n345070714> (accessed: 11.07.2025).
- Vasil'ev A.A. Tserkov i gosudarstvo v konservativnoi paradigme Rossii: poisk simfonii [Church and State in the conservative paradigm of Russia: The search for a symphony]. *Aktual'nye problemy gosudarstva i prava – Actual problems of the state and law*, 2017, vol. 1, no. 3-4, pp. 5-25.
- Velikanov P., prot. Aksiologicheskoe izmerenie religioznosti [The axiological dimension of religiosity]. *Instrumentarium. Vyp. 9. Nebo* [Instrumentarium. Issue 9. Sky]. Moscow, 2024, pp. 37-44.
- Zyzykin M.V. *Patriarkh Nikon. Ego gosudarstvennye i kanonicheskie idei (v 3-kh chastiakh)* [Patriarch Nikon. His state and canonical ideas (in 3 parts)]. Moscow, Berlin, 2019. Ch. I. Istoricheskaia pochva i istochniki Nikonovskikh idei [Part I. Historical ground and sources of Nikon's ideas].

Учение о благодати и опровержение пелагианства в «Epistola ad Rufinum» Проспера Аквитанского

Автор: *Антонян Артур Романович, кандидат философских наук, доцент.*

Аннотация: В данной статье на основе небольшого текста «Epistola ad Rufinum» (Письма к Руфину) предлагается анализ антропологических и сотериологических идей Проспера Аквитанского. В исследовании показано, что письмо, несмотря на небольшой объем, представляет собой достаточно насыщенный богословскими идеями трактат, в котором Проспер выступает как талантливый полемист и апологет богословия благодати и предопределения в духе августинизма. Особое внимание уделяется критике аквитанцем «массилийцев» (галльских монахов), чье учение о синергии воли и благодати впоследствии получило уничижительный ярлык «полупелагианства». Анализируются ключевые аргументы богословской позиции Проспера: благодать как внутренний действенный дар, предваряющий любое благое человеческое решение; учение о *liberum arbitrium liberatum* («освобожденной свободной воле»); защита предопределения через своеобразное толкование текстов Священного Писания.

В статье делается вывод, что «Epistola ad Rufinum» предвосхищает догматические решения Оранжевого собора (529 г.) и является важным свидетельством о борьбе за учение о благодати в V веке. Сам же Проспер предстает как систематизатор августинианских идей, чья риторика надолго определила негативное восприятие галльской антропологии в западном богословии.

Ключевые слова: Проспер Аквитанский, Аврелий Августин, полупелагианство, массисийцы, благодать, свободная воля, предопределение, патрология, «Epistola ad Rufinum», Иоанн Кассиан.

Введение

История западного богословия V века традиционно прочитывается через призму грандиозной фигуры Аврелия Августина и последовавшей за ним схоластической рефлексии. Верный почитатель Августина – Проспер Аквитанский – долгое время находился в тени своего великого учителя. Для многих авторов аквитанец представлялся лишь «слепым подражателем» Августина и популяризатором его богословского творчества. Только исследователи XX-XXI вв. пересмотрели этот статус, закрепившийся за Проспером в предшествующие века, увидев в древнем авторе самостоятельного мыслителя, чье наследие имеет собственную богословскую и историческую ценность.

На Западе тексты Проспера Аквитанского издавна являлись частью хрестоматийного патристического канона. Однако в отечественной богословской и религиозно-философской науке наблюдается парадоксальная ситуация: мы имеем дело с почти полным отсутствием его переводов на

русский язык. По сей день ни поэтические, ни прозаические сочинения аквитанского богослова не существуют в полноценном русском переводе, за исключением некоторых писем и фрагментарных цитат в работах общего характера. Эта текстологическая лакуна привела к тому, что русскоязычный читатель до сих пор лишен возможности изучать первоисточник, зачастую вынужденно воспринимая богословие Проспера сквозь призму интерпретаций, предложенных в ряде монографий и статей. Таким образом, введение в научный оборот переводов и детальный анализ концептуального аппарата аквитанского мыслителя представляется сегодня насущной научной задачей.

Полемический замысел письма

Важным пунктом, определяющим место Проспера в истории религиозно-философской мысли, является его жесткая полемика с так называемыми «массилийцами», т.е. представителями галльского монашества. Предметом спора выступило учение о соотношении свободы человеческой воли и Божественного предопределения, которое еще при жизни Августина вышло далеко за рамки частного богословского диспута¹. В жесткой дискуссии по антропологическим вопросам Проспер выступил не просто как защитник поздних доктринальных идей Августина, но как пристрастный цензор галльских сотериологических конструкций. Его ригористическая позиция, отобразившаяся в трактатах «Против Собеседника» (*Contra Collatorem*) и «Ответях на возражения галлов» (*Responsiones*), создала специфическую смысловую рамку, в которой галльское богословие воспринималось последующими латинскими авторами на протяжении многих столетий.

Парадоксальным образом именно из-за критики Проспера доктрина галльских монахов о синергии воли и благодати была заклеена как «полупелагианство» – термин, возникший лишь в XVI веке, но генеалогически восходящий именно к ярлыкам, навешенным в полемике V столетия². Впоследствии это сформировало устойчивый взгляд на галльскую аскезу как на ущербный богословский компромисс, и это мнение сохранялась вплоть до ревизионистских исследований XX века. Отсюда возникает необходимость глубокого погружения в риторику и аргументацию Проспера, без которой мы не можем адекватно понять ни внутреннюю логику развития августинизма, ни причины многовекового предубеждения западной теологии против восточной по духу антропологии галльских отцов.

Адресат письма

Адресатом письма выступает некий Руфин, вероятно, галльский христианин, возможно, принадлежавший к кругу тех, кто сомневался в учении Августина о благодати. Ж. Дельмюль полагает, что это письмо является одним из самых ранних текстов Проспера, написанных в конце 420-х – начале 430-х годов, когда в Галлии разгорелась полемика между строгими августинианцами

¹ Weaver R. H. *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*. Macon, Georgia, 1998. P. 40-41.

² Casiday A. M. C. *Tradition and Theology in St John Cassian*. Oxford; N.Y., Oxford University Press, 2007. p. 23-29.

и теми, кто позже был назван «полупелагианами»³. Проспер стремится не только защитить Августина от нападков, но и изложить суть спора о благодати и свободе воли в доступной для адресата форме.

Структура письма

Письмо представляет собой не столько частное послание, сколько небольшой богословский трактат, где эпистолярная форма служит для аргументированного изложения августиновского учения и опровержения как пелагиан, так и тех, кто, принимая некоторые идеи Августина, тем не менее, обвинял его в фатализме и манихействе⁴. Текст включает в себя пролог, где устанавливается повод к написанию и обозначается цель, а также 18 глав и эпилог. Композиционно письмо выстроено как защита Августина и исповедание благодати, причем каждая глава последовательно раскрывает один из аспектов полемики: суть пелагианской ереси, разоблачение ее уловок, апологию трудов Августина, экзегезу избранных библейских мест, учение о предопределении и крещении младенцев, понимание свободы воли, опровержение клеветы о «двух массах» и «судьбе».

Обличение пелагианства

В начале своего письма Проспер сразу указывает на центральный пункт пелагианской ереси, который сводится к утверждению, что Божественная благодать дается по заслугам человека: «*gratia Dei secundum merita hominum dari*»⁵. Пелагий и его последователи действительно полагали, что природа человека не была безнадежно повреждена грехопадением, поэтому свободная воля сохранила полную способность избирать добро⁶. Благодать понималась пелагианами как внешняя помощь (закон, учение, пример Христа, призыв), которая лишь облегчает путь к спасению, но не производит само благое желание.

Проспер показывает, что у пелагиан за видимым исповеданием благодати скрывается отрицание ее сущности: если благодать дается по заслугам, она перестает быть даром: «*gratia non sit gratia*»⁷. Это – ключевой тезис августиновского учения, восходящий к апостолу Павлу: «А если по благодати [дается спасение], то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» (Рим. 11:6).

Проспер обличает тактику противников, которые, будучи осуждены за явное пелагианство, замаскировали свою позицию. Они признают необходимость благодати для начинания и преуспевания, но сводят ее к внешнему призыву и наставлению. В доктринальных построениях оппонентов Августина, как полагает Проспер, благодать лишь указывает путь к спасению,

³ Delmulle J. Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien: le Contra Collatorem, l'appel à Rome du parti augustinien dans la querelle postpélagienne. Barcelona; Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2018. p. 41.

⁴ Галльские монахи принимали учение Августина о первородном грехе, однако категорически не соглашались с теми фаталистическими выводами, которые он сделал на основе своего учения.

⁵ Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio // Patrologia Latina, vol. 51, Ed. By J.-P. Migne, Paris, 1865. P. 77.

⁶ Pelagius. Epistola ad Demetriadem // Patrologia Latina vol. 33, Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1845. pp. 1001-1002.

⁷ Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. P. 78.

оставляя решающее движение воле человека: кто захочет, уверует; кто уверует, получит оправдание по заслуге веры и доброй воли⁸. Такое понимание благодати делает ее зависимой от человеческого решения:

Данное описание, хотя и несколько упрощенно изложенное аквитанцем, в значительной мере соответствует той позиции, которой придерживался видный галльский аскет Иоанн Кассиан. В своих знаменитых «Собеседованиях» он пишет, что «в человеке всегда пребывает свободное произволение, которое может либо пренебречь благодатью Божией, либо возлюбить ее»⁹. Именно эту позицию позже назовут «полупелагианством». Проспер подчеркивает, что благодать не есть просто напоминание о спасении или предложение устремиться к нему, она есть действенная сила, творящая в человеке и хотение, и действие (Флп. 2:13).

Апология Августина

Далее Проспер свидетельствует об авторитете Августина, который был признан и восточными епископами, и римским престолом, и африканскими соборами. Он с негодованием отвергает обвинения, будто Августин уничтожает свободную волю и вводит фатальную необходимость: «sub gratiae nomine necessitatem praedicare fatalem», а также якобы учит о двух массах и двух природах: «pagani et Manichaei impietas»¹⁰. Эти обвинения были распространены среди галльских критиков Августина, видевших в его учении о предопределении возврат к манихейскому дуализму или стоическому фатуму. Согласно некоторым исследователям, именно эти обвинения и пытается опровергнуть Проспер, настаивая на том, что «Августин на самом деле, наоборот, отвергает фатализм и манихейство»¹¹.

Проспер указывает на внутреннее противоречие критиков: если они считают Августина опасным еретиком, почему не выступают против него открыто? Их молчание, или, как выражается аквитанец, «тайные нашептывания»¹², выдают их слабость и коварство. Они боятся публичной дискуссии, зная, что сотни томов Августина подтвердят истинность его учения.

Библейские аргументы

В главах V-VI Проспер вступает со своими оппонентами уже в экзегетический спор. Противники ссылались на слова Христа из Евангелия от Матфея: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11:28-30), видя в них доказательство, что призыв обращен ко всем и отклик в таком случае зависит только от свободного согласия человека. Аквитанец противопоставляет этому аргументу ряд мест Нового Завета (Ин.

⁸ *Prosperus Aquitanus*. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. P. 78.

⁹ *Ioannes Cassianus*. Collationes // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) Vol. 13. Ed. by Michael Petschenig. Wien: 2004. P. 381.

¹⁰ *Prosperus Aquitanus*. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. P. 79.

¹¹ *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency. P. 42.

¹² *Prosperus Aquitanus*. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. P. 78

15:5; 6:44, 65; 5:21; Лк. 10:22), показывающих, что никто не может прийти ко Христу, если не будет привлечен Отцом. Это привлечение никак нельзя считать лишь внешним увещанием. По убеждению Проспера, это внутреннее действие, рождающее в душе «*affectum credendi obediendique*»¹³ – расположение верить и повиноваться.

Пример сотника Корнилия, взятый из книги Деяний апостольских противники Августина использовали для доказательства, что добрые дела, такие как милостыня и молитва, могут предшествовать благодати и заслужить ее. Проспер переворачивает аргумент противников, утверждая, что вся так называемая «приготовленность» Корнилия была дарована Богом. Поэтому Петр получил откровение проповедовать римскому сотнику именно для того, чтобы этим явить, что Бог Сам действует в язычниках до их крещения¹⁴. Отсюда следует, что добрые дела Корнилия – вовсе не его заслуга, а плод предваряющей благодати.

Благодать и свободная воля

Один из главных аргументов оппонентов Августина заключался в том, что учение о благодати упраздняет свободную волю. Проспер отвечает на этот упрек, утверждая, что благодать не уничтожает свободу, но освобождает ее: «*non adempto libero arbitrio, sed liberato*» [не отнятием свободной воли, но её освобождением]¹⁵. Свободная воля сама по себе, после грехопадения, способна только ко злу, т.е. она «мертва для праведности»¹⁶. Благодать же воскрешает ее, дарует ей новое направление – желать блага и действовать согласно ему. При этом даже возрожденная воля не самодостаточна. Для пребывания в добре ей нужна постоянная помощь благодати – и «дар постоянства» в благочестии. Это учение о *liberum arbitrium liberatum* [свободная воля освобожденная] станет догматически закрепленным на Оранжевом соборе в 529 году, который во многом опирался на труды не только Августина, но и Проспера.

В главе VIII Проспер, опираясь на апостола Павла, подчеркивает неразрывную связь веры и любви. Вера, спасающая во Христе, есть «*fides quae per dilectionem operatur*» [вера, действующая через любовь]¹⁷. Любовь же не есть человеческое достижение, но дар, изливающийся в сердца Духом Святым (Рим. 5:5). Тем самым он отвергает представление, будто вера может быть просто интеллектуальным согласием, отделенным от благодатной любви.

Учение о предопределении

В главах XII-XV своего письма аквитанец прямо защищает учение о предопределении. Среди важнейших библейских доказательств Проспер приводит библейский фрагмент из книги Деяний апостольских, где, по его мнению, однозначно сказано, что «уверовали все, которые были предоставлены

¹³ *Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio*. P. 81.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* P. 78.

¹⁶ *Ibid.* P. 83.

¹⁷ *Ibid.* P. 82.

к вечной жизни» (Деян.13:48). Для Проспера это не фатализм, а исповедание того, что спасение целиком зависит от милосердного избрания Божия.

Немаловажным полемическим аргументом становится крещение младенцев. Проспер заявляет, что среди младенцев, умирающих без крещения, нет никакой разницы по их личным заслугам. Тем не менее, одни спасаются (через крещение), другие же наследуют вечную погибель. Следовательно, различие определяется не свободой воли или делами, а только изволением Божиим, которое не может быть несправедливым. Проспер подчеркивает: «никто не погибает незаслуженно, никто не спасается заслуженно»¹⁸. Осуждение всех должно было явиться справедливым деянием Бога, так как в Адаме все сделались грешниками. В это случае незаслуженное спасение по избранию из общей греховной массы хотя бы некоторых, как полагает Проспер, свидетельствует о милости Творца.

Противники Августина утверждали, что его учение о предопределении и «греховной массе»¹⁹ (*massa peccati*) ведет к дуализму двух природ – доброй и злой. Проспер категорически отвергает эту идею, утверждая, что существует лишь одна природа, сотворенная Богом, и одна масса всего человечества, павшая в Адаме. Разделение на сосуды милосердия и сосуды гнева (Рим. 9:22-24) относится не к природе, а к суду и милосердию Божию. Августин никогда не учил о двух природах; напротив, он решительно выступал против манихейского дуализма.

Особое внимание Проспер уделяет толкованию библейского фрагмента из Послания апостола Павла к Тимофею, где автор провозглашает: «Бог хочет, чтобы все люди спаслись» (1Тим. 2:4). Противники, используя этот стих, пытались доказать, что благодать дается всем в равной мере, поэтому спасение зависит от добровольного согласия самого человека. Проспер же, следуя Августину, объясняет, что если бы Бог безусловно желал спасения каждого человека, то все бы непременно спаслись, ибо воля Божия всемогуща. Но Писание свидетельствует, что в определенные времена Бог «попустил всем народам ходить своими путями» (Деян. 14:16) и даже апостолам запрещал проповедовать в некоторых местах (Деян. 16:6-7). Следовательно, выражение «все люди» обозначает не каждого индивидуума, а людей из всех народов, избранных по предвидению. Проспер сохраняет эсхатологическую перспективу: все народы услышат Евангелие, но из них спасутся только те, кто предоставлен к вечной жизни²⁰.

Заключение

Как можно увидеть, письмо Проспера к Руфину имеет тройную цель.

Во-первых, апологетическая – защитить честь и ортодоксальность взглядов Августина, опровергнуть упреки, которые, по мнению аквитанца, незаслуженно звучали в адрес блаженного учителя.

¹⁸ *Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. P. 83.*

¹⁹ *Augustinus. De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus // Patrologia Latina, vol. 40 / Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1863. P. 71*

²⁰ *Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. P. 86.*

Во-вторых, догматическая – изложить учение о благодати как внутреннем действенном даре, предворяющем любые благие помышления и действия. Без благодати нет ни начала веры, ни преуспевания, ни постоянства.

В-третьих, пастырская – укрепить Руфина в истине и призвать его изучать сочинения Августина, чтобы обрести «полное и спасительное понимание евангельского и апостольского учения»²¹.

Письмо занимает важное место в истории догматов, так как оно предвосхищает каноны Оранжевого собора (529 г.), в которых будет изложено осуждение пелагианства и так называемого «полупелагианства». Отцы собора примут августиновское учение о предворяющей благодати, хотя и смягчат крайности в вопросе о предопределении²².

«*Epistola ad Rufinum*» является одним из первых систематических изложений августинизма в эпистолярной форме, адресованных галльской аудитории. В нем наглядно показано, как в середине V века формулировались основные аргументы в защиту благодати и предопределения против пелагиан и тех, кого считали их «умеренными» последователями.

Проспер Аквитанский предстает в этом письме не просто как компилятор идей Августина, но как самостоятельный богослов, способный четко структурировать сложную полемику и находить убедительные аргументы. Его главное достижение проявилось в умении убедительно излагать сотериологическую позицию Августина, согласно которой благодать, будучи незаслуженным даром, не упраздняет свободу, а восстанавливает ее, поэтому тайна избрания не противоречит справедливости Божией, поскольку все люди достойны осуждения, а спасаются лишь те, кому даровано незаслуженное милосердие.

Письмо остается важным свидетельством о борьбе за чистоту учения о благодати в V веке и источником для понимания того, как библейская экзегеза и логическая аргументация переплетались в полемических дискуссиях патристического периода.

Литература и источники

1. *Augustinus. De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* // *Patrologia Latina*, vol. 40 / Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1863. pp. 11–100.
2. *Augustinus. De Praedestinatione Sanctorum* // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) Vol. 105. Ed. by Volker Henning Drecoll and Christoph Scheerer. Salzburg, 2019. P. 179–218.
3. *Casiday A. M. C. Tradition and Theology in St John Cassian*. Oxford; N.Y., Oxford University Press, 2007 (Oxford Early Christian Studies). XIV + 303 p.
4. *Concilium Arausicanum II. De Gratia et libero arbitrio* // *Patrologia Latina*, vol. 45 / Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 1785–1790.

²¹ *Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio*. P. 90.

²² *Concilium Arausicanum II. De Gratia et libero arbitrio* // *Patrologia Latina*, vol. 45 / Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 1785–1790.

5. *Delmulle J.* Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien: le Contra Collatorem, l'appel à Rome du parti augustinien dans la querelle postpélagienne. Barcelona; Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2018 (Textes et Études du Moyen Âge, 91). XLIV, 381 pp.
6. *Ioannes Cassianus.* Collationes // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) Vol. 13. Ed. by Michael Petschenig. Wien: 2004. P. 3–711.
7. *Pelagius,* Epistola ad Demetriadem // Patrologia Latina vol. 33, Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1845. pp. 1099–1120.
8. *Prosperus Aquitanus.* Contra Collatorem, // Patrologia Latina, vol. 51, Ed. By J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 213–277.
9. *Prosperus Aquitanus.* Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio // Patrologia Latina, vol. 51, Ed. By J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 77–90.
10. *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon, Georgia, 1998.

The Doctrine of Grace and the Refutation of Pelagianism in the “Epistola ad Rufinum” of Prosper of Aquitaine

Author: *Antonian Arthur Romanovich, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.*

Abstract. This article offers an analysis of the anthropological and soteriological ideas of Prosper of Aquitaine based on his short text, the «Epistola ad Rufinum» (Letter to Rufinus). The study demonstrates that the letter, despite its brevity, constitutes a remarkably dense theological treatise in which Prosper emerges as a skilful polemicist and apologist for the predestinarian theology of St. Augustine. Special attention is paid to Prosper's critique of the ‘Massilians’ (the Gallic monks), whose teaching on the synergy of will and grace was later stigmatised with the pejorative label ‘Semi-Pelagianism’. The key arguments of Prosper's theological position are analysed: grace as an efficacious inward gift that precedes any good human decision; the doctrine of liberum arbitrium liberatum (‘liberated free will’); and the defence of predestination through a distinctive interpretation of Scriptural passages.

The article concludes that the Epistola ad Rufinum anticipates the dogmatic rulings of the Council of Orange (529) and constitutes an important testimony to the struggle over the doctrine of grace in the fifth century. Prosper himself appears as a systematiser and populariser of Augustinianism, whose rhetoric long determined the negative perception of Gallic anthropology in Western theology.

Keywords: Prosper of Aquitaine, Aurelius Augustine, Semi-Pelagianism, Massilians, grace, free will, predestination, patrology, Epistola ad Rufinum, John Cassian.

References

- *Augustinus.* De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus // Patrologia Latina, vol. 40 / Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1863. pp. 11-100.
- *Augustinus.* De Praedestinatione Sanctorum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) Vol. 105. Ed. by Volker Henning Drecoll and Christoph Scheerer. Salzburg, 2019. P. 179-218.

- Casiday A. M. C. Tradition and Theology in St John Cassian. Oxford; N.Y., Oxford University Press, 2007 (Oxford Early Christian Studies). XIV + 303 p.
- Concilium Arausicanum II. De Gratia et libero arbitrio // Patrologia Latina, vol. 45 / Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 1785-1790.
- Delmulle J. Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien: le Contra Collatorem, l'appel à Rome du parti augustinien dans la querelle postpélagienne. Barcelona; Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2018 (Textes et Études du Moyen Âge, 91). XLIV, 381 pp.
- Ioannes Cassianus. Collationes // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) Vol. 13. Ed. by Michael Petschenig. Wien: 2004. pp. 3-711.
- Pelagius, Epistola ad Demetriadem // Patrologia Latina vol. 33, Ed. by J.-P. Migne, Paris, 1845. pp. 1099-1120.
- Prosperus Aquitanus. Contra Collatorem, // Patrologia Latina, vol. 51, Ed. By J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 213-277.
- Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio // Patrologia Latina, vol. 51, Ed. By J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 77-90.
- Weaver R. H. Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon, Georgia, 1998.

Приложение

Проспер Аквитанский

Письмо Руфину²³

Господину и возлюбленнейшему брату во Христе, почтенному Руфину,
Проспер, с пожеланиями вечного спасения.

Пролог. Через нашего общего друга я принял знаки твоей искренней заботы обо мне и с радостью вновь удостоверился в твоём благорасположении. И чтобы какие злые слухи, поскольку они не могут пройти мимо ушей твоих, не возбудили в тебе страха и тревоги, я позаботился о том, чтобы избавить тебя от всякого беспокойства, насколько позволяет это сделать письмо. Так как ты не смог узнать всех тех рассказов, которые тщетно распространяют злонамеренные противники, я постарался представить все в истинном свете. Но для начала мне необходимо предложить твоей святости ознакомиться с самой сутью вопроса, от которого рождаются все эти слухи, чтобы лживость всех этих противников стала более очевидной, и тогда ты увидишь свет, который они стараются покрыть тьмой.

I. Пелагианская ересь, догматы которой были устремлены к тому, чтобы разрушить правую (кафолическую) веру и своим ядом отравить внутреннее устройство Церкви, т.е. погубить живые члены Тела Христова, не нуждается в особом представлении. Но есть среди всех этих еретических догматов богохульство, которое представляется самым вредоносным и

²³ Перевод выполнен по изданию: Prosperus Aquitanus. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio // Patrologia Latina, vol. 51, Ed. By J.-P. Migne, Paris, 1865. pp. 77-90. Ранее перевод этого письма был опубликован в Приложении к монографии: Антонян, А. Р. Учение блаженного Августина об избирательном спасении в контексте богословских споров о свободе воли V-VI вв. / А. Р. Антонян; Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2025. С. 90-106.

неискоренимым порождением названной ереси – это утверждение, согласно которому Божественная благодать ниспосылается по заслугам человека.

Поначалу последователи этой ереси пытались утверждать, что природа человека пребывает в полном здравии, и поэтому люди могут достичь Царствия Божия благодаря усилиям своей свободной воли. Человек, по их мнению, обладает естественным разумением, т.е. рассудком, благодаря которому он способен легко избирать добро и удаляться от зла. Так как воля человека свободна и от того и от другого, то люди, порой, являются злыми не потому, что им не хватает умения делать добро, но потому что не хватает желания. Эти еретики, как я уже сказал, настаивают на том, что вся праведность человека берет свое начало в его собственных природных способностях. Здравое же учение отвергает это утверждение. Однако, несмотря на то, что эта идея была осуждена правоверными [католиками], хитрым еретикам удалось укрывать его под многоразличными масками, сохраняя при этом сокровенную [пагубную] суть. Хотя прилюдно они и утверждали, что Божественная благодать необходима человеку для того чтобы начать добродетельную жизнь, возрастать в добре и совершенствоваться в нем.

II. Но в этом исповедании, посредством которого сосуды гнева пытались проникнуть в учение, сама Божественная благодать открыла сосудам милосердия их хитрость²⁴. Ибо ясно и вернейшим образом было замечено, эти еретики исповедуют то, что благодать выступает в роли лишь наставницы для свободной воли, способной внешним образом к разумению человека через увещание, закон, учение, через созерцание тварных вещей, а также посредством чудес и угроз. Поэтому каждый, руководствуясь своей волей, если ищет, то сможет найти, если просит, то получит, если стучит, то обязательно войдет²⁵. По их мнению, призывающая благодать лишь напоминает нам о наших способностях и проявляется она не в чем ином, как в законе, в пророчествах и в учительстве. Благодать проявляет заботу обо всех людях во всем мире, предлагая всем желающим уверовать. А те, кто уверуют, смогут получить заслуженное оправдание согласно своей вере и доброй воле. Отсюда следует, что благодать Божия подается по заслугам человека. Таким образом, благодать уже не является благодатью, если она ниспосылается за благие дела, но не является создательницей благих дел; в этом случае напрасно она и называется благодатью.

III. Все эти ухищрения, с помощью которых сыны тьмы хотели облечься в подобие сынов света, были избличены суждениями восточных епископов, а также властью апостольского престола и бдительностью африканских соборов. Также блаженнейший Августин, несомненно, на сегодняшний день главный из священнослужителей Господних, в своих многочисленных произведениях

²⁴ Образ взят из послания апостола Павла к Римской церкви, где автор именует «сосудами гнева» тех людей, которым уготована вечная погибель; «сосудами милосердия» же апостол называет тех, кого Бог предназначил к вечному спасению (см. Рим. 9:21-23).

²⁵ См. Евангелие от Луки: «И Я скажу вам: просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам, ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Лк. 11: 9,10).

красноречиво опроверг их. Благодаря многим Божьим дарам, которыми Дух Истины обильно его обогатил, более всего преуспел он в познании мудрости, истекающей от Божественного милосердия. Дарована была ему эта мудрость не для чего иного, как для того, чтобы он не только эту быющую в конвульсиях, но еще живую ересь изобличил, но и многие прежде существовавшие ереси победил непобедимым мечем слова. Восстав против этого человека, увенчанного славой и сияющего столькими наградами, которые ему дарованы за просвещение Церкви и прославление Христа, некоторые из наших, (о которых мы сильно сожалеем), тайно наговаривают на него. Однако же нам известны их тайные суждения, в которых Августин, якобы прикрываясь благодатью, в действительности проповедует фатальную необходимость. К тому же, они утверждают, будто Августин учит, что человечество состоит из некой смеси двух враждующих между собой природ²⁶. И этим самым утверждением еретики пытаются приписать благочестивейшему мужу нечестивые измышления язычников и манихеев.

Если их утверждения верны, то почему они настолько небрежны (чтобы не сказать настолько нечестивы), что не устраняют из Церкви этой внезапно возникшей пагубы, не сопротивляются столь безумным проповедям и не пытаются хотя бы какими-нибудь трактатами опровергнуть того, от кого исходит такое учение? Они бы прославились и оказали бы великую услугу роду человеческому, если бы вызволили Августина из этого заблуждения. Может быть эти скромные люди и новоявленные цензоры лишь из почтения и милосердия решили пощадить старика, учитывая его прежние великие заслуги, будучи при этом уверены, что его книги никому неизвестны? Нет же, они прекрасно знают, что не только Римская и Африканская Церковь, но и во всех частях света дети обетования [т.е. призванные к спасению] приняли вероучение этого человека и его понимание благодати. В тех самых местах, где на Августина воздвигаются обвинения, по милости Божией имеется огромное количество людей, которые усвоили его благие рассуждения для возрастания в евангельском и апостольском учении; так что посредством этого учения всё новые члены Тела Христова ежедневно присоединяются к Церкви, поскольку Сам Бог призывает их. Итак, если критика в наш адрес справедлива, то почему обвинители не решаются критиковать нас явно? По какой причине мы не удостоены открытого обвинения, ведь они действительно уязвляют нас скрытой клеветой?

IV. Но неужели кто-то не знает, по какой причине эти люди перешептываются наедине, а прилюдно воздерживаются от суждений? Желая хвалиться своей праведностью, а не благодатью Божией, они именно поэтому злобно сетуют на нас, что мы выступаем против тех их постулатов, которые они принимают в своих многочисленных беседах [multas collationes]²⁷,

²⁶ Иными словами, по мнению пелагиан, Августин проповедует дуализм.

²⁷ Примечательно то, что Проспер использует именно то самое слово «Collationes» (Собеседования), которое Иоанн Кассиан впоследствии вынесет на заглавие своего знаменитого трактата. Вероятно, на тот момент аквитанцу уже были известны основные положения кассиановых суждений.

противясь при этом человеку высочайшего авторитета²⁸. Эти еретики прекрасно понимают, что если бы они поставили вопрос на всеобщее обсуждение, на собрании ли священнослужителей, или же в собрании каких-либо других людей, то им преградили бы путь сотни томов блаженнейшего Августина, открывающие сердцам слушающих непоколебимую истину христианской веры, истекающую из источников Божественного красноречия, наполняющую умы всех внимающих ей. И тогда кто из благочестивых и верных людей, распознав и твердо усвоив подлинную причину своего спасения, захотел бы принять это горькое лжеучение еретиков, покрытое завесой тщеславия? Я, подлинно надеясь на богатство Божественного милосердия, верю, что те, кому позволено было по собственной их воле обмануться и сойти с пути смирения, не будут все же обмануты своим плотским рассудком до конца. Но Бог, до времени попуская все эти заблуждения, в конечном итоге, ради большего прославления дела Его благодати, покорит благодатью сердца тех, кто сейчас противится ей; ведь это опасное заблуждение возникло не по какой-нибудь иной причине, но из-за стремления к достижению добродетели и чистоты нравов. Конечно же, без добродетели нельзя обойтись. Однако эти люди неверно понимают ее происхождение, предполагая, что она является природной способностью человека. Или же, допуская, что добродетель истекает от благодати, тем не менее, они утверждают, что сама благодать была дана либо по причине предшествующей заслуги, либо по причине доброго расположения воли.

V. Свою позицию наши противники действительно выстраивают в опоре на свидетельства Священного Писания; однако же, толкуют они его неразумно. Ибо защита всякого утверждения требует приведения в пример таких текстов, которые не могут быть истолкованы как-то иначе. К тому же они должны согласовываться с теми тезисами, ради которых и приводятся в качестве аргумента. К примеру, по их мнению, следующие слова могут быть обращены именно к тем людям, которые способны пользоваться своей свободной волей: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, потому что Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо и бремя Мое легко» (Мф. 11:28-30). Они желают отнести эти слова ко всем людям, подвижающимся среди сомнений этой жизни и обремененным грехами. Согласно их предположениям, те, кто пожелает подражать кротости и смирению Спасителя и подчиниться игу Его заповедей, смогут обрести покой для своей души в надежде на вечную жизнь. Те же, кто не пожелают этого делать, будут лишены спасения по своей собственной вине, ведь если бы они захотели достичь этого, то, несомненно, смогли бы. В противном случае достаточно было бы предостеречь человека, и при этом не было бы никакой необходимости создавать в нем новую волю, как написано: «Воля уготовляется

²⁸ Здесь, как и ранее, имеется в виду Августин.

Господом (Прит. 8:35)²⁹; и как говорит Апостол: «Ибо Бог производит в вас и желание, и исполнение, по доброй воле» (Флп. 2:13). Но по какой же доброй воле здесь имеется ввиду, если не по той, которую Бог Сам произвел в людях, давая им возможность желать и делать то, что Он ниспослал им в качестве пожелания?

VI. Они приводят в пример историю сотника Корнилия, которая по их мнению, служит прекрасной иллюстрацией того, какими возможностями обладает свободная воля. Ибо прежде чем получить благодать, этот человек, боясь Бога и молясь Ему, прилагал искреннее усердие к тому, чтобы подавать милостыню, поститься и молиться (Деян. 10:2). Именно за это, прославленный Божественным свидетельством, он получил дар возрождения [т.е. крещения]. Однако же, эти люди не понимают, что вся эта подготовка Корнилия к принятию крещения была осуществлена Божией благодатью. Ибо когда святому Петру было дано видение о различных животных, (символически указывающее на возможность крещения не только Корнилия, но и вообще всех язычников), и он отказался по иудейскому обычаю вкушать нечистую и непотребную пищу, то тут же был вразумлен голосом, трижды сказавшим ему: «Что Бог очистил, того ты не называй нечистым» (Деян. 10:15). Этим совершенно ясно показано, что начало очищению Корнилия положила Божественная благодать и тем самым именно она явилась началом всех его добрых дел. Поэтому апостол нисколько не колеблется преподать таинство [крещения] тому, кому Сам Господь уже ниспослал этот дар. Начало этого нового и еще не вполне явленного призвания [язычников] могло бы пошатнуться, если бы исследуя указания на их предшествующее [крещению] благое произволение, не было видно, что в них уже действует Сам Бог: «Ибо не во всех есть вера» (2Фес. 3:2); «и не все верят Евангелию» (Рим. 10:16)³⁰. Но верующие водимы Духом Божиим. А те, которые не веруют, отверщаются [от веры] по своей свободной воле. Поэтому наше обращение к Богу происходит не от нас самих, но от Бога. Как говорит апостол: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар, не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8,9).

VII. Итак, пусть все поколения, унаследовавшие через осуждение праотца человеческую немощь, признают свое подлинное состояние. Когда мертвые оживают, слепым возвращается зрение, когда нечестивые оправдываются, пусть исповедуют они, что именно Иисус Христос является их жизнью, светом, и праведностью; и пусть хвалящийся хвалится Господом (1Кор. 1:31), а не самим собою. Ибо тот, кто был лукав, и слеп, и мертв, даром получил от своего Избавителя праведность, свет и жизнь. Тот, кто поступал изначально неправедно, получил возможность возрасти в праведности; тот, кто не шел к Богу, получил утверждение для совершения пути; тот, кто не любил Бога,

²⁹ Здесь цитата приводится по Септуагинте (LXX). В Синодальном переводе Библии этой фразы нет. В русском переводе: «благодать от Господа» (Прит. 8:35).

³⁰ В русском переводе: «Не все послушались благовествования» (Рим.10:16).

получил воспламенение любви; тот, кто пребывал в неверии, и, следовательно, был нечестив, принял Духа веры и стал праведником: «Праведный верою жив будет» (Рим. 1:17); и: «Без веры никто не может угодить Богу» (Евр. 11: 6); а также: «Все, что не по вере, грех» (Рим. 14: 23). Все это сказано для того, чтобы человек мог понять, что праведность неверующих, не есть подлинная праведность, так как природа без благодати пребывает в нечистоте.

VIII. Ибо, утратив свою природную невинность, человек, изгнанный и потерянный, сбившийся с пути, впал в еще большие заблуждения. Но он был найден, возвращен и наставлен на путь, который есть истина и жизнь (Ин. 14:6). И он воспламенился любовью к Богу, Который прежде возлюбил того, кто не любил Его. Как говорит блаженный апостол Иоанн: «Не мы возлюбили Бога, но Он [прежде] возлюбил нас» (1Ин. 4:10); и еще: «Итак, будем любить Бога, потому что Бог прежде возлюбил нас» (1Ин. 4:19); и там же сказано: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1Ин. 4:7,8). С этим утверждением соглашается и блаженный Павел, говоря: «Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:6). Откуда же могла появиться эта вера, соединенная с любовью, если не от Того, Кто даровал ее. Именно на это сам [апостол] и указывает, говоря: «Ибо вам ради Христа дано не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Флп. 1:29). Конечно же, этого нельзя было бы достичь без огромной любви. И еще: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5:5). О чем свидетельствует апостол, говоря, что без любви ни вера, ни знание, ни добродетель, ни учение и никакой труд не принесут пользы (1Кор. 13)? Это означает только одно: если мы обнаружим в человеке множество похвальных и замечательнейших качеств, но не увидим стержнем (сердцевиною) всего этого любовь, то в таком случае все эти качества создают лишь видимость благочестия, по сути же своей они не являются таковыми.

IX. Итак, никто этого великого и неизреченного блага³¹ не оказался достойным, но лишь тот, кто избран Богом, тот становится достойным. Как говорит апостол: «[мы спасены] благодаря Отцу, удостоившему нас участия в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего» (Кол.1:3). То же самое говорит он и Тимофею: «Содействуй [распространению] Евангелия силою Бога, освободившего нас и призвавшего званием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен» (2Тим.1:8,9)³². К Титу: «Мы были некогда бессмысленны и неверны, заблуждались, служили различным похотям и удовольствиям, поступали по злобе и зависти, были ненавистниками, ненавидели друг друга; но когда

³¹ Имеется в виду дар Божественной любви.

³² В русском переводе: «...страдай с благовестием Христовым силою Бога, спасшего нас и призвавшего званием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен» (2Тим.1:8,9).

явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, но по Своей милости» (Тит. 3:3-5)³³. Итак, благодать Божия оправдывает не тех, кто становится лучше благодаря своим добрым делам; именно она то и делает из плохих [людей] хороших. Впоследствии, когда они преуспеют, она [благодать] сделает их наилучшими, при этом, не отняв свободной воли, но освобождая ее; ибо в то время, когда она [воля] пребывала без Бога, она была мертва для праведности и жила во грехе. Но когда милостью Христовой она освятилась, то была вырвана из царства дьявола и соделалась царством Божиим. Однако же, чтобы иметь возможность даже просто пребывать в этом [благом состоянии], собственных способностей недостаточно, если [воле] не дано будет стойкости из того же самого Источника, из которого она и получила изначально свое усердие.

Х. Ибо даже пламенная вера самого святого апостола Петра не выдержала бы искушений, если бы Господь не помолился за него. Об этом ясно говорит евангелист: «И сказал Иисус Петру: Симон, Симон! вот, сатана хотел сеять вас, как пшеницу; но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих» (Лк. 22: 31,32); и далее: «Молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Лк. 22: 40). И чтобы еще раз подчеркнуть, что свободная воля ни к чему не способна без благодати, сказано было ему [Петру]: «утверди братьев твоих», а также: «молитесь, чтобы не впасть в искушение». И тот, который ответил [Христу]: «Господи! Я готов идти с Тобою и в темницу, и на смерть» (Лк. 22: 33), предсказано было ему, что прежде, чем пропоет петух, он трижды отречется от Господа (Лк. 22: 34). О чем же здесь говорится, как не о том, что он потерпит неудачу в вере? Несомненно, Господь молился за него, чтобы вера его не оскудела; и Он, несомненно, молился не напрасно, Его действие было единым с действием Того, Кому Он молился. Но чтобы никому не показалось, что тот, кто много обещал о себе, действует по свободной воле, ему было позволено подвергнуться опасности. После того как он пал, его восстанавливает Тот, без Кого никто не может устоять.

XI. Однако же, некоторые отвращаются от этого исповедания Божией благодати, остерегаясь принять ее в том виде, в каком она возведена Божественным Писанием и проявлена в делах, полагая, что в этом случае им придется с необходимостью исповедать, что из всех людей, рожденных за многие века, у Бога есть определенное число предопределенных в вечной жизни, т.е. избранных согласно Его замыслу. Но в действительности отрицать это также нечестиво, как и пренебрегать самой благодатью. Для всех имеющих глаза становится очевидным тот факт, что на протяжении многих столетий бесчисленные тысячи людей, оставленные в своих заблуждениях и нечестии, так и не получили никакого знания об истинном Боге. Павел и Варнава в книге Деяний Апостолов об этом ясно говорят жителям Ликаонии: «Мужи братия!

³³ В русском переводе: «Ибо и мы были некогда несмысленны, непокорны, заблуждающие, были рабы похотей и различных удовольствий, жили в злобе и зависти, были гнусны, ненавидели друг друга. Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3:3-5).

что вы это делаете? И мы, смертные люди, подобные вам, возвещаем вам, чтобы вы обратились от этих суетных вещей к живому Богу, сотворившему небо и землю, море и все, что в них; Который в прошедшие времена позволял всем народам ходить своими путями хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, благоотворя им, даруя дождь с неба и времена плодотворные, исполняя пищу и веселием сердца ваши» (Деян. 14: 15-17) . Итак, если бы природного разума или пользования Божиими благами было достаточно для обретения вечной жизни, то тогда и нас могли бы спасти разумное созерцание, благоприятный климат, изобилие плодов, пригодных в пищу; так как пользуясь этими благами природы лучше, нежели они, мы бы поклонялись нашему Создателю, вознося благодарение за Его ежедневные дары.

ХII. Но те благочестивые люди, которые искуплены кровью Христа, далеки от этого глупого и пагубного убеждения. Без единого посредника между Богом и людьми – человека Иисуса Христа, человеческая природа не может сделаться свободной (1Тим. 2:5); без Него никто не спасается (Деян. 4:12). Так как Он нас сотворил, а не мы сами себя (Пс. 99:3), таким образом, и восстанавливает именно Он нас, а не мы сами себя. И чтобы человеку не казалось, что он способен своими делами праведности возместить цену собственного оправдания, даже после восстановления, Бог показывает нам, как богатства Его благодати изливаются в самом начале жизни на некоторых младенцев; которые ни до ни после этого не показали еще какой-либо добродетели, не проявили еще послушания или рассудительности. Ибо я говорю о тех, которые получили крещение сразу же после рождения и, будучи взяты из этой жизни, наследуют вечное блаженство. Тем не менее, мы знаем, что есть бесчисленное множество младенцев той же природы и такого же состояния, которые умирают не приняв крещения, и о которых мы несколько не сомневаемся, что они не имеют никакой части в граде Божьем.

ХIII. Ну и где же все те, кто возражает нам, приводя в пример Писание: «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1Тим. 2:4)», думая при этом, что эти слова опровергают наше мнение? Неужели все те, кто от начала веков и до настоящего времени погибли так и не познав Бога, не относятся к их числу? И если, как ошибочно утверждают, злые поступки препятствуют спастись людям взрослым, которые совершали их именно по своей свободной воле, полагая при этом, что благодать спасает добрых, а не злых, то тогда какое может быть различие заслуг у спасенных и не спасенных детей? Что привело первых в Царствие Божие, и что удержало от него всех остальных? В действительности, если мы рассмотрим их заслуги, то увидим, что никто из них не заслуживает спасения, но все они подлежат осуждению, так как все оказываются падшими из-за греха Адама. И если Бог по Своей милосердной благодати не принял бы к Себе некоторых, то над всеми бы довлело непреложное Божественное осуждение. Но какова же причина или основание для этого распределения [на избранных и отвергнутых], познать

человеку невозможно, однако же это незнание не наносит ущерба нашей вере. Нам необходимо лишь признать, что никто не погибает незаслуженно, также никто не спасается своими заслугами. Но Бог по Своей всемогущей благодати спасает и наделяет познанием истины всех тех, кого Он Сам решил спасти. Ибо, если Он Сам не призывает, не научит и не спасет, то никто не придет к Нему, никто не будет наставлен, в итоге никто не спасется. Поэтому, хотя учителям и заповедано проповедовать всем людям без различия и сеять семя Слова повсюду; однако же, «насаждающий же и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий» (1 Кор. 3:7).

XIV. Поэтому, когда апостолы начали возвещать Евангелие язычникам, Писание упоминает об определенной части слушавших его, говоря: «Язычники, слыша, радовались и прославляли слово Господне, и уверовали все, которые были предуготованы к вечной жизни» (Деяния 13:48). И в другом месте говорится, когда многие женщины слушали учение Павла: «И одна женщина из города Фиатир, именем Лидия, торговавшая багрянницею, чтущая Бога, слушала; и Господь отверз сердце ее внимать тому, что говорил Павел» (Деяния 16:14). И опять же, в то самое время, когда проповедь Евангелия распространялась по всем народам, апостолам [Павлу и Тимофею] запрещает идти в определенные места Тот, Кто желает, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1Тим.2:4). Конечно же, многие из-за этой задержки не услышали Евангелия, и поэтому умерли без познания истины, без освящения и крещения. Итак, пусть Писание само скажет нам, что произошло: «И когда они прошли Фригию и страну Галатию, Дух Святой запретил им проповедовать слово в Азии. Придя же в Мисию, они попытались пойти в Вифинию, но Дух Иисусов не допустил их» (Деян. 16:6,7). Чему же мы тогда удивляемся, если в самом начале проповеди Евангелия апостолы могли идти только туда, куда желал вести их Дух Божий; и это в то самое время, когда большинство народов только что начали становиться участниками христианской благодати, а некоторые еще даже и не прикоснулись к благоуханию этого блага?

XV. Должны ли мы в этом случае сказать, что человеческая воля воспротивилась воле Божией, так как поведение этих людей настолько свирепо и непоколебимо, что они не слышат Евангелия по причине того, что их нечестивые сердца закрыты для проповеди? Но кто же меняет сердца людей, как не Тот, Кто устроил сердце каждого из них (Пс. 32:15)? Кто смягчает суровость этой строгости любовью к послушанию, как не Тот, Кто может из камней воздвигнуть детей Аврааму (Мф. 3:9)? И кто дает проповедующим бесстрашие и неизменную твердость, как не Тот, Кто сказал Павлу: «не бойся, но говори и не умолкай; для того Я с тобою, и никто не сделает тебе зла, потому что у Меня много людей в этом городе» (Деян. 18:9,10)? Я думаю, что никто не осмелится сказать, что какой-либо народ мира, какая-либо область земли будет оставлена, и поэтому у них не будут возведены храмы, когда Сам Бог сказал Сыну Своему: «Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе» (Пс. 2:8). И еще сказано: «Вспомнят и

обратятся к Господу все концы земли, и поклонятся пред Ним все племена язычников» (Пс. 21:28). Также Сам Господь говорит: «Проповедано будет Евангелие сие по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец» (Мф. 24:14). Итак, какие народы еще не слышали, те услышат Евангелие, и все, которые предуготованы к вечной жизни, уверуют (Деян. 13:48). Ибо никто не войдет в сообщество наследников Христа, кроме избранных прежде создания мира, предопределенных и предузнанных по определению Совершающего все по изволению воли Своей (Еф. 1:11).

XVI. Итак, будем исповедовать дела Господа и прославлять Его милости, и не будем с недоверием относиться к тому, чего мы не знаем, а именно: какие и сколько есть сосудов избранны. Потому что еще в прежние века, когда о людях одного народа говорили: «Познан Бог в Иудее, в Израиле велико имя Его» (Пс. 75:2), будущее избрание народов было сокрыто. Только позднее стало известно то, что не было открыто [народам] прежде. Именно об этом говорит апостол: «Что не было известно прежним поколениям сынов человеческих, то ныне открыто святым Апостолам Его и пророкам в Духе: чтобы и язычникам стать сонаследниками и частью одного тела и причастниками обетования во Христе Иисусе» (Еф. 3:5,6). А в Деяниях Апостолов сказано: «И верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, потому что благодать Святого Духа излилась и на язычников» (Деян. 10:45). Ибо если Господь скрывал и откладывал этот план Своего призвания до времени определенного Им, и открыл его именно тогда, когда счел это необходимым, и святые Его не претерпели никакого вреда от этого неведения, то почему мы считаем пагубным для нашей надежды неведение того определенного числа избранных людей – сосудов милосердия, которым уготована слава? Несомненно, что все добрые люди войдут в Царство Небесное, так как это даровано им по благодати Божией. Однако же, никто из злых людей не войдет туда, так как они заслужили это [отвержение] своими собственными грехами.

XVII. Бессмысленными и глупыми являются утверждения наших противников, говорящих, что из-за благодати Божией не остается места для свободной воли. Совершенно очевидно, что у младенцев, принимающих крещение нет никакого [сознательного] действия или волевого желания. Хотя очень многие из тех, кто обладает свободной волей, отвращаются от истинного Бога и живут нечестивой жизнью, тем не менее, они при последнем издыхании освобождаются [от греха] через освящающее их крещение. Однако если мы рассмотрим благочестивым оком ту часть детей Божиих, которые сохранены для благочестивой жизни, то неужели мы найдем их свободную волю уничтоженной, а не возрожденной? Вполне естественно, что когда свободной воле было попущено быть предоставленной самой себе, она стремилась лишь к собственной гибели. Ибо ослепила саму себя, и не могла уже самостоятельно прозреть. Теперь же она, устремленная [к спасению], не остается падшей. Ей дано желать иначе, думать иначе, действовать иначе, и полагать сохранность своего здравия не в себе самой, но во Враче. Все это из-за того, что в

настоящее время она [свободная воля] еще не пребывает в таком совершенном здравии, благодаря которому могла бы быть невосприимчивой к тому, что ей когда-то уже приносило вред. Поэтому человек, который был злым по своей свободной воле, стал добрым опять же по своей свободной воле. Злым он являлся сам по себе, добрым же стал благодаря Богу. Кто же [по вашему мнению] преобразил человека, вернув ему изначальную праведность, т.е. даровав второй шанс. Бог не только простил ему вину, под которую человек подпал из-за своей злой воли и [греховных] деяний, но и даровал ему добрые намерения, т.е. желание и возможность делать добро и пребывать в нем. Как говорит апостол Иаков: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1:17). Автор ясно показывает, в чем различие между свободной волей, управляемой человеческим духом и свободной волей, управляемой Богом, говоря: «Но если в вашем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость, то не хвалитесь истиной и не лгите. Эта мудрость не есть та, которая нисходит свыше, но земная, животная, дьявольская. Ибо где зависть и раздор, там непостоянство и все худое. Но мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна, нелицемерна (Иак. 3:14-17). Итак, кто соблюдает эти [предписания] и стремится к указанным добродетелям, тот просвещается не своей собственной, но Божественной мудростью. Ибо «Господь дает мудрость, и от лица Его – знание и разумение» (Притч. 2:6). В этом и есть их истинная слава: хвалиться не собой, а Господом.

XVIII. Что же до тех неразумных упреков, которые направлены против великого человека [Августина], будто бы он проповедует фатализм, при этом разделяя все человечество на две массы и две природы, то они нисколько его не ранят. Все эти заблуждения своих же книгах он и опровергает. Не беспокоят эти заблуждения и нас, поскольку мы тоже их осуждаем вместе с их авторами. Пусть все эти клеветники поразмыслят, как у них получится смыть в себя позор, который постигнет их из-за их же собственных нелепостей, когда те, кому они внушают свои несуразности, приложат хоть немного усилия и ознакомятся с теми книгами, которые написал выдающийся служитель благодати. Пусть эти клеветники не тянут время зря, а лучше возьмут и растолкуют книги, написанные святым мужем [Августином], или хотя бы некоторые фрагменты из них, которые из-за некоторой неясности понимания, они объясняют как им угодно. Но ничего подобного они не слышали от нас, ничего подобного не читали [в наших книгах]. Мы знаем, что все устроено Божиим промыслом, а не каким-то фатумом, и что не из двух масс или двух природ, но из одного вещества, которое есть плоть первого человека, созданы все люди. Мы знаем, что эта природа пала по свободному произволению первого человека, в котором все согрешили (Рим. 5:12). Теперь она никак не свободна от долга вечной смерти, до того времени пока Христос Своей благодатью Сам не преобразит ее по образу Божию посредством второго

творения, и не сохранит свободную волю человека, действуя в ней, устремляя ее, помогая ей идти вперед до самого конца.

Эпилог. Теперь Твоя Святость видит (если неясность моей речи не препятствует этому), что некоторые напрасно осуждают на нас. Все эти глупые обвинения были придуманы с той целью, чтобы смутить и отвратить от нас умы тех, кого они желают убедить в обратном мнении. Поэтому поверь в силу милосердия Божьего. Это противостояние в нашей местности, да и в других частях света, прекратится. Проповедь величайшего человека [Августина] в сегодняшней Церкви может быть поддержана даже теми, кто в настоящее время ее отвергает. Ты же, мой возлюбленный и достопочтеннейший брат, если действительно желаешь быть сведущим в этих вопросах, как тебе и подобает желать, посвяти себя изучению трактатов Августина, чтобы, исповедуя благодать Божию, ты мог достичь наиболее полного и спасительного понимания евангельского и апостольского учения. Пусть благодать Божия и мир Господа нашего Иисуса Христа охраняют тебя во все времена и направляют по истинным путям в вечную жизнь.

Мифотворчество и семиотика повседневности: актуальность «Общества потребления» Бодрийяра для диагностики современного социума

**Автор: Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко), помощник ректора
Смоленской православной духовной семинарии по издательской работе**

Аннотация. Статья представляет собой систематический анализ ключевых положений работы Жана Бодрийяра «Общество потребления: его мифы и структуры» (1970) в контексте их эвристической ценности для диагностики современного социума. Автор рассматривает концептуальный переход Бодрийяра от марксистской критики политической экономики к семиотическому анализу потребления как тотальной системы знаков и символов. В центре внимания – трансформация материальных объектов в инструменты социальной дифференциации, критика мифологем изобилия, счастья и потребителя, а также механизмы «мобилизации» и «потлача» как диалектические основания современного консьюмеризма. Особое место уделяется сравнению бодрийяровской модели с традицией Франкфуртской школы, а также критическому переосмыслению его пессимистического тезиса о пассивности потребителя через обращение к эмпирическим исследованиям (Дж. Ритцер), демонстрирующим практики семантизации симулякров и формирования бренд-сообществ. Делается вывод, что, несмотря на тотальный характер критики Бодрийяра, его теоретический аппарат сохраняет актуальность для анализа цифрового капитализма, экологических кризисов и новых форм отчуждения, требуя при этом корректировки с учетом активной субъектности современных потребителей.

Ключевые слова: общество потребления, Жан Бодрийяр, семиотика, мифы потребления, знак, симулякр, социальная дифференциация, мобилизация, потлач, Франкфуртская школа, цифровой капитализм, отчуждение.

Современное общество потребления представляет собой сложную систему знаков и символов, где материальные объекты утрачивают свою утилитарную функцию, превращаясь в инструменты социальной дифференциации и статусного кодирования. В своей основополагающей работе "Общество потребления: его мифы и структуры" (1970) Жан Бодрийяр предлагает радикальную критику этой системы, раскрывая механизмы, с помощью которых капитализм не только производит товары, но и конструирует желания, потребности и саму субъективность индивида. Его анализ выходит за рамки традиционной марксистской критики, обращаясь к семиотическим, психоаналитическим и антропологическим аспектам потребления как культурного феномена.

В эпоху позднего капитализма потребление перестает быть простым актом удовлетворения материальных нужд – оно трансформируется в сложный язык, систему значений, через которую индивиды не только коммуницируют, но и

конструируют свою идентичность, занимая определенное место в социальной иерархии. Бодрийяр, один из наиболее влиятельных мыслителей XX века, подвергает эту систему всесторонней деконструкции, демонстрируя, как мифология изобилия, прогресса и индивидуального выбора служит прикрытием для глубинных механизмов отчуждения и социального контроля.

Центральной задачей настоящего параграфа является анализ ключевых тезисов Бодрийяра, раскрывающих природу общества потребления как особого символического порядка. В фокусе исследования находятся несколько фундаментальных аспектов. Во-первых, это процесс трансформации вещей в знаки, когда материальные объекты теряют свою практическую ценность, становясь прежде всего носителями статусных значений. Во-вторых, анализируется мифология потребления, создаваемая рекламой, модой и массмедиа, которая генерирует иллюзорные потребности. В-третьих, рассматривается консюмеризм как новая форма квазирелигиозного сознания, где происходит сакрализация товаров и ритуализация актов покупки. Наконец, особое внимание уделяется кризису социальных связей, когда подлинные межличностные отношения замещаются символическим обменом через вещи.

Бодрийяр не ограничивается простым описанием этих процессов - он вскрывает их идеологическую подоплеку, показывая, что общество потребления, провозглашая риторику свободы выбора, на деле предлагает лишь стандартизированные, предопределенные рыночной логикой модели идентичности. Примечательно, что его критика сохраняет свою актуальность и в условиях цифрового капитализма, где алгоритмы социальных сетей и платформ с беспрецедентной точностью продолжают работу по производству и управлению желаниями.

Данный параграф ставит перед собой двоякую задачу: не только систематически изложить основные идеи Бодрийяра, но и продемонстрировать их эвристическую ценность для понимания современных социокультурных трансформаций. В условиях, когда потребление становится глобальным языком коммуникации, его критический анализ представляется особенно важным для поиска альтернативных моделей социальности, не сводимых к узкой логике рыночного обмена и знаковой репрезентации.

В своем фундаментальном труде «La société de consommation: ses mythes et ses structures» (1970) Жан Бодрийяр предлагает радикальную критику потребительского общества как специфической социальной формации. Работа, впервые переведенная на русский язык Е.А. Самарской в 2006 году¹, представляет собой систематическое исследование феномена потребления в его современных проявлениях.

Второй монографический труд Жана Бодрийяра представляет собой систематическое развитие его теоретико-методологического подхода к исследованию трансформаций социальной реальности в условиях развитого

¹ См. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006.

потребительского капитализма. Данная работа занимает особое место в интеллектуальной эволюции автора, демонстрируя переход от преимущественно теоретического анализа объектного мира, представленного в ранних работах, к комплексному исследованию структур повседневности в их институциональных и символических измерениях.

Как отмечает в предисловии Ж.П. Майер, концептуальное значение работы позволяет рассматривать ее в одном ряду с классическими социологическими исследованиями, такими как «О разделении общественного труда» Э. Дюркгейма², «Теория праздного класса» Т. Веблена³ и «Одинокая толпа» Д. Рисмена⁴. При этом методологическая специфика бодрийеровского подхода заключается в синтезе марксистской критики политической экономии с семиотическим анализом культурных практик.

Теоретический фундамент исследования опирается на широкий круг концепций, включая работы Д. Бурстина⁵, Г. Дебора⁶, Дж.К. Гэлбрейта⁷, А. Лефевра⁸, Г. Маркузе⁹, М. Маклюэна¹⁰, Э. Морена¹¹, В. Паккарда¹². Такой междисциплинарный синтез позволил автору разработать оригинальную аналитическую модель исследования потребительских практик.

Структурно «Общество потребления» включала следующие разделы: анализ онтологического статуса товаров и объектов в потребительском обществе; теоретическую модель потребления как социального феномена; исследование роли массмедиа в формировании потребительских практик; анализ трансформации сексуальности и досуга; концептуализацию современных форм отчуждения.

Методологическая новизна исследования заключалась в переносе аналитического фокуса с производственных отношений (характерных для

² См. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм; пер. с фр. А. Б. Гофмана. — Москва: Наука, 1991. — 575 с.

³ См. Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен; пер. с англ. С. Г. Сорокиной. — Москва: Прогресс, 1984. — 367 с.

⁴ См. Рисмен, Д. Одинокая толпа: исследование меняющегося американского характера / Д. Рисмен, Н. Глейзер, Р. Денни; пер. с англ. В. В. Смирнова. — Москва: АСТ, 2022. — 480 с.

⁵ См. Бурстин, Д. Американцы: Демократический опыт / Д. Бурстин; пер. с англ. — Москва: Прогресс-Литера, 1993. — 832 с.; Бурстин, Д. Иллюзии: История миражей в Америке / Д. Бурстин; пер. с англ. — Москва: Колибри, 2021. — 704 с.

Морен, Э. Метод: Природа природы / Э. Морен; пер. с фр. — Москва: Канон+, 2013. — 384 с.; Морен, Э. Кино, или Воображаемый человек / Э. Морен; пер. с фр. — Москва: Новое литературное обозрение, 2020. — 240 с.

⁶ См. Дебор, Г. Общество спектакля / Г. Дебор; пер. с фр. С. Офертаса. — Москва: Логос, 2021. — 176 с.

⁷ Гэлбрейт, Дж. К. Новое индустриальное общество / Дж. К. Гэлбрейт; пер. с англ. — Москва: АСТ, 2019. — 608 с.; Гэлбрейт, Дж. К. Общество изобилия / Дж. К. Гэлбрейт; пер. с англ. — Москва: АСТ, 2020. — 416 с.

⁸ Лефевр, А. Критика повседневной жизни / А. Лефевр; пер. с фр. — Москва: Гилея, 2022. — 320 с.; Лефевр, А. Производство пространства / А. Лефевр; пер. с фр. — Москва: Strelka Press, 2015. — 432 с.

⁹ См. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе; пер. с англ. — Москва: АСТ, 2018. — 352 с.; Маркузе, Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе; пер. с англ. — Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2017. — 416 с.

¹⁰ Маклюэн, М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн; пер. с англ. — Москва: Кучково поле, 2020. — 464 с.; Маклюэн, М. Галактика Гутенберга: Становление человека печатающего / М. Маклюэн; пер. с англ. — Москва: Академический проект, 2019. — 496 с.

¹¹ Морен, Э. Метод: Природа природы / Э. Морен; пер. с фр. — Москва: Канон+, 2013. — 384 с.; Морен, Э. Кино, или Воображаемый человек / Э. Морен; пер. с фр. — Москва: Новое литературное обозрение, 2020. — 240 с.

¹² Паккард, В. Тайные манипуляторы / В. Паккард; пер. с англ. — Москва: Альпина Паблишер, 2021. — 336 с.; Паккард, В. Одержимые статусом / В. Паккард; пер. с англ. — Москва: Альпина Паблишер, 2022. — 320 с.

классического марксистского анализа) на сферу потребления, которая, по мнению Бодрийяра, становится ключевым механизмом социальной интеграции в послевоенный период. Автор фиксирует фундаментальный сдвиг в социальной экологии: «люди в обществе изобилия окружены не столько... другими людьми, сколько объектами потребления»¹³.

Центральный тезис Бодрийяра заключается в рассмотрении процесса потребления через образ «цепной психологической реакции потребителя, который их рассматривает, инвентаризует, схватывает их как целостную категорию»¹⁴. Этот подход позволяет Ж. Бодрийяру выявить принципиальное отличие современного потребления от традиционных форм.

Важным аспектом анализа является противопоставление «мнимого» и «подлинного» изобилия. Как отмечает Бодрийяр, современное «избыток предметов потребления указывает на 'мнимое' изобилие», которое он контрастирует с «'подлинным' изобилием, существовавшим при собирательном способе хозяйствования»¹⁵. Этот тезис перекликается с концепциями М. Мосса о дарообмене¹⁶ и К. Поланьи о встроенности экономики в социальные отношения¹⁷.

Бодрийяр теоретизирует общество потребления в качестве социокультурного образования, основанного на механизмах самообмана, где исключается возможность аутентичных эмоциональных переживаний и подлинной культурной практики. Как отмечает исследователь, наблюдаемое изобилие представляет собой "результат искусственно конструируемого и институционально поддерживаемого дефицита"¹⁸, выполняющего роль "структурного принципа функционирования современной социально-экономической системы". Данная теоретическая позиция содержит методологические предпосылки для последующего развития концепции дефицита в рамках экономико-антропологических исследований.

В своей работе «Общество потребления» Ж. Бодрийяр вступает в принципиальную полемику с экономической концепцией Дж. К. Гэлбрейта. Ключевое расхождение между мыслителями заключается в трактовке природы потребительского поведения: если Гэлбрейт постулирует возможность рационального формирования потребностей, то Бодрийяр рассматривает потребление как продукт символической социальной дифференциации, которая, по его выражению, приобрела характер «системообразующего культа современного общества»¹⁹. При этом французский философ подчеркивает, что

¹³ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 5.

¹⁴ Там же. С. 7.

¹⁵ Там же. С. 159.

¹⁶ Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / пер. с фр. - М.: Эдиториал УРСС, 1996.

¹⁷ Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / пер. с англ. - СПб.: Алетейя, 2002.

¹⁸ См. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 80.

¹⁹ Там же. С. 67.

данный культ выполняет прежде всего идеологическую функцию, обеспечивая необходимую социокультурную легитимацию экономического роста как самоценного процесса²⁰. Такой подход предполагает радикальный пересмотр традиционных экономических парадигм, смещая акцент с анализа утилитарных мотиваций на исследование символических механизмов социального воспроизводства.

В рамках наиболее радикального этапа своего анализа Бодрийяр выдвигает концептуальное положение о том, что механизмы манипуляции потреблением обладают объяснительным потенциалом в отношении фундаментальных противоречий современной цивилизации²¹. Автор аргументирует, что разнородные социальные феномены, включая экономическое неравенство, военные конфликты и индустрию эстетических услуг, выполняют единую системную функцию - формирование бесконечно воспроизводимых целевых установок для обеспечения непрерывной экспансии производственного аппарата²². Данная теоретическая конструкция содержит методологические предпосылки для последующего развития концепции "катастрофического капитализма", разработанной Н. Кляйн²³.

Содержание «Общества потребления: его мифы и структуры» Ж. Бодрийяра.

Концептуальный анализ теории потребления в работе Ж. Бодрийяра «Общество потребления» требует рассмотрения в контексте его теоретико-методологического подхода к исследованию позднего капитализма. Второе фундаментальное исследование Бодрийяра «La société de consommation» представляет собой систематическое развитие его структурно-семиотического анализа, осуществляющее переход от изучения объектов к комплексной критике потребительских практик как социального феномена.

Важно подчеркнуть терминологическую специфику: в оригинальном французском контексте «consommation» (потребление) концептуально отличается от «consumérisme» (потребительство). Первое обозначает процессуальность, включающую первичное присвоение благ, их регулярное использование и окончательное истощение ресурсов, тогда как второе относится к идеологической системе общества потребления. Бодрийяр радикализирует понятие потребления, интерпретируя его как тотальный процесс поглощения, охватывающий сознательные и бессознательные уровни социального бытия. В его концепции потребление приобретает черты самодостаточной системы, где «потребляется само потребление» («la consommation de la consommation»).

Этот тезис раскрывается через три ключевых аспекта: онтологизацию потребления, при которой оно перестает быть инструментальным актом

²⁰ Там же. С. 89.

²¹ Там же. С. 134.

²² Там же. С. 137.

²³ См. Кляйн, Н. Капитализм катастроф: как правящий класс использует кризисы в своих интересах / Н. Кляйн; пер. с англ. // Логос. — 2010. — № 1(73). — С. 45-67; Кляйн, Н. Доктрина шока: Расцвет капитализма катастроф / Н. Кляйн; пер. с англ. М. Завалова. — Москва: Добрая книга, 2009. — 656 с.

удовлетворения нужд и превращается в автономную практику с доминированием знаковой ценности объектов; циклическую логику самореференции, где производство желаний и их удовлетворение сливаются в единый бесцельный процесс; антропологическую трансформацию, конституирующую индивида через отношения с объектами, что приводит к превращению человеческого в вещное.

Бодрийярская концепция выходит за рамки традиционных экономических и социологических интерпретаций, предлагая критическую теорию символического производства желания, которая позволяет переосмыслить потребление как самостоятельную систему, генерирующую новые формы социальной организации и субъективности в условиях позднего капитализма.

Его анализ начинается с описания нового мира потребления: «существует сегодня вокруг нас своего рода фантастическая очевидность потребления и изобилия, основанная на умножении богатств, услуг, материальных благ и составляющая род глубокой мутации в экологии человеческого рода. Собственно говоря, люди в обществе изобилия окружены не столько, как это было во все времена, другими людьми, сколько объектами потребления»²⁴.

Бодрийяр предполагает, что повседневная жизнь определяется скорее манипуляцией товарами и сообщениями, организацией и демонстрацией домашних вещей - то есть взаимодействием с объектами - чем социальным взаимодействием с другими людьми. Это постоянное взаимодействие с объектами оказывает мощное влияние на человеческую жизнь: «как ребенок становится волком в результате жизни вместе с хищниками, так и мы сами постепенно становимся функциональными. Мы переживаем время вещей: я хочу сказать, что мы живем в их ритме и в соответствии с их непрерывной последовательностью. Сегодня мы видим, как они рождаются, совершенствуются и умирают, тогда как во всех предшествующих цивилизациях именно вещи, инструменты или долговечные монументы жили дольше, чем поколения людей»²⁵.

Ключевой тезис Бодрийяра заключается в том, что товары являются частью системы объектов, соотнесенной с системой потребностей: «Сегодня мало предметов предлагается в одиночку, без контекста говорящих о них других предметов. И отношение потребителя к предмету вследствие этого изменилось: он не относится больше к предмету, ориентируясь только на его специфическую пользу, а рассматривает ансамбль предметов в их целостном значении. Стиральная машина, холодильник, посудомоечная машина и т. д. имеют в совокупности иной смысл по сравнению со смыслом каждого из них, если его взять как отдельную вещь. Витрина, рекламное объявление, фирма-производитель, фирменный знак, который здесь играет существенную роль,

²⁴ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 5.

²⁵ Там же.

навязывают тем самым связанное, групповое видение предметов как почти неразделимого целого»²⁶.

Таким образом, участие в обществе потребления требует систематической покупки и организации домашних объектов, моды и т. д. в систему, организованную кодами и моделями.

В этом обществе потребление стало центром жизни: «Мы находимся здесь в очаге потребления, который представляет собой тотальную организацию повседневности... Труд, досуг, природа, культура, все это некогда разбросанное и порождавшее тоску и сложность в реальной жизни, в наших «анархических и архаических» городах, все эти разорванные и более или менее несводимые друг к другу виды деятельности - все это смешано, размешано, наделено особым климатом, гомогенизировано в одном и том же движении вечного шопинга, все это в конечном счете лишено пола в одном и том же гермафродитном окружении моды!»²⁷.

В своих ранних работах Бодрийяр в целом придерживается критической марксистской позиции по отношению к обществу потребления, указывая, что потребление представляет собой тотальную гомогенизацию и организацию повседневной жизни²⁸, которая скрывает материальные основы и социальный труд, производящий общество потребления и его блага. Представленные блага «при всей их пышности и изобилии... являются продуктом человеческой деятельности и что они подчинены не естественным экологическим законам, а закону меновой стоимости»²⁹.

Затем, показывая, что он пишет под знаком Маркса, Бодрийяр цитирует отрывок из «К критике политической экономии» Маркса о изобилии товаров в Лондоне его времени³⁰. Однако Бодрийяр добавляет культурное измерение к марксистской критике политической экономии, интерпретируя общество потребления как систему знаков. В его анализе потребление товаров означает счастье, благополучие, достаток, успех, престиж, эротизм, современность и т. д. Он описывает потребительский менталитет как форму специфически магического мышления: «именно магическая мысль управляет потреблением, именно ментальность чуда управляет повседневной жизнью; это ментальность примитивных народов в том смысле, что ее основой является вера во всемогущество мыслей: здесь это вера во всемогущество знаков»³¹. Ведь потребитель верит, что обладание и демонстрация знаков богатства, престижа и т. д. принесет настоящее счастье и реальный социальный статус.

В «Обществе потребления» Бодрийяр использует гораздо более явную марксистскую рамку, чем в своих предыдущих и последующих книгах. Он критикует идеологии роста, прогресса и счастья через потребление, а также

²⁶ Там же. С. 7.

²⁷ Там же. С. 11.

²⁸ Там же. С. 12.

²⁹ Там же. С. 6.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 12

идеологические утверждения о преодолении классов в обществе потребления, тем самым предлагая неомарксистскую критику современного этапа капитализма. Более того, в отличие от своей первой и более поздних книг, он часто концептуализирует развитие общества потребления в терминах системы производства, тем самым отводя логике производства важную роль. Однако он утверждает, что с появлением общества потребления «система потребления... является системой манипуляции знаками»³²

Развивая свою собственную теорию, Бодрийяр критикует стандартный, мейнстримный взгляд, который концептуализирует потребление в терминах рационального удовлетворения потребностей с целью максимизации полезности. Против этого взгляда Бодрийяр выдвигает «социокультурный» подход, подчеркивающий, как общество производит потребности через социализацию, тем самым управляя потребительским спросом и потреблением. Хотя он разделяет с американскими теоретиками, такими как Паккард, Рисмен и Гэлбрейт, критику предположения о свободном, рациональном, автономном эго, удовлетворяющем «естественные» потребности через потребление, он критикует модель Гэлбрейта о производстве искусственных потребностей и управлении спросом.

Аргумент Бодрийяра заключается в том, что критики «ложных» или искусственных потребностей, производимых обществом потребления, обычно предполагают что-то вроде истинных человеческих потребностей или стабилизирующего принципа в человеческой природе, который поддерживал бы гармоничный баланс и равновесие, если бы не пагубные искусственные потребности, создаваемые рекламой и маркетингом. Однако, утверждает Бодрийяр, невозможно отличить истинные потребности от ложных - по крайней мере, с точки зрения удовольствия или удовлетворения, получаемого от различных товаров или актов потребления. Кроме того, он утверждает, что «Гэлбрейт не видит - и это вынуждает его рассматривать индивидов как чисто пассивные жертвы системы - всю социальную логику дифференциации, процессы, отличающие класс или касту, процессы, фундаментальные для социальной структуры, которые в полной мере действуют в демократическом обществе. Короче говоря, у него полностью отсутствует именно социология различия, статуса и т. д., в зависимости от которой все потребности реорганизуются в соответствии с объективным социальным спросом на знаки и отличия и которая трактует потребление не как функцию индивидуального «гармоничного» удовлетворения (поддающегося, следовательно, ограничению согласно идеальным нормам «природы»), а как безграничную социальную деятельность»³³.

В этой и следующей книге Бодрийяр фокусируется на «логике социальной дифференциации», посредством которой индивиды выделяют себя и достигают социального престижа и статуса через покупку и использование

³² Там же. С. 14.

³³ Там же. С. 102.

потребительских товаров. Он утверждает, что вся система производства создает систему потребностей, которые рационализированы, гомогенизированы, систематизированы и иерархизированы. Вместо того чтобы потребитель соблазнился покупкой отдельного товара (что Бодрийяр сравнивает с примитивным понятием маны), он или она побуждается к покупке целой системы объектов и потребностей, через которые человек дифференцирует себя в обществе, но при этом интегрируется в общество потребления.

Бодрийяр предполагает, что эту деятельность лучше всего концептуализировать, рассматривая объекты потребления как знаки, а общество потребления - как систему знаков: «Таким образом, стиральная машина служит как вещь и действует как элемент комфорта, престижа и т. д. Собственно говоря, именно эта последняя область является областью потребления... потребность всегда является не потребностью в таком-то объекте, а потребностью отличия (желания в социальном смысле)»³⁴.

Бодрийяр представляет потребление как бесконечную деятельность постоянного бегства вперед и неограниченного обновления потребностей, указывая, что императивы всей системы потребностей и объектов требуют огромного труда для изучения продуктов, освоения их использования и зарабатывания денег и досуга для их покупки и использования. Таким образом, потребление - это производительная деятельность, требующая образования и усилий.

Следовательно, Бодрийяр предлагает интерпретировать потребление не столько в связи с удовольствием или удовлетворением потребностей, сколько как способ социальной активности, посредством которой человек включается в общество потребления, соответствуя социально нормативному поведению и обозначая, что он является членом этого общества.

С этой точки зрения, «потребление - это система, которая обеспечивает порядок знаков и интеграцию группы; оно является, следовательно, одновременно моралью (системой идеологических ценностей) и системой коммуникации, структурой отношений... Согласно этой гипотезе, как бы парадоксально это ни звучало, потребление определяется как исключение из наслаждения. Социальная логика системы потребления включает отказ от наслаждения. Наслаждение тут выступает вовсе не как цель, не как рациональная цель, а как индивидуальная рационализация процесса, цели которого лежат в другой области. Наслаждение могло бы характеризовать потребление для себя, которое было бы автономным и целевым»³⁵.

В терминах Леви-Стросса Бодрийяр предполагает, что потребление происходит не столько из сферы природы, сколько из сферы культуры, и что его следует интерпретировать как систему знаков, организованную кодами и правилами, а не на основе «естественного» удовлетворения потребностей через товары.

³⁴ Там же. С. 106 – 107.

³⁵ Там же. С. 108.

Таким образом, для Бодрийяра товары и потребление составляют «глобальную, связную систему знаков, систему культурную, которая заменила случайный мир потребностей и наслаждений, заменила естественный и биологический мир социальной системой ценностей и рангов»³⁶. Следовательно, «обращение, покупка, продажа, присвоение различных благ и вещей (знаков) составляет сегодня наш язык, кодекс, согласно которому целое общество общается и разговаривает. Такова структура потребления, ее язык, в отношении которого индивидуальные потребности и наслаждения являются только словесными эффектами»³⁷. Таким образом, потребитель не может избежать обязанности потреблять, потому что именно потребление является основным способом социальной интеграции и основной этикой и деятельностью в обществе потребления.

Потребительская этика и «мораль удовольствия» предполагают активный труд, непрерывное любопытство и поиск новизны, а также соответствие последним тенденциям, продуктам и требованиям потребления. Следовательно, «плохо отдают себе отчет в том, насколько современная дрессировка в систематическом и организованном потреблении является эквивалентом и продолжением в XX в. той большой дрессировки, которая на протяжении всего XIX в. была направлена на приучение сельского населения к промышленному труду. Тот же самый процесс рационализации производительных сил, который разворачивался в XIX в. в области производства, в XX в. получает свое завершение в области потребления. Промышленная система, социализировав массы как силы труда, должна была идти дальше, чтобы завершиться и социализировать их (то есть контролировать их) как силы потребления. Мелким вкладчикам или довоенным анархическим потребителям, свободным в выборе потреблять или не потреблять, нечего больше делать в этой системе... Производство и Потребление составляют один и тот же большой логический процесс расширенного воспроизводства производительных сил и их контроля»³⁸. Таким образом, с этой точки зрения, потребление - это не свободная деятельность автономного субъекта; скорее, оно ограничено порядком производства, который порождает и управляет системой потребностей, и порядком означивания, который определяет относительный социальный престиж и ценность системы товаров.

Однако, предполагает Бодрийяр, последствия политической организации потребителей могут быть огромными, поскольку потребительский бунт мог бы остановить динамику современного капитализма. Тем не менее, такие бунты проявлялись «до сих пор ни с одной или почти ни с одной стороны, если исключить несколько забастовок американских домашних хозяек и спорадическое разрушение потребительских благ... В целом, следовательно, потребители как таковые действуют бессознательно и неорганизованно, как

³⁶ Там же. С. 109.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 112.

могли действовать рабочие начала XIX в.... Общественность, общественное мнение – это потребители, лишь бы они удовлетворялись потреблением»³⁹.

Общество потребления также имеет свои негативные последствия, такие как «аномия в обществе изобилия»⁴⁰, субкультурное и криминальное насилие, а также усталость от требований труда, досуга и потребления. Опираясь на журналистские источники, Бодрийяр указывает на современные проявления иррационального насилия, вспыхивающего внутри общества потребления, которое он интерпретирует как своего рода социальный бунт. Он также утверждает, что постоянный труд производства и потребления привели к ситуации, когда «герои потребления устали». Производство и потребление утомляют, а растущая конкуренция за большее количество товаров и услуг также изматывает героических производителей и потребителей.

Бодрийяр описывает саму усталость: «именно потому, что оно является активностью (скрытой), оно может внезапно превратиться в открытое восстание, как месяц май это повсюду показал. Спонтанная тотальная инфекция, «пороховой привод» майского движения понятен только при сохранении этой гипотезы: то, что принимали за атонию, охлаждение, распространение пассивности, было фактически непосредственно существующим потенциалом активных сил в самой их покорности, в их усталости, в их флегме. Здесь не было чуда. И флегма после мая не является также необъяснимой «инверсией» процесса, это превращение формы открытого восстания в форму скрытого протеста»⁴¹.

Бодрийяр завершает, возвеличивая «множественные формы отказа», которые могут слиться в «практику радикальных изменений»⁴²; и он намекает на ожидание «жестоких извержений и внезапных распадов», которые «столь же не предвидимо, но очевидно, как в мае 1968 г., разобьют эту белую мессу»⁴³.

С другой стороны, в заключении Бодрийяр также описывает ситуацию, в которой отчуждение настолько тотально, что его невозможно преодолеть, потому что «оно является самой структурой общества потребления»⁴⁴. Его аргумент заключается в том, что в обществе, где все является товаром, который можно купить и продать, отчуждение повсеместно. Более того, термин «отчуждение» изначально означал «продажу», и в полностью «вещном» обществе, где все является товаром, отчуждение вездесуще.

Кроме того, в заключении описывается «конец трансцендентного»⁴⁵ – фраза, заимствованная у Маркузе, состояние, в котором индивиды не могут воспринять ни свои истинные потребности, ни другой образ жизни.

Ж. Бодрийяр осуществляет методологическое дистанцирование от классической марксистской теории революции, предлагая взамен концепцию

³⁹ Там же. С. 116 – 117.

⁴⁰ Там же. С. 220.

⁴¹ Там же. С. 232.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 245.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 239.

спонтанного бунта против общества потребления, который характеризуется принципиальной непредсказуемостью форм при одновременной исторической неизбежности. При этом его позиция демонстрирует сложную амбивалентность по отношению к марксистской традиции. С одной стороны, Бодрийяр сохраняет ключевые элементы марксистской критики товарного производства, акцентируя такие его последствия, как системное отчуждение, процессы овеществления социальных отношений, институциональные формы господства и структурную эксплуатацию. На этом уровне его анализ соответствует неомарксистской парадигме, рассматривающей капитализм как систему, осуществляющую гомогенизацию социального пространства, тотальный контроль над повседневными практиками и подавление индивидуальной автономии.

Однако бодрийяровская критика демонстрирует принципиальный теоретический дефицит, проявляющийся в отсутствии четко определенного субъекта социальной трансформации, игнорировании аналитического потенциала рабочего класса как исторического агента изменений и редукции политического измерения до спонтанных форм сопротивления. Этот концептуальный пробел может быть интерпретирован как следствие влияния структуралистской деконструкции категории субъекта и постструктуралистского скепсиса относительно возможностей организованного политического действия.

Сохраняя критический пафос марксистской традиции в анализе капиталистического общества потребления, теория Бодрийяра радикально пересматривает ее революционную телеологию. При этом французский мыслитель не предлагает последовательной альтернативной теории социально-политической трансформации, ограничиваясь констатацией неизбежности, но непредсказуемости форм сопротивления существующему порядку. Такой подход отражает характерную для постструктурализма тенденцию к отказу от традиционных концепций революционного субъекта и организованного политического действия.

Теоретическая проблематика Бодрийяра демонстрирует существенные точки пересечения с критической традицией Франкфуртской школы, в особенности с работами Г. Маркузе, разработавшего одну из первых системных марксистских критик «общества потребления». Подобно Г. Лукачу и представителям Франкфуртской школы, Бодрийяр концептуализирует процесс товаризации как тотальный социальный феномен, пронизывающий все сферы общественной жизни. В русле критической марксистской традиции он интерпретирует овеществление как комплексный процесс, объединяющий три взаимосвязанных аспекта: гомогенизацию социального пространства, институционализацию отчуждения и системную эксплуатацию. Этот процесс, в рамках которого объектные отношения приобретают доминирующий характер над субъектностью, приводит к фундаментальной трансформации социальных отношений, лишаящей индивидов их экзистенциальных качеств и творческого потенциала.

Можно утверждать, что теоретическая модель Бодрийяра представляет собой концептуальное развитие и радикализацию идей Франкфуртской школы. Его анализ фиксирует качественно новую стадию процесса овеществления, характеризующуюся углублением механизмов социального доминирования. Инновационность подхода Бодрийяра заключается в применении семиотической методологии для анализа товарного мира, медиапространства и общества потребления, что позволяет переосмыслить и дополнить концепцию "одномерного общества", предложенную франкфуртскими теоретиками.

Заключительный этап бодрийяровского анализа приводит к принципиально новым и более пессимистичным выводам относительно перспектив человеческой субъективности. Если Франкфуртская школа констатировала кризисные тенденции в развитии индивидуального начала, то Бодрийяр фиксирует его окончательное поражение в противостоянии с объектным миром. Его концепция знаменует собой завершающую стадию эволюции критической теории, где субъект окончательно растворяется в системе знаков и объектов, утрачивая не только способность к сопротивлению, но и саму возможность автономного существования.

В ранних работах Бодрийяра прослеживается существенное отличие от традиционных подходов Франкфуртской школы в концептуализации потребления. Если последняя преимущественно рассматривает потребление как механизм пассивной социальной интеграции, то Бодрийяр предлагает более динамичную модель, интерпретируя его как особую форму трудовой деятельности, как «системы манипуляции знаками»⁴⁶. В данном контексте потребление предстает как процесс активного конструирования социальных позиций через стратегии дифференциации и идентификации. Однако следует отметить, что эта концепция не предполагает наличия автономного субъекта, способного к сопротивлению, реинтерпретации или производству альтернативных знаковых систем, что свидетельствует о теоретической неразработанности проблемы субъектности в ранних работах автора.

В бодрийяровской парадигме потребление занимает центральное место в системе социальных практик, замещая производство в качестве ключевого аналитического принципа для критического осмысления современного общества. Потребление здесь понимается как фундаментальный модус бытия, обеспечивающий конституирование идентичности, генерацию смыслов и установление социальных иерархий. Такой подход позволяет переосмыслить традиционные марксистские категории через призму символического обмена и знаковой экономики.

В поздний период творчества Бодрийяр существенно развивает семиотический аппарат своего анализа, интегрируя неососсюрианские теории знаковых систем в критику общества потребления. Это позволяет ему создать сложную теоретическую конструкцию, в которой: 1) осуществляется синтез неомарксистской критики политической экономики с семиологическим анализом;

⁴⁶ Там же. С. 14.

2) разрабатывается оригинальная концепция циркуляции знаков в социальном пространстве; 3) предлагается радикальная переоценка как традиционных экономических теорий, так и их марксистских интерпретаций. Данный теоретический синтез представляет собой значительный шаг вперед по сравнению с ранними работами, предлагая более изощренный инструментарий для анализа современных обществ.

Выявление и критика мифов потребительского общества.

Критический анализ мифологии потребительского общества в теории Ж. Бодрийяра раскрывает социальное неравенство как системообразующий принцип современного капитализма. Исследовательская программа Бодрийяра в работе «Общество потребления» начинается с последовательной деконструкции ключевых мифологем потребительского капитализма, демонстрируя идеологический характер риторики прогресса. Автор убедительно доказывает, что данная социальная формация не ставит задач подлинного преодоления бедности, установления социального равенства между классами, гендерами или этническими группами, ни достижения реального изобилия. Ее системная функция заключается в воспроизводстве и легитимации социальной асимметрии через механизмы «непристойного различия» (*la différence obscène*) и институциональной дискриминации, что проявляется в «зловещей» игре сформированных типов идентичности, конкурирующих за статус посредством вещей.

Центральное место в критике Бодрийяра занимает разоблачение двух взаимосвязанных мифов: мифа о поступательном возрастании общественного богатства через экономический рост и мифа о демократизирующем влиянии материального изобилия. С методологической точки зрения, Бодрийяр осуществляет радикальный пересмотр марксистской парадигмы, утверждая, что экономический рост принципиально неспособен ликвидировать структурную бедность, а напротив, конституирует перманентный низший класс как необходимый элемент своей организации, что выражено в его тезисе: «Безотносительно к объему благ, произведенных или доступных, богатство привело к структурному избытку и к структурной нищете». Этот тезис получает развитие в концепции «дифференцирующего потребления», где социальная иерархия воспроизводится не через отношения производства, но через стратегии потребления.

Механизм поддержания системы, по Бодрийяру, основан на диалектике исключения и включения, проявляющейся в видимых привилегиях (новый автомобиль как статусный маркер) и структурном исключении (маргинализированные группы как «конститутивный внешний элемент»). При этом автор подчеркивает, что капиталистическая система не является «умышленно кроважадной» - ее функциональная логика заключается в перманентном воспроизводстве отношений господства через потребление. Этот процесс анализируется на уровне «социальной онтологии», где реальные механизмы власти маскируются идеологическими конструктами равенства и справедливости.

Особое методологическое значение имеет предложенный Бодрийяром анализ «социальной логики потребления», который демонстрирует фундаментальную противоречивость потребительского общества, вскрывает механизмы символического насилия и выявляет стратегии маскировки реальных отношений господства.

Этот аналитический подход получает дальнейшее развитие в последующей работе «К критике политической экономии знака», где осуществляется переход от критики экономических механизмов к анализу семиотических структур власти, представляя бодрийяровскую критику потребительского общества как не просто отрицание существующей системы, но как последовательную попытку вскрыть ее имманентные противоречия и механизмы воспроизводства.

Мифология общества потребления: структура и идеологические функции представляют собой важный аспект критической теории современного капитализма. Анализ мифологических структур, лежащих в основе идеологии потребления, требует особого внимания, что подчеркивал Ж. Ле Гофф, отмечая необходимость изучения взаимодействия социального воображаемого с идеологическими системами. Ж. Бодрийяр, развивая сходную методологическую линию, в работе «Общество потребления» формулирует ключевой тезис: для субъекта потребительского общества единственной объективной реальностью становится само потребление, которое, постоянно воспроизводясь в интеллектуальном и повседневном дискурсе, приобретает статус неоспоримой данности, эквивалентной «здравому смыслу».

Бодрийяр, определяя общество потребления как «свой собственный миф», акцентирует внимание на его идеологическом содержании, интерпретируя мифологию потребления как систему символического насилия. Эта система служит инструментом легитимации существующего распределения власти и ресурсов правящими группами. В результате анализа Бодрийяр выделяет три ключевые мифологемы, составляющие ядро идеологии потребительского общества.

Миф «Изобилия» представляет собой мифологический конструкт, основанный на сакрализации массового производства, экономического роста и дизайна. Его операциональное выражение проявляется в идеологии непрерывного роста производства и потребления, фетишизации научно-технического прогресса и перманентном расширении товарного ассортимента⁴⁷. Психологический эффект этого мифа заключается в специфическом восприятии потребительского выбора как «коллективной благодати и знака высшей свободы»⁴⁸. При этом процесс потребления охватывает не только материальные блага, но и сопутствующие ценности: чувство причастности, праздничность, переживание «чуда» доступности.

Особую роль в поддержании мифа «Изобилия» играют так называемые «герои потребления» - медийные персоны (актеры, спортсмены, представители

⁴⁷ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1999. С. 151 – 153.

⁴⁸ Там же. С. 152.

элит)⁴⁹. Их потребительские практики выполняют несколько функций: служат референтными моделями поведения, символами «достижимого» успеха и оправданием культуры расточительства.

Парадоксальность ситуации, по Бодрийяру, заключается в диссонансе между декларируемым изобилием и реальным положением дел. Реальное изобилие доступно лишь ограниченным социальным группам, тогда как большинство вынуждено довольствоваться «симулякрами изобилия» - образами и символами потребления, не подкрепленными реальным доступом к ресурсам. Этот разрыв между видимостью и реальностью составляет суть идеологического механизма потребительского общества.

Концептуализация символического обмена в критической теории потребления Ж. Бодрийяра представляет собой важный этап развития его теоретической системы. В разделе «Изобилие» работы «Общество потребления» Бодрийяр разрабатывает ключевую дихотомию между обществами, основанными на принципе символического обмена, и современными обществами, функционирующими через механизмы знаков и симуляции.

Этот концептуальный каркас, впервые намеченный в «Системе вещей», претерпевает в данной работе существенную методологическую трансформацию, демонстрируя переход от анализа конкретных материальных артефактов доиндустриальных обществ к разработке универсального социологического принципа. Методологический подход Бодрийяра основывается на критическом переосмыслении традиционных экономических парадигм, когда автор оспаривает утилитаристский взгляд на потребление как рациональный процесс удовлетворения потребностей, противопоставляя ему концепцию «тотальной социальной логики».

В этой перспективе расточительство и избыточное потребление предстают не как аномалии, а как фундаментальные социальные практики, что выражено в его тезисе: «Все общества тратили впустую... чтобы человек - и общество - чувствовали не просто, что они существуют, но то, что они - живые». Опираясь на антропологические исследования М. Мосса, Бодрийяр выстраивает сравнительный анализ, противопоставляющий ограничительные экономические модели целостным системам символического обмена, где расточительное потребление приобретает новую интерпретацию как механизм производства социальных ценностей - престижа, статуса и власти.

При этом ключевое отличие современных потребительских практик от традиционных форм символического обмена заключается в их индивидуализации (вместо коллективного характера), рутинизации (вместо праздничной исключительности) и медиатизации (через системы массовой коммуникации). Как подчеркивает Бодрийяр: «Мы должны отличить индивидуальную или коллективную трату как символический акт... от его мрачной, бюрократической карикатуры в наших обществах», отмечая тем самым

⁴⁹ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С.70.

утрату расточительством своей трансгрессивной и социализирующей функции в условиях потребительского общества, где оно превращается в инструмент конституирования индивида как элемента потребительской системы.

Этот анализ имеет принципиальное значение для всей теоретической программы Бодрийяра, так как раскрывает механизмы трансформации экономических отношений в символические, демонстрирует изменение социальных функций потребления и обосновывает переход от анализа материального производства к исследованию производства значений, делая концепцию символического обмена важнейшим инструментом критики современного потребительского общества, позволяющим вскрыть его фундаментальные противоречия и механизмы функционирования.

В структуре бодрийяровской критики потребительской идеологии особое место занимает миф «Счастья», который французский мыслитель рассматривает как современную трансформацию западного идеала равенства⁵⁰. Согласно Бодрийяру, данный миф синтезирует противоречивые требования - формального равенства и статусного различия, реализуемые через систему вещей-знаков, выступающих в качестве видимых маркеров социальных достижений. Методологически Бодрийяр демонстрирует, как в потребительском обществе традиционные критерии равенства подменяются формальным исчислением благ-знаков комфорта. Такой подход, по его мнению, представляет собой идеологическую подмену, отвлекающую от подлинных социальных проблем через актуализацию индивидуального стремления к обладанию знаковыми объектами⁵¹.

Примечательно, что автор использует резкую характеристику («ядовитое влияние») для обозначения эффекта этого мифа, подчеркивая его деструктивный характер. Критический анализ Бодрийяра выявляет парадоксальную природу современного «счастья»: с одной стороны, сохраняются формальные показатели (гарантированные доходы, снижение неравенства), но с другой - они теряют позитивное значение, становясь элементами мифологической конструкции, результатом чего становится не решение проблем бедности, а их идеологическая маскировка⁵².

Функционально миф «Счастья», по Бодрийяру, создает семиотическую основу для реализации жизненных проектов через системы вещей-знаков. В этом контексте потребление приобретает характер воображаемого присвоения ценностей, где элементарной единицей выступает вещь-знак⁵³, процесс присвоения связан с потреблением воображаемых смыслов, а реальная динамика жизненных проектов подменяется динамикой вещей⁵⁴. Этот механизм объясняет фундаментальную характеристику потребительского общества - его

⁵⁰ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 73 – 75.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 75 – 76.

⁵³ Там же. С. 217 – 218.

⁵⁴ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1999. С. 218.

перманентную незавершенность и потребность в постоянном обновлении. Как отмечает Бодрийяр, вещь-знак всегда оказывается неадекватной репрезентацией смысла, что порождает бесконечный цикл потребления⁵⁵.

Бодрийяровская деконструкция мифа «Счастья» вскрывает идеологический характер современных представлений о равенстве, семиотические механизмы подмены реальных социальных отношений, а также перманентную неудовлетворенность как системное свойство потребительского общества.

Этот анализ сохраняет свою актуальность для понимания трансформации социальных идеалов в условиях позднего капитализма, демонстрируя, как формальное равенство возможностей потребления маскирует глубинные социальные неравенства и создает иллюзию социальной мобильности, в то время как реальные механизмы социальной стратификации остаются неизменными.

Бодрийяр показывает, что потребление в современном обществе превращается в символический язык, с помощью которого индивиды пытаются конструировать и демонстрировать свою идентичность и социальный статус, однако эта игра знаков лишь усиливает отчуждение и чувство неудовлетворенности, поскольку подлинные человеческие потребности и отношения подменяются их симулякрами в виде товаров и услуг, наделенных искусственными значениями и социальными кодами.

Согласно анализу Бодрийяра, попытка реализации жизненного проекта через систему знаков и стремление к иллюзорному равенству в сфере потребления порождает специфическую форму конкуренции, сосредоточенной на «выборе и использовании товаров»⁵⁶. Ядро этой потребительской конкуренции составляет вертикальная мобильность, измеряемая степенью соответствия вещным стандартам статуса, принятым в данном обществе. Бодрийяр подчеркивает, что положение индивида относительно социально одобренной траектории мобильности становится ключевым дифференцирующим признаком, подчиняющим себе все остальные аспекты социальной идентичности. При этом вещи отбираются по их способности сигнализировать о восходящей социальной мобильности, неизменно связываясь с ценностью продвижения по социальной иерархии. Как отмечает С. Моравски в интерпретации Бодрийяра, существенным становится «не столько владение определенными вещами, сколько участие в гонке за новыми сериями (моделями) вещей, соответствующими установленному уровню жизни»⁵⁷. Эта динамика приводит к постепенной редукции и упрощению представлений о социальном статусе, который все более растворяется в престижности потребляемых вещей⁵⁸.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 198.

⁵⁷ Morawski, S. Michlc Jowy and Jean Baudrillard as two specimens of philosophically-minded sociology [Text]// Polish sociology bulletin. Wroclaw ect., 1989. - №3 - 4. P. 111.

⁵⁸ Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака [Текст] / Пер. с фр. Д. Кралечкина. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Бнблион - Русская книга, 2004. С. 25 – 27; Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1999. С. 198.

При более глубоком анализе работ Бодрийяра становится очевидным, что концепт «Счастья» в потребительском обществе не сводится исключительно к успеху в знаковой конкуренции и демонстративному престижу. Французский мыслитель уделяет значительное внимание другому аспекту - стремлению потребителей к комфортной, безопасной и стабильной жизни⁵⁹, которая сама по себе становится маркером статуса через потребление соответствующих материальных и нематериальных благ. Этот аспект тесно связан с идеологией «частной жизни», которая, по Бодрийяру, вступает в противоречие с традиционными буржуазными ценностями активности и эффективности. «Частная жизнь» характеризуется такими качествами, как приватность, «успокоительное присвоение среды» и определенное «незнание»⁶⁰, при этом ее ценность постоянно подчеркивается через медийные образы внешних угроз и катастроф, от которых она якобы защищает.

Для демонстрации идеологического слияния вещного потребления и систем социального неравенства Бодрийяр обращается к эмпирическим данным, в частности к результатам исследования А. Пьятье и материалам отчета «Структуры и перспективы европейского потребления». Анализируя эти источники, философ выявляет идеологический механизм, посредством которого потребление легитимируется в качестве основного критерия социальной стратификации. Этот механизм, по Бодрийяру, позволяет маскировать реальные структуры неравенства, переводя социальные различия в плоскость дифференцированного доступа к знаковым благам и создавая иллюзию потенциальной мобильности через потребление. Таким образом, потребление превращается в мощный идеологический инструмент, поддерживающий существующую систему социальной иерархии под видом демократизации доступа к материальным благам.

Исследование Л. Пьятье, анализируемое Бодрийяром, выявило универсальную для европейских стран дихотомическую структуру потребительских групп: элитарную группу «А» (высшие руководители, промышленники, представители свободных профессий) и остальное население («не-А»)⁶¹. Группа «А» демонстрирует опережающие модели потребления по ключевым статусным категориям: премиальная бытовая техника, гастрономия, жилищные условия, автомобили, предметы роскоши, а также в сфере культурного капитала (международная мобильность, языковая компетентность, образовательные амбиции)⁶². Согласно Бодрийяру, данная типология представляет собой редуцированную модель социальной реальности, где традиционные классовые противоречия замещаются формальной дифференциацией потребительских практик⁶³.

⁵⁹ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 73.

⁶⁰ Там же. С. 16.

⁶¹ Там же. С. 39 – 50.

⁶² Там же.

⁶³ Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака [Текст] / Пер. с фр. Д. Кралечкина. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Бнблион - Русская книга, 2004. С. 53.

Бодрийяр раскрывает механизмы идеологической легитимации этой упрощенной стратификации. Конструкция групп «А» и «не-А» искусственно устраняет социальные конфликты, представляя их как полюса единой динамической системы⁶⁴. В этой модели иерархизированные наборы товаров выполняют функцию, которую ранее играли системы ценностей - они становятся основой групповой идентичности и морали⁶⁵. Особое значение приобретает семиотизация элитарного статуса через специфические предметы потребления, что позволяет маскировать реальные механизмы социального неравенства.

Сущность идеологической манипуляции, по Бодрийяру, заключается в подмене фундаментальных различий в ценностях и возможностях поверхностными различиями в потреблении, которые при этом декларируются как несущественные⁶⁶. Этот эффект достигается через смещение акцента с меновой стоимости на потребительную, создавая иллюзию равенства перед объектами потребления. Таким образом, идеология потребления конструирует общий миф «уровня жизни», который символически объединяет разные социальные страты в едином стремлении к материальным благам, одновременно сохраняя реальные иерархии⁶⁷. Данный механизм позволяет поддерживать социальную стабильность, трансформируя классовые противоречия в конкурентную гонку за статусные товары.

Бодрийяр выражает принципиальное несогласие с методологией выделения социальных групп исключительно на основании потребительских практик, что приводит к элиминации политических, экономических и собственно социальных измерений стратификации⁶⁸. Его критика направлена на подмену комплексного анализа социальной структуры упрощенным исчислением потребительских благ, которые искусственно конструируются как индикаторы социальной сущности. В этой системе координат традиционное понимание элиты как носителя ценностей и власти замещается фетишизированным образом носителя роскошных предметов потребления. Бодрийяр настаивает, что престижные знаки и символы изобилия являются не самостоятельными ценностями, а лишь производными от реальных механизмов власти - экономического доминирования и политического управления.

Анализируя результаты исследования А. Пятые, Бодрийяр вскрывает феномен, который в современной социологии (например, в работах Е.М. Авраамовой) получил название «идеологического маркетинга» - синтеза маркетинговых технологий, идеологических конструктов и коммерческих интересов. Этот гибридный механизм сочетает возвышенную риторику с доступными массовому сознанию потребительскими практиками, выполняя важные социальные функции: поддерживает символический порядок в обществе

⁶⁴ Там же. С. 52.

⁶⁵ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: Рудомино, 1999. С. 206.

⁶⁶ Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака [Текст] / Пер. с фр. Д. Кралечкина. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Бнблион - Русская книга, 2004. С. 55.

⁶⁷ Там же. С. 54.

⁶⁸ Там же. С. 52 – 53.

и обеспечивает его интеграцию через унификацию потребительских стремлений. Как отмечает Бодрийяр, подобная модель стратификации выполняет важную социализирующую роль, культурно подготавливая средний класс к усвоению «роскошеств привилегированных классов» и формируя единую систему социальных aspirations⁶⁹.

Хотя Бодрийяр акцентирует преимущественно негативные аспекты потребительской идеологии, нельзя игнорировать ее потенциальные позитивные функции в условиях социальной нестабильности. Во-первых, она предлагает механизмы идентификации для социальных групп, утративших традиционные формы самоидентификации. Во-вторых, создает символические «мосты» между различными стратами, способствуя социальной интеграции и солидарности. В-третьих, сама дихотомия «А»/«не-А» оставляет пространство для выбора потребительских стратегий, где ориентация на группу «не-А» может формировать более реалистичные и социально устойчивые модели потребления. Этот аспект, остающийся на периферии бодрийяровской критики, тем не менее представляет значительный интерес для понимания амбивалентной природы потребительской идеологии в современных обществах.

Критикуемые Бодрийяром идеологические конструкции следует рассматривать в контексте послереволюционной Франции 1968 года, где они выполняли важную стабилизирующую функцию для буржуазии, политической элиты и консервативных интеллектуалов⁷⁰. Для самого Бодрийяра майские события 1968 года сохранили значение символического образца социального действия, представляющего борьбу прогрессивных сил против гегемонии капитала и государственного аппарата. Этот исторический водораздел принципиально важен для понимания генезиса его критической позиции по отношению к потребительскому обществу.

Система мифов потребительского общества получает завершенность в «мифе потребителя», формируемом преимущественно средствами массовой информации и рекламными технологиями⁷¹. Бодрийяр фиксирует парадоксальную трансформацию рекламного дискурса: с одной стороны, безграничная эксплуатация способности товаров ассоциироваться с различными ценностями и фантазмами, с другой - неизбежная девальвация содержания рекламы и обесценивание брендов. Этот процесс подтверждает тезис М. Маклюэна о примате медийной формы над содержанием, где «средство сообщения есть само сообщение»⁷². «Миф потребителя» предстает как чистая форма - результат промышленной обработки человеческих образов, систематического замещения реальности социально одобряемыми моделями.

Анализируя потребительскую модель, Бодрийяр раскрывает ее как искусственный конструкт, синтезирующий отдельные элементы реальности в

⁶⁹ Там же. С. 54.

⁷⁰ Там же. С. 52 – 53.

⁷¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 164.

⁷² Genosko, G. Baudrillard and sings (Text): Signification ablaze. London, 1994. P. 15.

соответствии с «кодом красоты» и технологиями обработки внешности⁷³. В этой системе координат самопрезентация индивида превращается в производство артефакта - «гладкого, совершенного, функционального» образа, извлекающего из человеческого тела знаки счастья, здоровья и красоты⁷⁴. Такая модель, по Бодрийяру, исключает любые проявления внутренней противоречивости, сводя идентичность к компиляции актуальных потребительских образцов. Этот анализ подтверждает идею Ж. Ле Гоффа о концентрации воображаемых образов в сфере идеологии, где проекция возможного, но еще недоступного потребления становится мощным инструментом воздействия на социальную реальность, при условии сохранения минимального соответствия между воображаемым и действительным.

Интегрируя марксистскую и семиотическую методологии, Бодрийяр осуществляет деконструкцию смысловых структур, лежащих в основе феномена потребления в современном обществе. Его исследовательская программа предполагает «расколдовывание» (*démystification*) потребления через выявление скрытых идеологических механизмов. В ранних работах, посвященных этой проблематике, Бодрийяр исходит из эпистемологической предпосылки о существовании объективной реальности, завуалированной идеологическими конструкциями⁷⁵. Методологически этот процесс предполагает бинарную аналитическую схему: с одной стороны - субъективные смыслы, усваиваемые потребителем через рекламные и идеологические дискурсы, с другой - инструментальные функции потребления как механизма социального контроля, используемого доминирующими группами для воспроизводства существующего порядка.

Анализируя потребительские практики, Бодрийяр вводит концептуальную диаду «мобилизация-потлач», раскрывающую противоречивую природу современного потребления. Термин «мобилизация» акцентирует нормативно-принудительный характер потребления как социального императива, тогда как понятие «потлач» (заимствованное из антропологии Мосса) подчеркивает его символически-престижную функцию в системе социальной стратификации⁷⁶. Особое внимание уделяется феномену «мобилизации потребностей» как ключевой производительной силы потребительского общества, реализующейся через институты непрерывной переподготовки (профессиональной, культурной, телесной). Однако, как отмечает Бодрийяр, в процессе такой «реконверсии» потребляется не реальное содержание (знания, культурные блага), а символический капитал - представление индивида о себе как полноценном члене потребительского социума⁷⁷.

⁷³ Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. - М.: Республика; Культурная Революция, 2006. С. 164.

⁷⁴ Там же. С. 171 – 180.

⁷⁵ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. Е. А. Самарской. М.: «Республика»; «Культурная революция», 2006. С. 133.

⁷⁶ Там же. С. 108.

⁷⁷ Там же. С. 133.

В бодрийяровской концепции потребление интерпретируется прежде всего как нормативный социальный институт, основанный на принудительном усвоении кода различий между вещами-знаками⁷⁸. Важнейшим теоретическим положением является отрицание гедонистической составляющей потребления: французский мыслитель настаивает, что в современном обществе потребление конституируется не как право или источник удовольствия, а как гражданская обязанность. Такая концептуализация позволяет деконструировать иллюзорные представления о «легкой жизни», комфорте и свободе выбора как имманентных атрибутах потребительского общества⁷⁹. Этот подход радикально переосмысляет традиционные трактовки потребительского поведения, смещая акцент с индивидуальных предпочтений на анализ структурных механизмов социального принуждения.

В концепции Бодрийяра «мобилизованное потребление» предстает как современная трансформация протестантской трудовой этики, где аскеза труда замещается императивом удовольствия⁸⁰. Подобно тому как пуританин воспринимал себя как «предприятие перед Богом», современный потребитель конструируется как «предприятие по производству удовольствия», обязанное демонстрировать счастье, влюбленность, эйфорию и динамизм. Этот парадоксальный императив, по сути, представляет собой новую форму социального принуждения, где обязанность быть счастливым заменяет традиционную трудовую дисциплину⁸¹. Такая логика проявляется в превращении досуга в разновидность труда, в культе постоянной активности и в фетишизации работы над телом в контексте моды и сексуальности⁸².

Бодрийяр выделяет три ключевых аспекта мобилизованного потребления: во-первых, «универсальную любознательность» как императив тотального участия в потребительских практиках; во-вторых, принуждение к дифференциации через товары; в-третьих, интеграцию потребностей в производственную систему как ее «топлива»⁸³. Финансовым механизмом, обеспечивающим функционирование этой системы, выступает кредит, который создает иллюзию магического преодоления экономических ограничений⁸⁴. Кредитная система порождает специфическое раздвоение потребительской субъективности, разделяя индивида на «покупателя» (акта мгновенного приобретения) и «плательщика» (субъекта отсроченных обязательств).

Концепт потлача позволяет Бодрийяру раскрыть символическую природу современного потребления, где акцент смещается с утилитарной функции на

⁷⁸ Там же. С. 108.

⁷⁹ Там же. С. 109.

⁸⁰ Там же. С. 110.

⁸¹ Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла // Пер. с фр. Л.Любарской. Е.Марковской. М.: Добросвет, 2000. С. 62.

⁸² Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. Е. А. Самарской. М.: «Республика»; «Культурная революция», 2006. С. 187.

⁸³ Там же. С. 110-113.

⁸⁴ Бодрийяр, Ж. Система вещей / Пер. с франц. С. Зенкина М.: Ру- домно, 2001. С. 170-175.

демонстративное расточительство⁸⁵. В отличие от традиционных обществ, современный консьюмеризм основан не на дефиците, а на изобилии, потребляя не столько материальные блага, сколько их образы и связанные с ними символические значения⁸⁶. Эта «великая идеологическая трансформация» превращает сам акт потребления в спектакль изобилия, где визуальная доступность благ и атмосфера перманентного праздника становятся базовыми характеристиками социальной реальности. Таким образом, если «мобилизация» раскрывает принудительный аспект потребления, то «потлач» демонстрирует его иллюзорно-символическую природу, образуя диалектическое единство современной потребительской системы.

Согласно теоретической конструкции Бодрийяра, необходимо проводить принципиальное различие между архаическими и современными формами расточительства. В традиционных обществах расточительство выступает как символически насыщенный ритуал, выполняющий важные социально-интегративные функции, тогда как в условиях современного капитализма оно трансформируется в рутинную обязанность, принимая форму «косвенного налога» на участие в экономической системе⁸⁷. Этот феномен, по мнению исследователя, приобретает характер соревновательного разрушения благ, выполняющего специфическую социальную функцию поддержания иерархических структур. Как отмечает Г. Геноско, бодрийяровская интерпретация потлача предполагает хаотический характер потребления, лишенного связи с реальными потребностями⁸⁸.

Анализируя взаимосвязь «мобилизованного» и «потлачеобразного» типов потребления, Бодрийяр раскрывает их диалектическое единство в рамках современной экономической системы. Потлачеобразное потребление, формально воспринимаемое как иррациональный пережиток, фактически играет важную роль в производстве символических значений и социальных различий⁸⁹. В условиях экономики изобилия именно расход (а не накопление) становится ключевым фактором создания смыслов, формируя у потребителя иллюзию суверенности и переживание праздничности потребления. Этот феномен, по сути, представляет собой идеологический механизм, облегчающий процессы коммодификации и интеграции индивидов в потребительскую систему.

В противовес описанным формам потребительской практики Бодрийяр конструирует утопическую модель «истинного потребления», основанную на принципах праздничной растраты и подлинного символического обмена. Однако, как справедливо отмечает Д. Келлнер, подобная критика отличается существенной односторонностью: полностью игнорируя потенциал творческого и самореализационного аспектов потребления, Бодрийяр редуцирует его

⁸⁵ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. Е. А. Самарской. М.: «Республика»; «Культурная революция», 2006. С. 66-67.

⁸⁶ Там же. С. 243.

⁸⁷ Там же. С. 71-72.

⁸⁸ Genosko, G. Baudrillard and sings (Text): Signification ablaze. London, 1994. P. 11.

⁸⁹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. Е. А. Самарской. М.: «Республика»; «Культурная революция», 2006. С. 68.

исключительно к инструментам социального контроля и доминирования⁹⁰. Такой подход, по сути, демонстрирует предельно тотализированную модель потребительского общества, не учитывающую возможности сопротивления и альтернативных практик со стороны самих потребителей.

Эмпирические исследования демонстрируют существенную ограниченность бодрийеровской концепции пассивного потребителя. Как показывают работы Дж. Ритцера и анализ социальных движений в Западной Европе, потребители проявляют значительную степень субъектности в своих практиках. Ярким примером служит феномен успеха программы «Синдром нотрдамства» в 1990-х годах в США, где потребители демонстрировали способность к осознанному сопротивлению диктату потребительской системы⁹¹. Эти данные свидетельствуют, что современные потребители не являются марионетками в руках производителей, а активно конструируют собственные стратегии взаимодействия с товарами и услугами.

В работе «Волшебный мир потребления: трансформация ничто в нечто» Ритцер с соавторами разрабатывают классификацию симулякров (не-мест, не-вещей, не-персон и не-услуг), характеризующихся «контролируемым избеганием сущностного содержания»⁹². Исследователи выделяют различные стратегии, которые потребители используют для наделения этих симулякров личностными смыслами. Эти практики представляют собой спонтанную реакцию на гомогенизацию потребительской культуры и направлены на трансформацию стандартизированных товаров в «сравнительно богатое сущностное содержание»⁹³. В этом процессе участвуют не только производители и маркетологи, но и сами потребители, создавая сложные воображаемые миры вокруг товаров массового производства.

Американские исследователи выделяют два основных механизма осмысления симулякров: 1) физическую модификацию и комбинирование серийных вещей; 2) создание бренд-сообществ⁹⁴. Первый подход предполагает наделение стандартных товаров индивидуальными характеристиками через ручную работу и творческое преобразование, причем интенсивность таких практик обратно пропорциональна стоимости товара. Эти процессы подтверждают, что современные потребители активно сопротивляются тотальной стандартизации, используя различные стратегии персонализации, что существенно корректирует пессимистическую картину потребительского общества, предложенную Бодрийером.

Альтернативным механизмом семантизации симулякров выступают практики дизайна, особенно в сферах автомобильной культуры и жилищного пространства. В данном контексте особый исследовательский интерес

⁹⁰ Kellner, D. Jean Baudrillard: from Marxism to postmodernism and beyond [Text]. Stanford, 1989. P. 28-29.

⁹¹ Ritzer G., Stepnisky J., Lemich J. The «magical» world of consumption: transforming nothing into something [Text] // Berkeley journal of sociology: A critical review. - 2005. - No. 49. P. 118.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid. P. 133.

⁹⁴ Ibid. P. 130 - 132.

представляют «искусные потребители» – социальные акторы, осуществляющие самовыражение через творческую трансформацию серийных товаров⁹⁵. Эти практики укоренены в длительной культурной традиции ручного труда, где процесс модификации стандартных изделий становится частью идентичности субъекта. Для данной категории потребителей характерно ремесленническое отношение к товарам, проявляющееся в создании уникальных ансамблей и тематических коллекций, что позволяет преодолевать стандартизированную природу массовой продукции.

Второй значимый механизм семантизации симулякров связан с феноменом бренд-сообществ, формирующихся на основе общности потребительских практик, ритуалов и моральных обязательств⁹⁶. В рамках таких сообществ товары приобретают сакральный статус и дополнительные значения, выходящие за рамки их рыночных характеристик. Однако, как подчеркивает Ритцер, несмотря на активное продуцирование смыслов участниками сообществ, фундаментальная природа бренда как симулякра остается неизменной. Подлинной реальностью в данном случае выступает само сообщество с присущими ему социальными сетями, нарративами и ритуальными практиками, демонстрирующее сознательный и активный характер потребительского поведения.

Проведенный анализ позволяет констатировать, что бодрийеровская концепция потребления основана на жесткой эпистемологической дихотомии. С одной стороны, исследователь выявляет «истинную» природу потребления как системы мобилизации и принуждения, доступную лишь критическому аналитику. С другой – фиксирует «иллюзорные» представления о потлаче, которыми руководствуются обычные потребители⁹⁷. Эта теоретическая конструкция, воспроизводящая альтюссеровскую схему идеологического заблуждения, представляет потребителей как субъектов, живущих в полностью симулированной реальности, где современные практики потлача являются лишь симулякрами архаических ритуалов. В результате потребительская субъективность оказывается принципиально раздвоенной: переживая себя как свободных и самореализующихся акторов, индивиды фактически функционируют в рамках жестко детерминированной системы.

Жан Бодрийяр интегрирует марксистский и семиотический подходы для анализа современного потребления, рассматривая его не как свободный выбор, а как идеологический механизм социального контроля. Он вводит диаду «мобилизация-потлач», где «мобилизация» отражает принудительный характер потребления (обязанность участвовать в экономике через кредиты, моду, досуг), а «потлач» (заимствованный из антропологии) – его символическую функцию демонстративного расточительства. В отличие от традиционных обществ, где

⁹⁵ Ibid. P. 130.

⁹⁶ Ibid. P. 131.

⁹⁷ Ibid. P. 132.

расточительство имело ритуальный смысл, в капитализме оно превращается в «косвенный налог», поддерживающий иерархии.

Однако эмпирические исследования (например, Дж. Ритцера) показывают, что потребители не пассивны: они персонализируют стандартные товары, создают бренд-сообщества и сопротивляются тотальной симуляции. Бодрийяр же, отрицая субъектность потребителей, сводит потребление к иллюзорному спектаклю, игнорируя его творческие и социально-осмысленные аспекты. Его критика, хотя и раскрывает механизмы идеологического принуждения, остается пессимистичной и односторонней, не учитывающей способность индивидов к осмысленному взаимодействию с потребительской культурой.

Итак, в своем труде «Общество потребления: его мифы и структуры» Жан Бодрийяр анализирует феномен потребления, выходя за рамки традиционной марксистской критики. Он утверждает, что потребление перестало быть просто удовлетворением потребностей и стало тотальным социальным процессом, где «потребляется само потребление».

Бодрийяр смещает фокус с производства на потребление, утверждая, что в современном обществе повседневная жизнь определяется взаимодействием с вещами-знаками, а не с другими людьми. Вещи больше не имеют индивидуальной ценности, а существуют как часть системы объектов. Потребление – это не просто покупка товаров, а приобретение знаков. Товар символизирует счастье, престиж, успех и т.д. Таким образом, общество потребления – это система знаков, организованная кодами и моделями, где потребление становится языком, на котором общество общается. Бодрийяр, используя марксистскую рамку, показывает, что потребление не дает свободы, а, наоборот, приводит к новой форме отчуждения. Человек вынужден постоянно «работать» над потреблением, чтобы соответствовать социальным нормам. Потребление – это не свободная деятельность, а производительная деятельность, которая требует усилий и времени.

Бодрийяр деконструирует ключевые мифы общества потребления. Первый – миф об изобилии, где реальное изобилие доступно лишь немногим, в то время как большинство довольствуется «симулякрами изобилия». Второй – миф о счастье, где потребление не приносит подлинного счастья, а лишь создает бесконечный цикл желаний.

Бодрийяр противопоставляет современное общество, основанное на знаках и симулякрах, архаическим обществам, где доминировал символический обмен. В традиционных обществах расточительство было коллективным актом, имеющим социализирующую функцию, в то время как в современном обществе оно стало индивидуальным и рутинным. Таким образом, Бодрийяр предлагает радикальную критику общества потребления, рассматривая его как тотальную систему, которая превращает людей в «героев потребления» и лишает их подлинной свободы и смысла. Он заканчивает свою работу, указывая на возможность спонтанного бунта, который, подобно событиям мая 1968 года, может разрушить эту систему.

В своей основополагающей работе "Общество потребления: его мифы и структуры" Жан Бодрийяр предлагает радикальный пересмотр традиционных подходов к пониманию природы современного капитализма. Его анализ выходит за рамки классической марксистской парадигмы, интегрируя достижения семиотики, антропологии и психоанализа для исследования потребления как сложной системы знаков и символов. Центральный тезис Бодрийяра заключается в том, что в условиях позднего капитализма материальные объекты утрачивают свою утилитарную функцию, превращаясь в инструменты социальной дифференциации и статусного кодирования.

Ключевым методологическим нововведением Бодрийяра становится концепция потребления как активного процесса манипуляции знаками, а не пассивного удовлетворения потребностей. В его интерпретации, вещи теряют свою практическую ценность, становясь прежде всего носителями статусных значений. Этот подход позволяет раскрыть фундаментальный парадокс потребительского общества: провозглашая риторику свободы выбора, оно предлагает лишь стандартизированные, предопределенные рыночной логикой модели идентичности. Особое значение в этом контексте приобретает анализ трех основных мифов потребительского общества.

Миф изобилия, по Бодрийяру, представляет собой идеологическую конструкцию, маскирующую структурное неравенство. Наблюдаемое "изобилие" оказывается результатом искусственно поддерживаемого дефицита, выполняющего функцию "структурного принципа функционирования современной социально-экономической системы". Этот тезис находит неожиданное подтверждение в современных экологических кризисах, демонстрирующих, как экономика роста требует создания искусственной редкости даже в условиях перепроизводства.

Не менее значимым оказывается миф счастья, который трансформирует традиционные представления о равенстве в гонку за статусными товарами. Бодрийяр показывает, как идея равенства возможностей потребления маскирует глубинные социальные неравенства, создавая иллюзию социальной мобильности. В этой системе координат элементарной единицей социального бытия становится вещь-знак, а процесс присвоения связан не с реальными ценностями, а с потреблением воображаемых смыслов.

Завершает эту триаду миф потребителя, формируемый преимущественно средствами массовой информации и рекламными технологиями. Бодрийяр фиксирует парадоксальную трансформацию рекламного дискурса: с одной стороны - безграничная эксплуатация способности товаров ассоциироваться с различными ценностями, с другой - неизбежная девальвация содержания рекламы и обесценивание брендов. Этот процесс подтверждает тезис Маклюэна о примате медийной формы над содержанием.

Актуальность бодрийяровской критики лишь возрастает в условиях цифрового капитализма. Современные социальные сети и алгоритмы платформ выполняют функцию, аналогичную рекламе в 1970-х годах, - производят и регулируют желания. Кризис идентичности приобретает новые формы в

виртуальном пространстве, где потребление материальных благ дополняется "потреблением" цифровых образов и статусов. Экологический кризис подтверждает тезис Бодрийяра о "структурном дефиците" - экономика роста требует искусственного создания дефицита даже в условиях перепроизводства.

Бодрийяровская теория раскрывает потребительское общество как систему, где подлинная реальность замещается симулякрами, свобода выбора оказывается иллюзией, а социальные связи подменяются знаковыми обменами. При этом философ не предлагает готовых рецептов преодоления этой системы - его критика носит скорее диагностический характер, фиксируя тупики современного капитализма.

Перспективы дальнейшего развития бодрийяровской теории видятся в нескольких направлениях: применении его концептуального аппарата к анализу цифровой экономики, сопоставлении с современными теориями "посткапитализма", исследовании новых форм сопротивления потребительской логике. Работы Бодрийяра сохраняют значение не только как важный исторический документ своей эпохи, но и как продуктивный методологический инструмент для критического осмысления современных социокультурных трансформаций.

Библиографический список

Источники

1. Бодрийяр, Ж. Общество потребления : его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; перевод с французского Е. А. Самарской. – М.: Республика : Культурная Революция, 2006. – 269 с.
2. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр ; перевод с французского С. Н. Зенкина. – М.: Рудомино, 1999. – 224 с.
3. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; перевод с французского Д. Кралечкина. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Библион – Русская книга, 2004. – 166 с.
4. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; перевод с французского Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.

Литература

5. Бурстин, Д. Американцы : Демократический опыт / Д. Бурстин ; перевод с английского. – М.: Прогресс-Литера, 1993. – 832 с.
6. Бурстин, Д. Иллюзии : История миражей в Америке / Д. Бурстин ; перевод с английского. – М.: Колибри, 2021. – 704 с.
7. Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен ; перевод с английского С. Г. Сорокиной. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с.
8. Гэлбрейт, Дж. К. Новое индустриальное общество / Дж. К. Гэлбрейт ; перевод с английского. – М.: АСТ, 2019. – 608 с.

9. Гэлбрейт, Дж. К. Общество изобилия / Дж. К. Гэлбрейт ; перевод с английского. – М.: АСТ, 2020. – 416 с.
10. Дебор, Г. Общество спектакля / Г. Дебор ; перевод с французского С. Офертаса. – М.: Логос, 2021. – 176 с.
11. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм; перевод с французского А. Б. Гофмана. – М.: Наука, 1991. – 575 с.
12. Кляйн, Н. Доктрина шока : Расцвет капитализма катастроф / Н. Кляйн ; перевод с английского М. Завалова. – М.: Добрая книга, 2009. – 656 с.
13. Кляйн, Н. Капитализм катастроф : как правящий класс использует кризисы в своих интересах / Н. Кляйн ; перевод с английского // Логос. – 2010. – № 1 (73). – С. 45–67.
14. Лефевр, А. Критика повседневной жизни / А. Лефевр ; перевод с французского. – М.: Гилея, 2022. – 320 с.
15. Лефевр, А. Производство пространства / А. Лефевр ; перевод с французского. – М.: Strelka Press, 2015. – 432 с.
16. Маклюэн, М. Галактика Гутенберга : Становление человека печатающего / М. Маклюэн ; перевод с английского. – М.: Академический проект, 2019. – 496 с.
17. Маклюэн, М. Понимание медиа : Внешние расширения человека / М. Маклюэн ; перевод с английского. – М.: Кучково поле, 2020. – 464 с.
18. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе ; перевод с английского. – М.: АСТ, 2018. – 352 с.
19. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе; перевод с английского. – СПб: Владимир Даль, 2017. – 416 с.
20. Морен, Э. Кино, или Воображаемый человек / Э. Морен ; перевод с французского. – М.: Новое литературное обозрение, 2020. – 240 с.
21. Морен, Э. Метод : Природа природы / Э. Морен ; перевод с французского. – М.: Канон+, 2013. – 384 с.
22. Мосс, М. Очерк о даре : Форма и основание обмена в архаических обществах / М. Мосс ; перевод с французского. – М.: Эдиториал УРСС, 1996. – 144 с.
23. Паккард, В. Одержимые статусом / В. Паккард ; перевод с английского. – М.: Альпина Паблишер, 2022. – 320 с.
24. Паккард, В. Тайные манипуляторы / В. Паккард ; перевод с английского. – М.: Альпина Паблишер, 2021. – 336 с.
25. Поланьи, К. Великая трансформация : политические и экономические истоки нашего времени / К. Поланьи ; перевод с английского. – СПб: Алетейя, 2002. – 320 с.
26. Рисмен, Д. Одинокая толпа : исследование меняющегося американского характера / Д. Рисмен, Н. Глейзер, Р. Денни ; перевод с английского В. В. Смирнова. – М.: АСТ, 2022. – 480 с.
27. Genosko, G. Baudrillard and Signs: Signification Ablaze / G. Genosko. – London: Routledge, 1994. – 196 p.
28. Kellner, D. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond / D. Kellner. – Stanford: Stanford University Press, 1989. – 260 p.
29. Morawski, S. Michlc Jowy and Jean Baudrillard as Two Specimens of Philosophically-Minded Sociology / S. Morawski // Polish Sociology Bulletin. – Wroclaw, 1989. – № 3–4. – P. 105–116.
30. Ritzer, G. The «Magical» World of Consumption: Transforming Nothing into Something / G. Ritzer, J. Stepnisky, J. Lemich // Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review. – 2005. – No. 49. – P. 117–136.

Myth-Making and the Semiotics of the Everyday: The Relevance of Baudrillard's "The Consumer Society" to the Diagnosis of Contemporary Society

Author: *Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko), Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing Work*

Abstract. The article presents a systematic analysis of the key propositions of Jean Baudrillard's work "The Consumer Society: Myths and Structures" (1970) in the context of their heuristic value for the diagnosis of contemporary society. The author examines Baudrillard's conceptual transition from a Marxist critique of political economy to a semiotic analysis of consumption as a total system of signs and symbols. The focus is on the transformation of material objects into instruments of social differentiation, a critique of the mythologemes of abundance, happiness, and the consumer, as well as the mechanisms of "mobilization" and "potlatch" as dialectical foundations of modern consumerism. Special attention is paid to comparing Baudrillard's model with the tradition of the Frankfurt School, as well as to a critical reassessment of his pessimistic thesis about consumer passivity through recourse to empirical studies (G. Ritzer), which demonstrate practices of semantization of simulacra and the formation of brand communities. It is concluded that, despite the totalizing nature of Baudrillard's critique, his theoretical apparatus remains relevant for the analysis of digital capitalism, ecological crises, and new forms of alienation, while requiring adjustment to account for the active agency of contemporary consumers.

Keywords: consumer society, Jean Baudrillard, semiotics, myths of consumption, sign, simulacrum, social differentiation, mobilization, potlatch, Frankfurt School, digital capitalism, alienation.

References

- Baudrillard, J. Obshchestvo potrebleniya : ego mify i struktury [The Consumer Society: Myths and Structures] / J. Baudrillard ; translated from French by E. A. Samarskaya. – Moscow : Respublika : Kul'turnaya Revolyutsiya, 2006. – 269 p.
- Baudrillard, J. Sistema veshchei [The System of Objects] / J. Baudrillard ; translated from French by S. N. Zenkin. – Moscow : Rudomino, 1999. – 224 p.
- Baudrillard, J. K kritike politicheskoi ekonomii znaka [For a Critique of the Political Economy of the Sign] / J. Baudrillard ; translated from French by D. Kravchuk. – 2nd ed., rev. and exp. – Moscow : Biblion – Russkaya kniga, 2004. – 166 p.
- Baudrillard, J. Prozhivaniye zla [The Transparency of Evil] / J. Baudrillard ; translated from French by L. Lyubarskaya, E. Markovskaya. – Moscow : Dobrosvet, 2000. – 258 p.
- Boorstin, D. Amerikantsy : Demokraticeskii opyt [The Americans: The Democratic Experience] / D. Boorstin ; translated from English. – Moscow : Progress-Litera, 1993. – 832 p.
- Boorstin, D. Illyuzii : Istoriya mirazhei v Amerike [The Image: A Guide to Pseudo-Events in America] / D. Boorstin ; translated from English. – Moscow : Kolibri, 2021. – 704 p.
- Veblen, T. Teoriya prazdnogo klassa [The Theory of the Leisure Class] / T. Veblen ; translated from English by S. G. Sorokina. – Moscow : Progress, 1984. – 367 p.
- Galbraith, J. K. Novoe industrial'noe obshchestvo [The New Industrial State] / J. K. Galbraith ; translated from English. – Moscow : AST, 2019. – 608 p.
- Galbraith, J. K. Obshchestvo izobiliya [The Affluent Society] / J. K. Galbraith ; translated from English. – Moscow : AST, 2020. – 416 p.

- Debord, G. Obshchestvo spektaklya [The Society of the Spectacle] / G. Debord ; translated from French by S. Ofertas. – Moscow : Logos, 2021. – 176 p.
- Durkheim, É. O razdelenii obshchestvennogo truda [The Division of Labour in Society] / É. Durkheim ; translated from French by A. B. Gofman. – Moscow : Nauka, 1991. – 575 p.
- Klein, N. Doktrina shoka : Rastsvet kapitalizma katastrof [The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism] / N. Klein ; translated from English by M. Zavalov. – Moscow : Dobraya kniga, 2009. – 656 p.
- Klein, N. Kapitalizm katastrof : kak pravyashchii klass ispol'zuetsya v svoikh interesakh [Disaster Capitalism: How the Ruling Class Uses Crises for Its Own Benefit] / N. Klein ; translated from English // Logos. – 2010. – No. 1 (73). – P. 45–67.
- Lefebvre, H. Kritika povsednevnoi zhizni [Critique of Everyday Life] / H. Lefebvre ; translated from French. – Moscow : Gileya, 2022. – 320 p.
- Lefebvre, H. Proizvodstvo prostranstva [The Production of Space] / H. Lefebvre ; translated from French. – Moscow : Strelka Press, 2015. – 432 p.
- McLuhan, M. Galaktika Gutenberga : Stanovlenie cheloveka pechatayushchego [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man] / M. McLuhan ; translated from English. – Moscow : Akademicheskii proekt, 2019. – 496 p.
- McLuhan, M. Ponimanie media : Vneshnie rasshireniya cheloveka [Understanding Media: The Extensions of Man] / M. McLuhan ; translated from English. – Moscow : Kuchkovo pole, 2020. – 464 p.
- Marcuse, H. Odnomernyi chelovek [One-Dimensional Man] / H. Marcuse ; translated from English. – Moscow : AST, 2018. – 352 p.
- Marcuse, H. Eros i tsivilizatsiya [Eros and Civilization] / H. Marcuse ; translated from English. – Saint Petersburg : Vladimir Dal', 2017. – 416 p.
- Morin, E. Kino, ili Vobrazhaemyi chelovek [The Cinema, or The Imaginary Man] / E. Morin ; translated from French. – Moscow : Novoe literaturnoe obozrenie, 2020. – 240 p.
- Morin, E. Metod : Priroda prirody [Method: Nature of Nature] / E. Morin ; translated from French. – Moscow : Kanon+, 2013. – 384 p.
- Mauss, M. Ocherk o dare : Forma i osnovanie obmena v arkhaiskikh obshchestvakh [The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies] / M. Mauss ; translated from French. – Moscow : Editorial URSS, 1996. – 144 p.
- Packard, V. Oderzhimye statusom [The Status Seekers] / V. Packard ; translated from English. – Moscow : Al'pina Publisher, 2022. – 320 p.
- Packard, V. Tainye manipulyatory [The Hidden Persuaders] / V. Packard ; translated from English. – Moscow : Al'pina Publisher, 2021. – 336 p.
- Polanyi, K. Velikaya transformatsiya : politicheskie i ekonomicheskie istoki nashego vremeni [The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time] / K. Polanyi ; translated from English. – Saint Petersburg : Aleteiya, 2002. – 320 p.
- Riesman, D. Odinokaya tolpa : issledovanie menyayushchegosya amerikanskogo kharaktera [The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character] / D. Riesman, N. Glazer, R. Denney ; translated from English by V. V. Smirnov. – Moscow : AST, 2022. – 480 p.
- Genosko, G. Baudrillard and Signs: Signification Ablaze / G. Genosko. – London : Routledge, 1994. – 196 p.
- Kellner, D. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond / D. Kellner. – Stanford : Stanford University Press, 1989. – 260 p.
- Morawski, S. Michlc Jowy and Jean Baudrillard as Two Specimens of Philosophically-Minded Sociology / S. Morawski // Polish Sociology Bulletin. – Wroclaw, 1989. – No. 3–4. – P. 105–116.

- Ritzer, G. The "Magical" World of Consumption: Transforming Nothing into Something / G. Ritzer, J. Stepnisky, J. Lemich // Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review. – 2005. – No. 49. – P. 117–136.

Священник Александр Ельчанинов и его рекомендации молодежи о молитве

Автор: Пузиков Евгений Сергеевич (протоиерей Евгений Пузиков), магистр богословия

Аннотация: Данная статья посвящена священнику Александру Ельчанинову и его пастырскому опыту работы с молодежью. Данный опыт был выражен им в рекомендациях, которые были опубликованы после его смерти в сборнике «Записи». Их адресатом изначально были молодые люди из числа русской эмиграции. Анализ данных записей помогает выделить ключевые принципы практики молитвы: регулярность, длительность, внимание, соотношение молитвы и педагогики, молитвы и Священного Писания. В работе показано, что советы отца Александра направлены не на формальное исполнение молитвы, а на преображение души, борьбу с пороками. Посредством сопоставления с трудами современных авторов, показано, что опыт о. Александра возможно использовать в современной пастырской работе с молодежью.

Ключевые слова: священник Александр Ельчанинов, РСХД, молодежь, пастырство, пастырское богословие, молитва, письма, современное пастырское наследие.

XX век — стал веком испытания для Церкви в нашем отечестве. Несмотря на большие трудности, в Советском Союзе священно- и церковнослужители старались нести людям слова о Воскресшем Спасителе. Но в государстве практически было невозможно проповедовать молодежи. Иначе дело обстояло за границей, где оказались некоторые священно- и церковнослужители нашей Церкви. Там они старались сохранять свою идентичность, но главное, о чем радели пастыри, было воцерковление жизни русских эмигрантов, в частности молодежи. Миряне в Церкви в первой четверти XX века стали испытывать необходимость в осознанном участии в богослужении. Поэтому тогда начали издаваться пособия с параллельным переводом богослужений (Всенощного бдения и Литургии) на русский язык.

По примеру некогда действовавшего в России РСХД в 1923 году возникло Русское Студенческое Христианское Движение¹. В него вошел и священник Александр Ельчанинов. В его «Записях» есть рекомендации, предназначенные молодым людям, как совершать дома молитвенное правило. Цель данного исследования заключается в рассмотрении рекомендаций отца Александра о домашнем молитвенном правиле для молодежи и в соотнесении его подходов к пастырскому окормлению молодых людей, с трудами современных православных священнослужителей.

Необходимо описать методы исследования:

¹ См.: *Строцев А. Д.* Русское Студенческое Христианское Движение // Православная энциклопедия. М., 2020. Т. 60. С. 598.

- анализ;
- герменевтический;
- сравнительно-сопоставительный метод.

Первый и второй методы применялись к изучению наследия отца Александра относительно его поучений о молитве, направленных к молодым людям. Это отразилось в формировании пяти категорий, по которым были разделены его советы. Третий метод применялся к изучению современного пастырского наследия, и его соотношения с трудами отца Александра.

Перед тем, как изучить слова отца Александра, необходимо рассмотреть его жизнь. Он родился 1 марта 1881 года в городе Николаев Херсонской губернии в дворянской семье². В 1893 году умер его отец, после чего он с матерью переезжает в город Тифлис³, где в 1900 году оканчивает гимназию⁴. Его одноклассником по гимназии был отец Павел Флоренский⁵. В тот же год Александр поступает на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета (ныне Санкт-Петербургский государственный университет)⁶. В 1905 году он поступает в Московскую духовную академию, но ее не оканчивает, поскольку программа обучения в ней, по мнению Александра, имела слишком теоретический характер⁷.

Воинскую службу проходил на Кавказе. В 1912 году по приглашению генерала В. А. Левандовского Александр начал преподавать историю в тифлисской гимназии, которую основал генерал⁸, а в 1914 году становится ее директором⁹.

В 1917 году А.Ельчанинов женится на дочери В. А.Левандовского - Тамаре. В 1918 году он составляет проект общеобразовательной школы, которая базируется на принципах православной педагогики¹⁰. Этот проект он обсуждал со своим одноклассником отцом Павлом Флоренским.

В 1921 году вместе с семьей эмигрировал в Ниццу (Франция)¹¹. Там он начал преподавать во французском лицее русский язык и историю, а также занимался сельским хозяйством. После возникновения Русского студенческого христианского движения Александр Ельчанинов стал принимать активное

² См.: Гуревич А. Л., Стародубова А. Л. Ельчанинов Александр Викторович, свящ. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 434.

³ См.: Карпович М. Юношеские годы отца Александра // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 30.

⁴ См.: Зернова М. Образы и встречи // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 36.

⁵ См.: Гуревич А. Л., Стародубова А. Л. Ельчанинов Александр Викторович, свящ. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 434.

⁶ См.: Там же. С. 435.

⁷ См.: Булгаков С., прот. Александр Ельчанинов // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 61.

⁸ См.: Гуревич А. Л., Стародубова А. Л. Ельчанинов Александр Викторович, свящ. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 435.

⁹ См.: Там же.

¹⁰ См.: Булгаков С., прот. Александр Ельчанинов // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 61.

¹¹ См.: Булгаков С., прот. Александр Ельчанинов // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 61.

участие в его жизни, так как в этом движении христианство воспринималось, как жизнь, а не как традиция или быт¹².

В 1926 году от митрополита Евлогия (Георгиевского) Александр принимает сан пресвитера¹³ и служит в русской церкви в Ницце. В 1934 году он был переведен в Александро-Невский кафедральный собор Парижа (Франция), но через неделю после назначения тяжело заболел.

24 августа 1934 года отец Александр отошел ко Господу. Он был похоронен в Медоне (Франция)¹⁴.

После смерти отца Александра его вдова в 1935 году опубликовала книгу под названием «Записи»¹⁵. Туда вошли размышления ее покойного мужа, его письма. Как отмечают авторы статьи в Православной Энциклопедии, на отца Александра оказали особое воздействие дневники св. Иоанна Кронштадтского¹⁶.

Теперь стоит перейти к рассмотрению советов отца Александра, направленных молодым людям относительно молитвы. Эти рекомендации были опубликованы в его книге «Записи»¹⁷. Данные советы носят глубокий практический и аскетический характер, были сформированы под воздействием его личной живой веры во Христа, как личного Спасителя и Спасителя мира. Он показывает, что молитва является не мертвым ритуалом, а является живым методом для преображения души.

Советы отца Александра можно разделить на пять категорий:

- практика ежедневной молитвы;
- памятование о Боге на протяжении дня;
- борьба с пороками;
- молитва — как педагогика;
- взаимосвязь молитвы и Священного Писания.

Рассмотрим каждую категорию по отдельности.

Первое понимание молитвы — как практика ежедневной молитвы. О. Александр говорит о продолжительности молитвы, об ее постоянстве, качестве (насколько человек внимательно должен относиться к молитве) и «сердечной теплоты». Отец Александр писал, что лучше молиться по 1–2 минуте утром и вечером, но регулярно¹⁸, при этом необходимо прочитать хотя одну молитву, но так, что ум был сосредоточен только на ней¹⁹. Далее отец Александр, говоря о качестве, учил, что при совершении молитвы стоит изгнать из ума все

¹² См.: Гуревич А. Л., Стародубова А. Л. Ельчанинов Александр Викторович, свящ. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 435.

¹³ См.: Там же.

¹⁴ См.: Булгаков С., прот. Александр Ельчанинов // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 61.

¹⁵ См.: Гуревич А. Л., Стародубова А. Л. Ельчанинов Александр Викторович, свящ. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 436.

¹⁶ См.: Там же.

¹⁷ См.: Там же.

¹⁸ Ельчанинов А., свящ. Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Дарь, 2006. С. 241.

¹⁹ Там же.

постороннее²⁰. Также он писал о том, как при надлежащей молитве должна появиться «сердечная теплота». Это должно случиться не в метафорической области, а в реальной, т.е. физической²¹.

Ко второй категории следует отнести те поучения отца Александра о молитве, которые связаны с памятованием Бога на протяжении дня. Стоит отметить, что для о. А. Ельчанинова человек должен молиться не только два раза в день (утром и вечером), но также на протяжении всего дня, чтобы человек постоянно поддерживал связь с Богом²². Его советы можно разделить на несколько групп: краткие молитвы, защита себя от суеты и освящение каждого своего дела. В первой группе — кратких молитв — отец Александр приводит несколько примеров молитвословий, которому человеку следует молиться на протяжении дня, когда человек работает, или когда он просто ходит. Одна из таких молитв является «Иисусова молитва»²³. Вторая группа связанная с первой. Отец Александр пишет, что если человек будет читать короткие молитвы, то они будут помогать ему предохранять себя от легкомыслия, пустословия и рассеянности. Таким образом, если человек будет как можно чаще молиться короткими молитвами, то он будет сохранять в себе «память о Боге» и защищать себя от суеты²⁴. Третья часть данной группы связана с освящением каждого дела человека²⁵. Отец Александр призывает молодых людей начинать каждое свое дело (будь то малое или большое дело) с призыванием Божьего благословения. Это необходимо делать, чтобы избежать плохих поступков, а также вознести сам делание на духовную высоту²⁶.

Теперь необходимо рассмотреть третью группу: молитва — как борьба с пороками. Из поучений отца Александра можно выделить три составляющих данного раздела: просьба о добродетелях, преодоление обиды и поддержка при сухости сердца. Говоря о молитвенном прошении о добродетелях, он советовал как можно чаще обращаться к Спасителю словами из молитвы прп. Ефрема Сирина «Господи, дай мне терпение, великодушие и кротость» или «...смирение, целомудрие и послушание»²⁷. Другая составляющая молитвы, как оружия над пороками, является преодоление обиды²⁸. Обида — та вещь, которая отдаляет человека от Бога. Если человек злится на обидчика, то это означает, что в данный момент он допустил в себя обиду, которая отдалила его от Спасителя. Молитва должна напоминать человеку и помогать ему «ежеминутному предстоянию перед Богом»²⁹. Третья составляющая - поддержка при сухости сердца. Сухость

²⁰ Там же. С. 242.

²¹ См.: Ельчанинов А., свящ. Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Дарь, 2006. С. 242.

²² См.: Там же. С. 254.

²³ См.: Ельчанинов А., свящ. Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Дарь, 2006. С. 254.

²⁴ См.: Там же.

²⁵ См.: Там же. С. 274.

²⁶ См.: Там же.

²⁷ См.: Там же. С. 247.

²⁸ См.: Там же. С. 258.

²⁹ См.: Там же.

сердца — это такое состояние, когда человек ощущает, что его сердце кажется холодным и «молитва не идет», - в таких случаях отец Александр советовал молодым людям, чтобы они обращались к чтению Слова Божьего, либо к прочтению любимых святых отцов. Это необходимо, чтобы свою «согреть душу» их опытом³⁰.

К четвертой категории следует отнести те поучения отца Александра о молитве, которые связаны с ее педагогическим аспектом. На основании его поучений можно выделить три составляющие: против формализма, молитва в жизни человека и совместная молитва. Он советовал, что чтение молитвы перед уроками должно быть не формальностью, а призывается стать упражнением в неспешности, сосредоточении и внимательности³¹. Это первая часть. Вторая часть связана с молитвой в контексте жизни человека. Так отец Александр рекомендовал, чтобы к обычным молитвословиям добавлялись те, которые зависят от текущих обстоятельств жизни, это могут быть различные праздники, постное время, чья-то болезнь или важное событие в жизни как отдельного человека, так и группы людей вместе³². Третья часть связана с совместной молитвой. Отец Александр предлагает молодым людям вместо праздных и вредных разговоров вместе помолиться. Он считает, что это даст душе необходимый мир, гораздо лучше, чем любые слова³³.

Теперь стоит сказать о рекомендации пятой составляющей молитвенной жизни молодежи — чтение Священного Писания. Он рекомендовал читать ежедневно Слово Божие, хотя бы по одному стиху³⁴. Прочитанные слова нужно применять лично к себе, это необходимо делать, поскольку эти слова звучат от Бога к самому человеку³⁵. Если утреннее молитвенное правило дополнять чтением Священного Писания, то оно будет помогать сохранять в мире сердце, когда наступят невзгоды и проблемы³⁶.

Рассмотрим, возможно ли применять данные рекомендации при пастырской работе на приходе с молодыми людьми в XXI веке. Стоит отметить, что по теме работы пастырского окормления молодежи, а точнее по рекомендации молитвы для нее немного информации, в некоторых аспектах будут привлекаться труды по пастырским рекомендациям по молитвенной жизни людей в Церкви.

О практике ежедневной молитвы написал митрополит Иларион (Алфеев). Стоит отметить, что владыка не уточнял возрастную группу, что делает его опыт

³⁰ См.: Ельчанинов А., *свящ.* Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Дарь, 2006. С. 270–271.

³¹ См.: Там же. С. 251. Также см.: Зернова М. Образы и встречи // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 35.

³² См.: Ельчанинов А., *свящ.* Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, ДАРЬ, 2006. С. 251.

³³ См.: Там же. С. 253.

³⁴ См.: Там же. С. 254.

³⁵ См.: Там же.

³⁶ См.: Ельчанинов А., *свящ.* Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Дарь, 2006. С. 266.

в некоторой мере одновременно и доступным для некоторых категорий, и недоступным для других категорий. Так владыка Иларион указывает, что лучше прочесть одну-две молитвы вдумчиво, чем все, но не понимая сути слов, которые обращены к Богу³⁷. Подобное описал священник Павел Островский в своей книге, в которой излагается его опыт работы с молодежью³⁸. Он указывает, что молодым людям важно осознавать те слова, с которыми они обращаются к Богу. Несмотря на то, что авторы на прямую не ссылаются на опыт отца Александра, они повторяют его опыт.

Скажем о молитве как о памятовании о Боге на протяжении дня. Также этому аспекту молитвы обучает митр. Иларион. Он показывает, что общение с Богом должно быть не просто фоном, а необходимо стать главным содержанием жизни³⁹. Таким образом, молитва должна быть, как “дыхание”. Также владыка приводил пример возможной такой молитвы — Иисусова молитва⁴⁰. Владыка Иларион не ссылается на отца Александра в своей работе, но в данном труде повторяет его опыт и показывает, что он может быть применен не только к молодым людям, но и к большему числу людей.

О том, как молодым людям использовать молитву для борьбы с пороками, объяснял священник Валерий Духанин. В своей книге он объяснил, как возникают страсти в мысли, и как короткая молитва в конкретный момент может остановить развитие порочной идеи⁴¹. Отец Валентин тоже не упоминает пастырского наследия отца Александра, но показывает, что его идея может быть глубже, присоединяя к пастырству аскетику.

Особый акцент в современном пастырском служении с молодежью ставится на молитве, как педагогике. Протоиерей Феодор Бородин показывает, как через молитву за другого человека, можно избавиться от собственного эгоизма, а также научиться терпению⁴². Этот аспект можно назвать педагогика любви. Священник Константин Корепанов, что через внимательное чтение молитв можно научиться видеть свои истинные мотивы к различным действиям, а также освободиться от хаоса, который навязывают современные медиа-платформы⁴³. Такой подход можно назвать педагогикой самопознания. Архимандрит Савва (Мажуко) учит молодежь, что молитва - это не повинность, она есть свобода для творчества в общении с Богом, в ней должен быть живой интерес к общению с Богом. Такой аспект молитвы можно назвать педагогика свободы⁴⁴. Несмотря на то, что авторы не упоминают опыт отца Александра, они показывают, что его опыт может быть переосмыслен современным священно- и

³⁷ См.: Иларион (Алфеев), митр. О молитве. М.: Познание, 2018. С. 22–23.

³⁸ См.: Островский П., свящ. Спроси отца! Подросткам и молодежи о Боге. М.: Никея, 2025. С. 133.

³⁹ См.: Иларион (Алфеев), митр. О молитве. М.: Познание, 2018. С. 26.

⁴⁰ См.: Там же. С. 27.

⁴¹ См.: Духанин В. Сокровенный мир Православия. М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. С. 538.

⁴² См.: Бородин Ф., прот. Возрастай с Евангелием. Как воспитать ребенка в евангельском духе. Притчи Христовы. М.: Никея, 2025. С. 16.

⁴³ См.: Крепанов К., свящ. Всегда радуйтесь и непрестанно молитесь // Крепанов. URL: <https://xn--80aehtrddfh.xn--p1ai/vsegda-radujtes-i-neprestanno-molit/> (дата обращения: 15.01.2026).

⁴⁴ См.: Савва (Мажуко), архим. Апельсиновые святые. Записки православного оптимиста. М.: Рипол Классик, 2016. С. 181.

церковнослужителями и использован в пастырской работе с молодежью, говоря на ее языке.

Необходимо сказать о взаимосвязи молитвы и Священного Писания. Митрополит Антоний Сурожский писал, что Евангелие — это книга, которая адресована каждому человеку в отдельности самим Богом. Ее стоит читать, пока какое-то слово или фраза не зацепят человека в само сердце, а если это произошло, то это означает, что Бог заговорил с читателем, и в этот момент нужно молиться, как только человек может, но молитва должна быть искренней⁴⁵. Владыка Антоний не упоминает опыта отца Александра, но он иллюстрирует то, что было сказано во Франции в первой половине XX века.

Исходя из всего вышесказанного следует, что пастырское наследие священника Александра Ельчанинова представляет не просто набор неких рекомендаций, а практическое руководство ежедневной молитвы для молодых людей. Несмотря на то, что данные рекомендации изначально относились к русской эмигрантской молодежи первой половины XX века, они сохраняют свою актуальность и для современных молодых людей (данную идею подтверждают труды священнослужителей XXI века). Предложенная в данной статье классификация (сформулированная по функционально-тематическим признакам) может послужить в помощь современному священнослужителю в пастырской работе с молодежью.

Пастырское наследие отца Александра остается мало исследованным, хотя, как показано выше, совмещает в себе множество различных советов современных авторов.

Источники

1. *Антоний Сурожский, митр.* Школа молитвы. М.: Медленные книги, 2018.
2. *Бородин Ф., прот.* Возрастай с Евангелием. Как воспитать ребенка в евангельском духе. Притчи Христовы. М.: Никея, 2025.
3. *Духанин В.* Сокровенный мир Православия. М.: Издательство Московской Патриархии, 2009.
4. *Ельчанинов А., свящ.* Православие для многих. Отрывки из дневника и другие записи. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, Даръ, 2006.
5. *Крепанов К., свящ.* Всегда радуйтесь и непрестанно молитесь // Крепанов. URL: <https://xn--80aehtrddfh.xn--p1ai/vsegda-radujtes-i-neprestanno-molit/> (дата обращения: 15.01.2026).
6. *Савва (Мажуко), архим.* Апельсиновые святые. Записки православного оптимиста. М.: Рипол Классик, 2016.

Литература

1. *Булгаков С., прот.* Александр Ельчанинов // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 60–64.
2. *Гуревич А. Л., Стародубова А. Л.* Ельчанинов Александр Викторович, свящ. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 434-436.

⁴⁵ См: *Антоний Сурожский, митр.* Школа молитвы. М.: Медленные книги, 2018. С. 177.

3. Зернова М. Образы и встречи // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 32–38.
4. Карпович М. Юношеские годы отца Александра // Памяти Отца Александра Ельчанинова. Paris: YMCA-press, 1997. С. 25–31.
5. Строцев А. Д. Русское Студенческое Христианское Движение // Православная энциклопедия. М., 2020. Т. 60. С. 598–602.

Priest Alexander Yelchaninov and his advice to young people about prayer

Author: *Puzikov Evgeny Sergeevich (Archpriest Evgeny Puzikov), Master of Theology*

Abstract: This article is dedicated to Father Alexander Elchaninov and his pastoral experience working with youth. He expressed this experience in recommendations published after his death in the collection "Notes." These notes were initially addressed to young people from the Russian émigré community. An analysis of these notes helps identify key principles of prayer practice: regularity, duration, attention, the balance between prayer and pedagogy, and prayer and Scripture. The article demonstrates that Father Alexander's advice is aimed not at the formal performance of prayer, but at the transformation of the soul and the struggle against vices. A comparison with the works of contemporary authors demonstrates that Father Alexander's experience can be applied to contemporary pastoral work with youth.

Keywords: priest Alexander Elchaninov, Russian Christian Movement, youth, pastoral care, pastoral theology, prayer, letters, contemporary pastoral heritage.

References

- Antoni Surozhskiy, mitr. *Shkola molitvy* [School of Prayer]. Moscow, 2018.
- Borodin F., prot. *Vozrastai s Evangeliiem. Kak vospitat' rebenka v evangel'skom dukhe. Pritchi Khristovy* [Grow with the Gospel. How to Raise a Child in the Spirit of the Gospel. The Parables of Christ]. Moscow, 2025.
- Dukhanin V. *Sokrovennyi mir Pravoslaviia* [The Hidden World of Orthodoxy]. Moscow, 2009.
- El'chaninov A., sviashch. *Pravoslavie dlia mnogikh. Otryvki iz dnevnika i drugie zapisi* [Orthodoxy for Many. Excerpts from a Diary and Other Notes]. Moscow, 2006.
- Krepanov K., sviashch. *Vsegda radujtes' i neprestanno molites'* [Always Rejoice and Pray Without Ceasing]. Available at: <https://xn--80aehtrddfh.xn--p1ai/vsegda-radujtes-i-neprestanno-molit/> (accessed: 15.01.2026).
- Savva (Mazhuko), arkhim. *Apel'sinovyie sviatye. Zapiski pravoslavnogo optimista* [Orange Saints. Notes of an Orthodox Optimist]. Moscow, 2016.
- Bulgakov S., prot. Aleksandr El'chaninov [Alexander Elchaninov]. *In memory of Father Alexander Elchaninov*. Paris, 1997, pp. 60–64.
- Gurevich A. L., Starodubova A. L. 2008. El'chaninov Aleksandr Viktorovich, sviashch [Elchaninov Alexander Viktorovich, priest]. *Pravoslavnaya entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Moscow, 2008, vol. 18, pp. 434-436.
- Zernova M. *Obrazy i vstrechi* [Images and Encounters]. *In memory of Father Alexander Elchaninov*. Paris, 1997, pp. 32–38.
- Karpovich M. *Iunosheskie gody ottsa Aleksandra* [Father Alexander's Youth]. *In memory of Father Alexander Elchaninov*. Paris, 1997, pp. 25–31.

- Strotsev A. D. 2020. Russkoe Studencheskoe Khristianskoe Dvizhenie [Russian Student Christian Movement]. *Pravoslavnaya entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia]. Moscow, 2020, vol. 60, pp. 598–602.

От эпохэ к нетварному свету: феноменологическая редукция как миссионерский мост к православному исихазму

Автор: Сахневич Сергей Владимирович, кандидат филологических наук, доцент

Аннотация. В статье проводится систематическое сравнение двух «техник сознания»: гуссерлевской феноменологической редукции (эпохэ, эйдетическая редукция, трансцендентальная редукция) и православного исихастского «трезвения» (неписис, умное делание, Иисусова молитва). Показано, что оба метода требуют «вынесения за скобки» естественной установки и приостановки суждений о мире. Однако цели и онтологические основания процедур различны: Гуссерль стремится к выявлению имманентных структур сознания, тогда как исихазм, опираясь на православное различение сущности и энергий в Боге, рассматривает редукцию как средство очищения для встречи с нетварным светом. На примере античного платонизма, католической мистики (включая апофатические течения), протестантского подхода и буддийской випассаны демонстрируются как сходства, так и границы аналогии между феноменологией и исихазмом. Делается вывод, что исихазм не является «феноменологической наукой» в гуссерлевском смысле, но представляет собой практику, функционально сопоставимую с редукцией при условии принятия теологических предпосылок. В заключительной части статьи предлагается миссионерская стратегия использования феноменологического метода как моста к православному свидетельству о Христе – Свете истинном.

Ключевые слова: феноменологическая редукция, эпохэ, исихазм, Иисусова молитва, интенциональность, нетварный свет, Григорий Палама, Эдмунд Гуссерль, безобразное созерцание, православная миссия.

«Если прибегнуть к феноменологической терминологии, то можно сказать, что «горизонт» проявления (человеческая личность) и феномены (создания божественной Энергии) суть два члена отношения, в границах которого выражается онтологическая проблема. Всякое бытие вмещается в единовидность события личного отношения, связывающего Бога и человека».

Х. Яннарас

Введение

Актуальность исследования. В современной философии религии и феноменологии наблюдается устойчивый интерес к сравнительному анализу медитативных и аскетических практик различных традиций. Однако до сих пор остаётся открытым вопрос о том, в какой мере методы западной феноменологии

могут быть использованы для описания восточно-христианского мистического опыта. Эдмунд Гуссерль, основатель феноменологии, разработал процедуру редукции (эпохэ), позволяющую «заключить в скобки» естественную установку сознания и обратиться к чистым феноменам. Православная исихастская традиция на протяжении многих веков выработала практику «трезвения» (непсис) и Иисусовой молитвы, направленную на очищение ума и сердца. Между этими двумя подходами обнаруживаются структурные параллели, которые до сих пор не получили систематического описания в литературе.

Проблема герменевтического разрыва. Феноменология и православный исихазм используют разные языки и онтологические предпосылки для описания сходных техник внимания и «вынесения за скобки». Это приводит к взаимному непониманию и невозможности продуктивного диалога. Особенно остро эта проблема стоит в миссионерском контексте: православные проповедники часто не находят общего языка с интеллектуалами, воспитанными в феноменологической традиции. Исследование ставит своей целью построить терминологический мост между двумя традициями, не отождествляя их и не впадая в апологетику, но позволяя каждой традиции быть понятой в терминах другой, и на этой основе предложить путь к свидетельству о Христе.

Цель и задачи. Цель настоящей статьи – провести систематическое сравнение гуссерлевской редукции и исихастского трезвения, выявив как формальные сходства, так и принципиальные различия в их целях, процедурах и онтологических предпосылках, а затем показать, как это сравнение может служить миссионерским инструментом. Для достижения этой цели решаются следующие задачи:

- 1) эксплицировать три этапа гуссерлевской редукции (эпохэ, эйдетическая редукция, трансцендентальная редукция);
- 2) описать исихастское «трезвение» (непсис, различение помыслов, Иисусова молитва) в сопоставимых терминах;
- 3) проанализировать ключевое различие в отношении к образам (ноэмам);
- 4) обсудить, можно ли говорить о «нетварном свете» как феномене, выходящем за рамки гуссерлевской интенциональности;
- 5) сопоставить исихазм с другими традициями (античный платонизм, католический мистицизм, протестантизм, буддизм) по критерию безобразного созерцания;
- 6) сформулировать миссионерские рекомендации для диалога с людьми феноменологической культуры.

Гипотеза. Исихастская практика включает операции, функционально сходные с феноменологической редукцией (эпохэ, эйдетическое различение, рефлексия), но интерпретирует их в рамках теологического учения о различении сущности и энергий в Боге. Эта интерпретация позволяет исихастам утверждать возможность переживания трансцендентного, однако не даёт оснований считать исихазм «строгой наукой» в гуссерлевском смысле. При этом феноменологическая редукция может служить «естественным преддверием» к

принятию исихастского мировоззрения, что открывает новые возможности для православной миссии среди образованной аудитории.

Научная новизна. В статье впервые в русскоязычной литературе проводится пошаговое сравнение гуссерлевской редукции и исихастского трезвения с выделением трёх соответствующих уровней, при этом учитываются критические замечания предшествующих исследователей. Вводится различие между эпохэ как воздержанием от суждений и афанасией (отсутствием образов) как более радикальной операцией, характерной для исихазма. Показано, что понятие «горизонта» у Гуссерля и «безобразного света» у исихастов относятся к разным онтологическим порядкам, что ограничивает возможность прямого отождествления. Впервые формулируются практические рекомендации для православных миссионеров по использованию феноменологической терминологии в диалоге с секулярными интеллектуалами.

Методика

Исследование выполнено в русле сравнительной феноменологии религии с использованием следующих методов: феноменологический метод Эдмунда Гуссерля (анализ интенциональных структур, эпохэ, эйдетическая и трансцендентальная редукция); историко-философский метод (анализ святоотеческих текстов, трудов Григория Паламы, Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина); сравнительно-типологический метод (сопоставление исихазма с другими мистическими традициями); герменевтический метод (интерпретация духовных текстов в контексте феноменологической теории). Особое внимание уделено работам С.С. Хоружего, который ввёл понятие «исихастской редукции» и анализировал её как практику размыкания субъекта¹.

Материалом исследования служат: 1) основные тексты Эдмунда Гуссерля («Идеи к чистой феноменологии...», «Картезианские размышления»); 2) святоотеческие и агиографические источники (преподобные Антоний Великий, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Серафим Саровский, святитель Григорий Палама); 3) сравнительные данные из античного платонизма (Плотин), католической мистики (Игнатий Лойола, Иоанн Креста, Мастер Экхарт), протестантизма (Мартин Лютер в исполнении Ницше), буддизма (випассана, дзогчен). Анализ проводится в два этапа: сначала реконструируется гуссерлевская редукция, затем исихастская практика, после чего они сопоставляются по единым параметрам (эпохэ, эйдетическое усмотрение, трансцендентальный выход). Далее исихастская редукция сравнивается с другими традициями.

1. Редукция по Гуссерлю: три шага и их пределы

1.1. Эпохэ: воздержание от натуральной установки. Эдмунд Гуссерль в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» описывает «натуральную установку» как дорефлексивную веру в существование мира, независимого от сознания. В этой установке человек наивно принимает мир

¹ Хоружий, С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 31, 78.

вещей, ценностей и практических целей как уже существующий. Чтобы перейти к феноменологической установке, необходимо совершить *эпохэ* (греч. ἐποχή – «воздержание», «остановка») – «заклучение в скобки» (Einklammerung) веры в существование мира. Гуссерль подчёркивает: эпохэ не отрицает мир и не превращает его в иллюзию, а лишь приостанавливает наивное принятие его существования, чтобы сосредоточиться на том, *как* мир является сознанию².

Эта операция имеет формальное сходство с исихастским «отрешением от мира» (анакоресис). Преподобный Антоний Великий (III–IV вв.), уходя в пустыню, совершает пространственное и внутреннее эпохэ³. Однако различие существенно: у Гуссерля эпохэ — временная методическая процедура для философского анализа, тогда как у исихастов — постоянная аскеза, направленная не на анализ сознания, а на очищение сердца для молитвы.

1.2. Эйдетическая редукция: от факта к сущности. Второй шаг – эйдетическая редукция (от εἶδος – «сущность»). Гуссерль предлагает варьировать конкретные примеры и усматривать неизменную сущность (эйдос) – операцию, которую он называет «усмотрением сущности» (Wesensschau). Это не психологический факт, а логическая структура, доступная любому сознанию.

В исихазме функциональным аналогом можно считать *различение* (διακρισις) помыслов⁴. Подвижник должен классифицировать приходящие мысли, чтобы выявить их источник. Однако цель исихаста — не в самой классификации, а в выходе за пределы помыслов к безобразному. Это расходится с гуссерлевской целью, которая остаётся в сфере сущностей мира.

1.3. Трансцендентальная редукция: от мира к конституирующему сознанию. Третий шаг – трансцендентальная редукция. В «Картезианских размышлениях» (1931) Гуссерль показывает, что после вынесения за скобки мира обнаруживается *чистое сознание* с его нозтико-нозматическими структурами, конституирующими смысл мира⁵. Это открытие Гуссерль считает величайшим достижением феноменологии. Однако здесь же – внутренний предел метода: чистое сознание оказывается замкнутым в себе. Гуссерль не ставит вопроса о выходе к трансцендентному Богу, поскольку это выходило бы за рамки феноменологии как «строгой науки». Бог, с его точки зрения, может быть мыслим, но не переживаем в редукции как имманентный феномен. Это не «слабость», а сознательное методологическое решение, которое, однако, оставляет экзистенциальную и интеллектуальную потребность в выходе за пределы имманенции.

2. Исихастская практика: от ума к сердцу и к свету

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический Проект, 2009. С. 64-67.

³ Антоний Великий (преподобный). Житие и послания. – М.: Синтагма, 2010. С. 24-40

⁴ Исаак Сирин (преподобный ; VII в.). Слова подвижнические = Слова подвижнические преподобного Исаака Сирина / иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирина, подвижника и отшельника, бывшего епископа христолюбивого града Ниневии. – М.: Правило веры: Саввино-Сторожевский монастырь, 2006.

⁵ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010. С. 87-95.

2.1. *Непсис как «эпохэ сердца»*. Византийское монашество разработало практику *непсис* (νῆψις – «трезвление», «бодрствование») – непрерывное внимание к внутреннему миру с целью «заключить в скобки» страсти и помыслы⁶. Это напоминает эпохэ, но с существенным отличием: если Гуссерль оставляет мир как «феномен» (образы сохраняются, но их реальность не утверждается), то исихаст стремится вообще не иметь образов мира в уме. Преподобный Симеон Новый Богослов (X–XI вв.) наставляет: «Заключи ум в сердце – и тогда не будут входить в него помыслы»⁷. Эту операцию можно назвать *афанасией* (отсутствием образов), которая является более радикальной, чем гуссерлевское эпохэ. Она достигается с помощью Иисусовой молитвы, заполняющей сознание одним именем и вытесняющей все прочие нозмы.

2.2. *Различение энергий: эйдетика, ведущая к нетварному*. Гуссерль, усмотрев эйдос стола, остаётся в сфере тварных сущностей. Исихаст различает не только помыслы, но и *действия (энергии) Божии*. Святитель Григорий Палама (XIV в.) в «Триадах в защиту священнобезмолвствующих» доказывает, что в молитве человек может воспринимать нетварный свет – не сущность Бога (недоступную), но Его энергию, которая вечна и нетварна⁸. С точки зрения феноменологии, это не эйдос в гуссерлевском смысле (поскольку эйдос имманентен сознанию), а теологическое утверждение о трансцендентной реальности, которая, как считается, может быть пережита имманентно. Гуссерль не располагал таким различением, и для него вопрос о «тварности» или «нетварности» феномена лежит за пределами редукции. Именно здесь открывается пространство для миссионерского диалога: феноменологу можно показать, что его метод не может ни подтвердить, ни опровергнуть реальность нетварного света, но что сам этот свет переживается в исихастской практике как личная встреча со Христом.

2.3. *Фаворский свет и «горизонт»*. Гуссерль вводит понятие «горизонта»: любое восприятие дано на фоне неопределённых возможностей; мы никогда не видим вещь «саму по себе», а всегда в горизонте. Исихаст же, по слову преподобного Силуана Афонского (XIX–XX вв.), «видит свет, который не имеет горизонта»⁹. Это описание выходит за рамки гуссерлевского понятия горизонта. Однако феноменология не может верифицировать такое утверждение, поскольку оно основано на религиозной вере и мистическом опыте, недоступном феноменологической редукции как методу. Вместо «преодоления интенциональности» правильнее говорить о *модификации интенциональности*: на высших ступенях исихастской практики, по свидетельствам, исчезает рефлексивное различие субъекта и объекта, но интенциональный акт

⁶Евагрий Понтийский (диакон). Творения аввы Евагрия: аскетические и богословские трактаты; перевод с древнегреческого; Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН. – М.: Мартис, 1994. – С. 97.

⁷Симеон Новый Богослов (преподобный). Творения преподобного Симеона Нового Богослова: Слова и гимны: в 3 кн. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – С. 45.

⁸Григорий Палама (св.). Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М.: Канон, 1995. – С. 56–58.

⁹Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Старец Силуан. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018. – С. 98

(направленность к Богу) сохраняется, хотя и приобретает нерелексивный характер.

2.4. *Примеры из житийной литературы.* Преподобный Антоний Великий свидетельствует: «Я уже не боюсь Бога, я люблю Его»¹⁰. Это переход от «естественной установки» (страх как прагматическое отношение) к молитвенному созерцанию.

Преподобный Серафим Саровский в беседе с Н.А. Мотовиловым говорит о цели христианской жизни как «стяжании Духа Святого». Мотовилов увидел лицо старца сияющим «как солнце»¹¹. Этот рассказ может служить иллюстрацией того, как мистический опыт описывается в терминах, выходящих за пределы обычной феноменальной данности. Однако феноменологический анализ не может подтвердить или опровергнуть «нетварность» этого света, оставаясь в рамках описания переживания как такового. С точки зрения миссии, именно этот «остаток необъяснимого» является местом для свидетельства: православие предлагает не философское доказательство, а живой опыт, к которому приглашается каждый.

3. Другие традиции: параллели и различия

3.1. *Античный платонизм: эйдос без личности.* Платон в «Федоне» описывает катарсис как «вынесение за скобки» тела и чувств. Плотин в «Эннеадах» требует «бежать к Единому, оставив речь и мышление»¹². Это близко к исихазму, но есть два отличия: платоновское Единое безлично и постигается через интеллектуальную интуицию (нус), а не через сердечную молитву. Гуссерль признавал платоновское учение об эйдосах предшественником феноменологии. Однако платоническая редукция остаётся в сфере тварного ума и не знает обожения. Как замечает протоиерей Георгий Флоровский, «эллинская мысль искала Бога как умопостигаемую сущность, но не как живую Личность»¹³.

3.2. *Католический мистицизм: проблема воображения.* Католические мистики (Бернард Клервосский, XII в.; Игнатий Лойола, XVI в.; Иоанн Креста, XVI в.) практикуют созерцание. Игнатий Лойола в «Духовных упражнениях» предписывает «видеть места» евангельских событий, что предполагает активное использование воображения¹⁴. Это прямое нарушение эпохэ в смысле вынесения за скобки образов. Однако Иоанн Креста в «Тёмной ночи души» призывает к полному отказу от образов и понятий: «Душа должна оставаться в темноте и пустоте»¹⁵. Это уже близко к исихастской афанасии. Различие в том, что у Иоанна Креста это пассивное очищение (Бог действует, душа страдает), тогда как исихазм предлагает активную технику Иисусовой молитвы. Кроме того, в

¹⁰ Антоний Великий (преподобный). Житие и послания / преподобный Антоний Великий. — М.: Синтагма, 2010. С. 24-40

¹¹ Серафим Саровский (преподобный). О цели христианской жизни: беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. — Костанай: [б. и.], 2011.

¹² Плотин. Шестая эннеада : трактаты VI–IX. — Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2005. — С. 9, 11.

¹³ Флоровский, Г. В. Восточные отцы IV-го века. — М.: МП «Паломник», 1992. — С. 112.

¹⁴ Ignatius, of Loyola, Saint. Ignatius of Loyola: the Spiritual exercises and selected works Edward J. Malatesta, and Martin E. Palmer. — New York: Paulist Press, 1991. — P. 47-53

¹⁵ John of the Cross, Saint. Dark Night of the Soul. — New York: Image Books, Doubleday, 1990.

католической традиции есть апофатические течения (облако незнания¹⁶), которые также требуют вынесения за скобки всех образов¹⁷. Таким образом, католическая мистика неоднородна: наряду с образной медитацией существует и традиция безобразного созерцания, хотя она не получила столь же систематического метода, как исихазм.

3.3. Протестантизм: возврат к натуральной установке. Мартин Лютер отверг монашескую аскезу как «дела» и сосредоточился на вере как доверии к обетованиям Писания. Это можно интерпретировать как отказ от какой-либо редукции: верующий остаётся в натуральной установке, но его отношение к миру меняется через оправдание. Как пишет П. Тиллих, Лютер «не создал мистики, но создал теологию Слова»¹⁸. Протестантизм, особенно в его классических формах, не выработал техник очищения сознания, сопоставимых с эпохэ. Фридрих Ницше утверждал, что после Средневековья произошла диффузия церковно-политических институтов, такие как реформации, секуляризация, плюрализм суверенитетов и идея «простецкого и мужицкого бога (sturdy peasant simplicity...in the “hands of God”»¹⁹.

3.4. Буддизм: редукция к пустоте и вопрос о свете. Випассана (прозрение) требует «заключить в скобки» все феномены как не-Я и не-моё. Это строгая редукция – даже более радикальная, чем у Гуссерля, поскольку выносятся за скобки и само «я». Однако в большинстве буддийских школ (тхеравада) результат редукции – шуньята (пустота), понимаемая как отсутствие собственного бытия. В традициях же дзогчен (тибетский буддизм) описывается «ясный свет» (прабхасвара) как изначальная природа ума²⁰. Это напоминает православный нетварный свет, но онтологический статус иной: это не личная энергия Бога, а имманентная природа ума. Таким образом, буддийская редукция ведёт не к «пустоте без света», а к разным состояниям в зависимости от школы. Различие с исихазмом не в наличии/отсутствии света, а в его интерпретации (личное/безличное, тварное/нетварное, энергийное/сущностное).

4. Миссионерское значение сравнения: как привести феноменолога к православию. Проведённое сравнение показывает, что феноменологическая редукция и исихастское трезвение разделяют формальную структуру, но кардинально расходятся в цели и онтологических предпосылках. Однако именно это различие может быть использовано в миссионерской стратегии. Миллионы людей в современном мире – философы, психологи, культурологи, преподаватели гуманитарных дисциплин – так или иначе усвоили феноменологический способ мышления. Многие из них находятся в духовном поиске, но не находят языка для выражения своего опыта. Православная Церковь может предложить им не отказ от их интеллектуальных навыков, а их завершение во Христе.

¹⁶ The Cloud of Unknowing. – New York: Paulist Press, 1981.

¹⁷ Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – Репринтное издание 1912 г. – М.: Политиздат, 1991.

¹⁸ Тиллих П. Систематическая теология: в 2 т.. – М.; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.

¹⁹ Nietzsche F. The Will to Power. New York: Vintage Books, a division of Random House, 1968. С. 177.

²⁰ Namkhai Norbu. Dzogchen: The Self-Perfected State. – Ithaca: Snow Lion, 1996. P. 67.

4.1. Три шага миссионерского диалога. Первый шаг: признание ценности эпох. Миссионер может начать с похвалы феноменологическому методу: «Ты умеешь ставить мир в скобки, отвлекаться от шума повседневности. Исихасты делают то же самое, но радикальнее: они ставят в скобки не только суждения о мире, но и страстные помыслы. Хочешь узнать, как это делается?»

Второй шаг: указание на границы имманенции. Когда собеседник признаёт, что чистое сознание не может быть последней реальностью (иначе это солипсизм), миссионер говорит: «Гуссерль остановился перед дверью, которую сам открыл. Он не знал учения о нетварных энергиях. А православные святые учат, что Бог может быть пережит в энергии, оставаясь недоступным по сущности. Это решает твою проблему: трансцендентное не становится имманентным объектом, но оно реально даётся в опыте».

Третий шаг: приглашение к Иисусовой молитве. Миссионер предлагает практический шаг: «Попробуй в течение нескольких минут повторять “Господи Иисусе Христе, помилуй мя”, не создавая никаких образов. Это и есть исихастское эпохэ. Ты увидишь, как ум очищается, а сердце наполняется светом».

4.2. Ответы на возможные возражения. Возражение 1: «Феноменология – светская дисциплина, зачем Церкви с ней связываться?»

Ответ: Как говорит апостол Павел в Ареопаге: «Вашими же стихотворцами сказано: “мы Его и род”» (Деян 17:28). Церковь всегда использовала язык культуры для проповеди Евангелия. Феноменология – один из таких языков. Мы не отождествляем её с православием, но используем как мост.

Возражение 2: «Гуссерль был агностиком, его метод ведёт к субъективизму».

Ответ: Именно поэтому мы показываем, где и почему его метод необходимо дополняется учением о нетварном свете. Субъективизм Гуссерля – это самодиагностируемая болезнь, лекарство от которой – православие. Мы не боимся брать доброе у язычников, как Моисей вынес сокровища египтян.

Возражение 3: «Миллионы феноменологов – преувеличение».

Ответ: Даже если речь о тысячах, каждая душа драгоценна. Кроме того, феноменологический способ мышления распространён гораздо шире академического сообщества – любой человек, практикующий внимательность (mindfulness) без религиозной основы, является «народным гуссерлианцем».

4.3. Практические рекомендации. Для миссионеров и катехизаторов: включите в беседы с интеллектуалами тему феноменологической редукции как «природного откровения» о необходимости очищения ума. Используйте термины «эпохэ», «интенциональность», «ноэма» как точки соприкосновения.

Для священников, работающих с молодёжью: предложите прочитать отрывки из Гуссерля («Идеи...», §§27–32) и затем из «Триад» Паламы. Обсудите, как второй автор отвечает на вопросы, оставленные первым.

Для апологетов: пишите статьи и книги, где феноменологическая терминология служит введением в исихастское богословие. Показывайте, что православие не только не противоречит лучшим интуициям западной философии, но и превосходит их.

Для православных психологов и педагогов: используйте метод эпохэ как психотехническое упражнение, ведущее к внутренней тишине, и затем показывайте, как эта тишина наполняется Иисусовой молитвой.

Обсуждение

5. Какую проблему решает сравнение?

Заявленная в начале статьи проблема заключается в *герменевтическом разрыве* между феноменологическим и богословским языками. Феноменологи (особенно в светской академической среде) часто не владеют языком православной аскетики и склонны интерпретировать мистический опыт как психологический или патологический. Православные богословы, в свою очередь, не всегда находят общий язык с феноменологией, считая её излишне рационалистичной или агностической. Сравнительный анализ показывает, что *техники внимания* в обеих традициях демонстрируют формальные сходства, которые могут служить мостом для взаимопонимания.

Важно подчеркнуть: цель исследования – не «обратить феноменологов в православие» простым отождествлением, и не доказать «научность» исихазма, а *создать терминологическую базу для непредвзятого диалога*, а затем предложить путь от диалога к свидетельству. Феноменолог, знакомый с эпохэ, может увидеть в исихастском трезвении родственную операцию, что позволяет ему описать религиозный опыт на строгом языке, не редуцируя его к психологии. Богослов, в свою очередь, может использовать феноменологические понятия для экспликации своих практик перед секулярной аудиторией, не теряя их содержания.

6. Пределы аналогии и границы миссионерского подхода

Необходимо ясно сказать, что аналогия между феноменологической редукцией и исихазмом имеет свои границы. Исихазм не является «феноменологической наукой» в гуссерлевском смысле. Его практика включает теологические предпосылки (различение сущности и энергий, вера в Божественную личность, догмат о Троице, христология), которые не могут быть выведены из феноменологической редукции. Миссионер не должен скрывать эти различия или редуцировать православие до философского метода. Сравнение полезно как пропедевтика, как «лестница», которую нужно отбросить, когда достигнут высоты. Но сама лестница может быть очень полезной для тех, кто стоит внизу.

Кроме того, не все феноменологи открыты к религии. Некоторые придерживаются материалистической феноменологии (как поздний Ж.-П. Сартр) или атеистического экзистенциализма. С ними нужен другой подход. Но те, кто искренне ищет выход из имманенции, кто чувствует недостаточность «чистого сознания», те могут услышать благую весть о нетварном свете.

Заключение

Проведённое сравнение гуссерлевской редукции и исихастского трезвения позволяет сделать следующие выводы.

Формальные сходства: оба метода требуют приостановки натуральной установки, рефлексивного контроля над содержаниями сознания и различения (эйдетического или духовного). Гуссерль и исихасты сходятся в том, что обыденное сознание затемнено прагматическими интересами и требует «очищения».

Принципиальные различия: цели различны – Гуссерль ищет имманентные структуры сознания, исихазм – соединение с Богом. Онтология различна – для Гуссерля всё данное имманентно; для Паламы энергия Бога может переживаться имманентно, оставаясь трансцендентной по сущности. Техники различны – исихазм требует афанасии (отсутствия образов), тогда как гуссерлевское эпохэ образы сохраняет.

Миссионерский потенциал: феноменологическая редукция может служить «естественным преддверием» к исихазму. Три шага Гуссерля (эпохэ, эйдетическая редукция, трансцендентальная редукция) соответствуют трём ступеням православного делания (неписис, различение помыслов, умное делание), но на последней ступени феноменология останавливается, а исихазм идёт дальше – к нетварному свету. Это позволяет миссионеру сказать: «Ты проделал почти весь путь, остался последний шаг – призвать имя Христова».

Вклад в решение проблемы коммуникации: статья предлагает терминологический мост, который позволяет описывать исихастский опыт на языке феноменологии, сохраняя специфику каждой традиции. Это не апологетика в грубом смысле, а герменевтический инструмент, который может стать началом живого свидетельства.

Перспективы дальнейших исследований: более детальное сопоставление исихастских практик с гуссерлевским методом эйдетической редукции на материале «Добротолубия»; разработка эмпирических критериев для различения «естественной» и «феноменологической» установок в религиозном опыте с использованием нейрофеноменологии; диалог с буддийской медитацией випассаны и дзогчен для уточнения типологии безобразного созерцания; создание конкретных миссионерских пособий по использованию феноменологической терминологии в катехизации.

В конце концов, более ста лет назад Гуссерль провозгласил лозунг «Назад, к самим вещам!» (Zu den Sachen selbst!). Православный исихазм отвечает: «Вперёд, к Тому, Кто есть Сама Вещь, Сущий и Жизнь» – ко Христу, нетварному свету, «Который просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин 1:9). Пусть это сравнение послужит тем, кто ищет путь от эпохэ к свету.

Библиографический список

1. *Антоний Великий (преподобный).* Житие и послания / преподобный Антоний Великий. – М.: Синтагма, 2010. – 256 с.
2. *Григорий Палама (св.).* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический Проект, 2009.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010.
5. Евагрий Понтийский (диакон). Творения аввы Евагрия: аскетические и богословские трактаты; Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-т, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН. М.: Мартис, 1994.
6. Игнатий (Брянчанинов), свт. (сост.) Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Благовест, 2014.
7. Исаак Сирин (преподобный ; VII в.). Слова подвижнические = Слова подвижнические преподобного Исаака Сирина / иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирина, подвижника и отшельника, бывшего епископа христолюбивого града Ниневии. М.: Правило веры : Саввино-Сторожевский монастырь, 2006.
8. Плотин. Шестая эннеада: трактаты VI–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2005.
9. Серафим Саровский (преподобный). О цели христианской жизни: беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Костанай: [б. и.], 2011.
10. Симеон Новый Богослов (преподобный). Творения преподобного Симеона Нового Богослова: Слова и гимны: в 3 кн. / пер. с греческого еп. Феофана Затворника и др. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
11. Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Старец Силуан. 4-е изд., испр. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018. Тиллих П. Систематическая теология: в 2 т. / пер. с англ. Т. Лифинцевой и др. М.; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. Т. 1.
12. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV-го века. [Репринт. изд.]. М.: МП «Паломник», 1992.
13. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
14. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / пер. со средне-верхне-немецкого и вступ. ст. М. В. Сабашниковой ; послесл. А. Доброхотова. Репринт. изд. 1912 г. М.: Политиздат, 1991.
15. *Cloud of Unknowing, the* / ed. by James Walsh; preface by Simon Tugwell. New York: Paulist Press, 1981.
16. *Ignatius, of Loyola, Saint*. Ignatius of Loyola: the Spiritual exercises and selected works / ed. by George E. Ganss ; with the collaboration of Parmananda R. Divarkar, Edward J. Malatesta, and Martin E. Palmer ; preface by John W. Padberg. New York: Paulist Press, 1991.
17. *John of the Cross, Saint*. Dark Night of the Soul. 3rd Revised Edition. New York: Image Books, Doubleday, 1990.
18. *Namkhai Norbu*. Dzogchen: The Self-Perfected State. Ithaca: Snow Lion, 1996.
19. *Nietzsche F*. The Will to Power. New York: Vintage Books, a division of Random House, 1968.

From Epoché to the Uncreated Light: Phenomenological Reduction as a Missionary Bridge to Orthodox Hesychasm

Author: *Sakhnevich Sergey Vladimirovich, Associate Professor*

Abstract: The article undertakes a systematic comparison of two “techniques of consciousness”: Husserlian phenomenological reduction (epoché, eidetic reduction, transcendental reduction) and Orthodox hesychast “sobriety” (nepsis, watchfulness, the Jesus Prayer). It is shown that both methods require “bracketing” the natural attitude and suspending judgments about the world. However, the goals and ontological foundations of the procedures differ: Husserl aims to reveal the immanent structures of consciousness, whereas hesychasm, relying on the Orthodox distinction between essence

and energies in God, views reduction as a means of purification for encountering the uncreated light. Using examples from ancient Platonism, Catholic mysticism (including apophatic currents), Protestantism, and Buddhist vipassanā, the article demonstrates both similarities and limits of the analogy between phenomenology and hesychasm. It concludes that hesychasm is not a “phenomenological science” in Husserl’s sense, but a practice functionally comparable to reduction provided one accepts its theological presuppositions. The final part of the article proposes a missionary strategy for using the phenomenological method as a bridge to Orthodox witness to Christ – the True Light.

Keywords: phenomenological reduction, epoché, hesychasm, Jesus Prayer, intentionality, uncreated light, Gregory Palamas, Edmund Husserl, imageless contemplation, Orthodox mission.

References

- Antony Velikiy (prepodobnyy). *Zhitie i poslaniya* / prepodobnyy Antony Velikiy. Moskva: Sintagma, 2010.
- Grigoriy Palama (sv.). *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh* / sv. Grigoriy Palama ; per., poslesl. i komment. V. Veniaminova. Moskva: Kanon, 1995.
- Husserl E. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii*. Kn. 1. Moskva: Akademicheskii Proekt, 2009.
- Husserl E. *Kartezijskie meditatsii*. Moskva: Akademicheskii Proekt, 2010.
- Evagriy Pontiyskiy (diakon). *Tvoreniya avvy Evagriya: asketicheskie i bogoslovskie traktaty* / per. s drevnegrech., vstup. st. [s. 5–23] i komment. A. I. Sidorova ; red. V. P. Lega, E. A. Troitskaya ; Pravoslav. Svyato-Tikhonov. bogoslov. in-t, In-t mirovoy lit. im. A. M. Gorkogo RAN. Moskva: Martis, 1994.
- Ignatiy (Bryanchaninov), svt. (sost.). *Dostopamyatnye skazaniya o podvizhnichestve svyatykh i blazhennykh ottsov*. Moskva: Blagovest, 2014.
- Isaak Sirin (prepodobnyy ; VII v.). *Slova podvizhnicheskoe = Slova podvizhnicheskoe prepodobnogo Isaaka Sirina* / izhe vo svyatykh ottsa nashego Avvy Isaaka Sirina, podvizhnika i otshelnika, byvshego episkopa khristolyubivogo grada Ninevii. Moskva: Pravilo very : Savvino-Storozhevskiy monastyr, 2006.
- Nietzsche F. *The Will to Power*. New York: Vintage Books, a division of Random House, 1968.
- Plotin. *Shestaya enneada: traktaty VI–IX* / per. s drevnegrech. i poslesl. T. G. Sidasha. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Olega Abyshko, 2005.
- Serafim Sarovskiy (prepodobnyy). *O tseli khristianskoy zhizni: beseda prepodobnogo Serafima Sarovskogo s N. A. Motovilovym*. Kostanay: [b. i.], 2011.
- Simeon Novyy Bogoslov (prepodobnyy). *Tvoreniya prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova: Slova i gimny: v 3 kn.* / per. s grecheskogo ep. Feofana Zatvornika i dr. Moskva: Sibirskaya Blagozvonitsa, 2011.
- Sofroniy (Sakharov), skhiarkhimandrit. *Starets Siluan*. 4-e izd., ispr. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 2018.
- Tillich P. *Sistematicheskaya teologiya: v 2 t.* / per. s angl. T. Lifintsevoy i dr. Moskva ; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga, 2000. T. 1.
- Florovskiy G. V. *Vostochnye ottsy IV-go veka*. [Reprint. izd.]. Moskva: MP «Palomnik», 1992.
- Khoruzhiy S. S. *K fenomenologii askezy*. Moskva: Izdatelstvo gumanitarnoy literatury, 1998.
- Ekkhart M. *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya* / per. so sredne-verkhne-nemetskogo i vstup. st. M. V. Sabashnikovoy ; poslesl. A. Dobrokhotova. Reprint. izd. 1912 g. Moskva: Politizdat, 1991.
- The Cloud of Unknowing / ed. by James Walsh ; preface by Simon Tugwell. *The Cloud of Unknowing*. New York: Paulist Press, 1981.

- Ignatius, of Loyola, Saint. *Ignatius of Loyola: the Spiritual exercises and selected works* / ed. by George E. Ganss ; with the collaboration of Parmananda R. Divarkar, Edward J. Malatesta, and Martin E. Palmer ; preface by John W. Padberg. New York: Paulist Press, 1991.
- John of the Cross, Saint. *Dark Night of the Soul*. 3rd Revised Edition. New York: Image Books, Doubleday, 1990.
- Namkhai Norbu. *Dzogchen: The Self-Perfected State*. Ithaca: Snow Lion, 1996.

Воскресение Христово и технологический теозис трансгуманистического проекта

Автор: Аксёнов Игорь Викторович (протоиерей Игорь Аксёнов), кандидат философских наук, доцент кафедры теологии

Аннотация: В статье рассматривается философия трансгуманизма как очередная иллюзия в секулярной оптике. Утрата веры в Воскресение Христово, собственное воскресение и жизнь в преображенной телесности будущего века фокусирует все внимание на биологической жизни этого века и радикальном увеличении ее продолжительности с помощью новейших достижений науки и технического прогресса, что, в свою очередь, приводит к возникновению ничем не обоснованного трансгуманистического проекта технологической метаморфозы биологической жизни человека, искусственного обожения. Но, этот проект не учитывает принципиального препятствия для его осуществления – отсутствие собственного онтологического основания человека, и свободный полет мысли разбивается о камень факта, что никакие технологии дать жизнь как таковую не могут. Эмпирическое знание не может дать понимание того, что есть жизнь сама по себе, что делает неживое живым, потому что Источник жизни, – Троиственный Бог, – трансцендентен в Своей сущности тварному миру, и имманентен ему только в своих нетварных Божественных животворных энергиях, подающих жизнь всему живущему. Трансгуманизм на сегодняшний день предлагает три основных направления реформирования человеческой природы, которые рассматриваются в данной статье. В заключении делается вывод, что в трансгуманистическом проекте следует видеть попытку не только окончательного противопоставления себя нашему Творцу и Богу, но и восстание на сам факт нашей сотворенности, поскольку здесь отвергается само представление, что наша жизнь является для нас даром Божиим.

Ключевые слова: Воскресение Христово; трансгуманизм; феномен жизни; виртуально-цифровой человек; нано-киборгизированный человек; гено-модифицированный человек; телесное воскресение; преображение телесности.

Говорить сегодня в научном сообществе о Воскресении Христовом представляется делом весьма неблагодарным, особенно вспоминая опыт Апостола Павла в Афинском ареопаге, где его внимательно слушали, пока он не стал говорить о воскресении мертвых (Деян 17:32).

Однако, Воскресение Христово является основой и самой сутью христианской веры, сформировавшей европейскую цивилизацию и наш русский мир. Потому что христианство – это прежде всего вера в совершившийся факт Воскресения Воплотившегося Бога в полноте общей с нами духовно-телесной природы, воспринятой Им в Рождестве от единосущной нам Девы Марии. Без нашего воскресения и жизни будущего века не только наш жизненный путь с личными усилиями и постижениями обесмысливается, но и само Воскресение Христово становится бессмысленным. Если же «Христос воскрес из мертвых» (1Кор 15:20), то только для того, чтобы быть «первенцем из умерших» (1Кор 15:20), быть первым в бесконечном ряду умерших, воскресающих для вечной

жизни в Боге в теле усыновления. Присущий нам, после отпадения от Единого для всех Источника жизни, индивидуализм мешает осознанию экзистенциальной связи между отдельным человеком и всем человечеством, между личностью и общей для всех людей природой.

Воскресение лишь условно является синонимом оживления умершего существа, поскольку основной его смысл указывает не только и не столько на восстановление в прежнем виде, сколько на восстановление человеческой природы в преображенном Богом виде, что хорошо видно из описания Апостолами, – самовидцами Христовыми, – тела Воскресшего Спасителя. Это было тело человеческое, воспринятое Господом в Рождестве по плоти от Девы Марии, но только тело это было уже обоженное, живущее не автономной от Бога биологической жизнью, а оживотворенное и исполненное жизнью вечнобытийного Бога, что хорошо видно из описания Евангелистом Иоанном испытания ран Христовых Апостолом Фомой.

Раны Христовы, которые были абсолютно несовместимы с биологической жизнью, не закрылись, мы не видим регенерации тканей плоти Христовой, но, одновременно, Апостолы однозначно утверждают, что Господь жив Своей человеческой телесной природой, что вынуждает нас уже говорить о совсем иной, не биологической жизни Его тела, которое Апостол Павел именует телом духовным (1Кор 15:44-46). Воскресший Господь хотя и возвратился в восстановленной полноте Своей Богочеловеческой природы в этот мир, но по сути уже не принадлежал ему, несмотря на то, что Его воскресшая плоть оставалась и по Воскресении прежней Его плотью, со всеми ее индивидуальными признаками вплоть до телесных ран от Распятия на Кресте.

Как пишет греческий богослов Христос Яннарас: «Мы не в состоянии выразить в словах этот опыт; позволим себе лишь предложить свою интерпретацию: тело Воскресшего Христа представляет собой человеческую природу, свободную от какой-либо ограниченности и необходимости; это нормальное человеческое тело из плоти и костей, однако жизнь его основана не на биологических функциях, но на ипостазировании истинного, реального бытия благодаря личной связи с Богом – единственным источником подлинной жизни»¹.

Если же для человека нет воскресения и жизни в преображенной телесности будущего века, то для него естественным образом все внимание фокусируется на жизни этого века. И человек сосредотачивает все свои усилия на сохранении и утверждении своей биологической жизни, неизбежно паразитируя на жизни других. О чем сегодня красноречиво свидетельствуют современные биомедицинские технологии, сопряженные с массовой гибелью эмбрионов, фетальной терапией, терапевтическим клонированием, попытками создания искусственного генома человека и искусственных материнских утроб.

При этом, не имея веры в свое будущее воскресение, человек готов верить в онтологически ничем не обоснованный трансгуманистический проект технологической метаморфозы (μεταμόρφωσις – преобразование) биологической

¹ Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. [П.] Иисус Христос. Воскресение // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/vera-tserkvi/ (доступ от: 14.05.26).

жизни человека, искусственного обожения. Но, такой свободный полет мысли разбивается о камень факта, что никакие технологии дать жизнь как таковую не могут, потому что всегда быть и жить присуще только Богу по Его природе, как о том и говорит Христос: «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин 5:26), «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин 5:21).

Какие технологии могут воспроизвести то, что трансцендентно тварному миру? По этой причине, как это не парадоксально звучит, но в научном мире нет единого мнения относительно того, что есть жизнь. Существует более ста различных определений жизни.

Минимальное определение, согласующееся со всеми другими известными определениями предложено израильским генетиком Эдуардом Трифоновым: «Life is self-reproduction with variations»² («Жизнь – это самовоспроизведение с изменениями»).

Биологический энциклопедический словарь определяет жизнь как активное, идущее с затратой полученной извне энергии, поддержание и самовоспроизведение молекулярной структуры³.

Академик Эрик Галимов определяет жизнь как «материализованное в организмах явление возрастающего и наследуемого упорядочения, присущее при определенных условиях химической истории соединений углерода»⁴.

Французский исследователь XVIII века, положивший начало современной танатологии, Мари Франсуа Ксавье Бишá (1771–1802) дал определение жизни как «совокупности явлений, противящихся смерти»⁵. Биша подчеркивал качественное и принципиальное отличие явлений жизни от неживой природы и связывал их с наличием в организмах непознаваемой по своей сущности «жизненной силы».

Согласно официальному определению NASA, выработанному в 1994 году и применяющемуся в задачах поиска жизни во Вселенной, жизнь – «самоподдерживающаяся химическая система, способная к дарвиновской эволюции»⁶. В этом определении отражена современная позиция секулярного научного мировоззрения, которое не хочет видеть никакой другой формы жизни, кроме биологической. А ведь Ангельский мир – это мир живых разумных существ, у которых вообще нет биологического тела, и нет, говоря словами генетики, «самовоспроизведения с изменениями», однако, они живут, и даже, по слову Божию, бессмертны (Лк 20:36).

«Классическое» определение Фридриха Энгельса: «Жизнь есть способ существования белковых тел, существенным моментом которого является постоянный обмен веществ, с окружающей их внешней природой, причем с

² Trifonov E.N. Vocabulary of definitions of life suggests a definition // Journal of Biomolecular Structure and Dynamics. 2011. Т. 29. №. 2. С. 259–266.

³ Жизнь (Определение) // Биологический энциклопедический словарь. Гл. ред. М.С. Гиляров; Редкол.: А.А. Баяв, Г.Г. Винберг, Г.А. Заварзин и др. 2-е изд., исправл. М., 1989. 864 с.

⁴ Галимов Э. Что такое жизнь? Концепция упорядочения // Знание-Сила. 2008. № 9. С. 80.

⁵ Большая медицинская энциклопедия. Directmedia. 2013. 554 с.

⁶ Benner S.A. Defining Life // Astrobiology. 2010. Vol. 10. P. 1021–1030.

прекращением этого обмена веществ прекращается и жизнь, что приводит к разложению белка»⁷ требует оговорки, что сам по себе белок, – полимер, состоящий из аминокислотных остатков, – может быть синтезирован химическим путем и никаких признаков жизни вне организма не проявляет.

С другой стороны, обмен веществ также не может служить критерием жизни. Тот же Энгельс справедливо заметил, что «с обменом веществ мы не продвигаемся ни на шаг вперед, ибо тот своеобразный обмен веществ, который должен объяснить жизнь, в свою очередь нуждается сам в объяснении при посредстве жизни»⁸.

Эмпирическое знание не может дать понимание того, что есть жизнь сама по себе, что делает неживое живым, потому что Источник жизни, – Триипостасный Бог, – трансцендентен в Своей сущности тварному миру, и имманентен ему только в своих нетварных Божественных животворных энергиях, подающих жизнь всему живущему. Поэтому секулярная наука позволяет говорить о жизни только описательно, как о процессе, точнее о совокупности физических и химических процессов, протекающих в клетке, позволяющих осуществлять обмен веществ и ее деление. Но, наука не знает никакого «закона жизни», который мог бы привести неживую природу в состояние живой.

Человеку дано участвовать в жизни своего Триипостасного Творца, потому что он в отличие от своего Творца не самобытиен. И это – кардинальная разница между нетварным, абсолютным и вечным бытием Бога и сотворенным, относительным бытием человека, который обусловлен нетварной причиной своего бытия. Поэтому, всякое сотворенное бытие есть непрестанно осуществляемая возможность быть и это осуществление возможности быть происходит от действия в творении бытия Божия, а это действие, в силу богодарованной свободы человека, само возможно в ту меру, в какую данное сотворенное Богом свободным существо может или хочет воспринять его.

Однако, вопрос о бытии для безоблачного торжества научного знания сегодня предан окончательному забвению. Как точно подмечает Мартин Хайдеггер: «То, что как потаенное приводило античное философствование в беспокойство и умело в нем удержать, стало ясной как день самопонятностью, причем так, что кто об этом хотя бы еще спрашивает, уличается в методологическом промахе»⁹.

Но, забвение вопроса о смысле бытия неизбежно приводит к иллюзиям в секулярной оптике, которые оборачиваются трещинами и провалами в нашем тварном бытии, зияющими меоническими «высотами» трагической исторической реальности.

⁷ Жизнь (Определение) // Биологический энциклопедический словарь. Гл. ред. М.С. Гиляров; Редкол.: А.А. Баев, Г.Г. Винберг, Г.А. Заварзин и др. 2-е изд., исправл. М., 1989. 864 с.

⁸ Жизнь (Определение) // Биологический энциклопедический словарь. Гл. ред. М.С. Гиляров; Редкол.: А.А. Баев, Г.Г. Винберг, Г.А. Заварзин и др. 2-е изд., исправл. М., 1989. 864 с.

⁹ Хайдеггер М. Бытие и время // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/bitie_i_vrema/#1 (доступ от: 14.05.26).

Человек, сотворенный Богом, – разом или в результате управляемой Богом эволюции, в данном случае не важно, – и человек, как результат обезличенных эволюционных процессов – это два абсолютно разных понимания человека. И об устойчивом образе человека мы можем говорить только в первом случае, потому что любое творение несет в себе образ своего творца, а то, что произошло случайно, то и несет в себе переменчивый образ случайности.

Поэтому, человек в секулярном мировоззрении может улучшать свою природу через генетические манипуляции вплоть до создания гибридных эмбрионов - химер, или произвольно менять свой пол, или расширять свои биологические возможности через встраивание в свою природу электронно-технических приспособлений, тем самым меняя ипостась своего биологического существования до неузнаваемости.

Но, в таком случае, мы будем вынуждены отказать человеку в каком-либо смысле и цели его существования.

Потому что какой может быть смысл у случайного?

Как, впрочем, и цель?

Одновременно, мы будем вынуждены отказаться и от абсолютных онтологических оснований всей человеческой культуры.

Прежде всего, отказаться от различения добра и зла, ибо случайность не позволяет нам сделать предпочтение одного другому, а, следовательно, и выбрать направление развития человеческой культуры, потому что непонятно, где будет развитие, а где деградация человека.

Кто более совершенен как человек, профессиональный боксер или поэт, мастер биржевых спекуляций или волонтер в хосписе?

Случайность сущего и человека дезориентирует его в пространстве ценностей, точнее упраздняет само понятие ценности, а, соответственно, и какой-либо системы нравственности и нравственной ответственности.

Если человек – результат случайности, как можно обосновать его стремление к лучшему в различных его проявлениях, или, иначе говоря, стремление человека к совершенству?

Где мы возьмем критерий и масштаб для оценки совершенства?

Да и зачем, собственно говоря, надо к чему-то стремиться, если человек и все сущее – результат случайности?

Все эти вопросы, закономерные и осмысленные для религиозной мысли, в секулярной картине мира повисают в онтологическом вакууме случайно сущего.

Трансгуманизм на сегодняшний день предлагает три основных направления переформатирования человеческой природы:

1. Виртуально-цифровой человек.
2. Нано-киборгизированный человек.
3. Генетически модифицированный человек.

Виртуально-цифровой человек, который, по слову основателя движения «Россия 2045» Дмитрия Ицкова, будет «способен воспроизводить на небиологических субстратах функции жизни и психики» представляется утопичным, так как понятно, что воспроизведенная «функция жизни и психики»

не есть сама жизнь и жизнь одушевленная, обладающего, по слову И. Канта, свободой самопроизвольно, от самого себя начинать новые состояния разумного субъекта¹⁰.

По сути вопрос о создании виртуально-цифрового человека – это вопрос о понимании личности человека, о нашей субъектности. Несмотря на то, что источник жизни для всех людей общий, жизнь каждого из нас персонифицирована и не отделима от нашей личности. Каждый из нас осознает себя как живую личность, энергично проявляющую себя в мире посредством собственной природы. И если Фридрих Ницше провозгласил «смерть Бога», то постмодернизм логически пришел уже и к «смерть субъекта», которая была предвозвещена в работах Ролана Барта «Смерть автора» и Мишеля Фуко «Что такое автор?».

Если христианский гуманизм увидел в человеке свободного индивидуума, то в постмодернизме человек – это раб обстоятельств его существования и субъект представляется не более чем набором различных фрагментарных текстов. По этой причине представители постмодерна говорят не о личности, субъекте, а об авторе.

Время от появления книгопечатания до современной информационной революции можно охарактеризовать как эпоху текстов, которая, в своем генезисе, подошла к рубежу девальвации целостных смыслов этих текстов. Интернет, средства массовой информации, социальные сети, рекламные предложения, различные формальные документы – все это представляет сложную мозаику огромного объема текстов, который человек способен воспринимать лишь фрагментарно. Исходя из этого, личность человека в постмодернистской оптике начинает терять свою целостность, распадается на мозаику текстов. При этом термин «текст» становится объемной метафорой, которая включает в себя любой акт общения, и личность предстает в виде набора разнообразных фрагментов коммуникативных актов. Конечно, при таком взгляде на личность человека, остается один шаг до возможности оцифровать ее и перенести на небιологический носитель.

Мишель Фуко пишет о возможности «отнять у субъекта... роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса»¹¹. В его представлении возможна такая культура, в которой будут присутствовать дискурсы, но функция автора будет отсутствовать. Таким образом, субъект становится необязательным – он растворяется в коммуникации и мозаике текстов.

«Если автор в постмодернизме не способен на создание нового текста, но лишь на цитирование чужих текстов, то субъект, таким образом, не способен на поддержание собственного “Я”, но может лишь пропускать через себя различные не им создаваемые дискурсы, в которые он погружается в разные моменты

¹⁰ Кант И. Сочинения : в 6 т : [пер. с нем.]. Т. 3. М., 1964.

¹¹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 40.

времени. Субъект не производит дискурс, он лишь транслирует различные дискурсы, они “говорят” через него»¹².

Конечно, ни Барт, ни Фуко не говорят прямо о необходимости отказаться от понятия субъекта, личности, но именно их идея «смерти автора» позднее развивается в «смерть субъекта».

Точно так же, как из идей социального конструкционизма¹³, которые видят в личности только социальную конструкцию, радикальный постмодернизм делает вывод, что, если личность сконструирована под влиянием социума, следовательно личность могла бы быть сконструирована иной или вообще не сконструирована, что ставит под вопрос реальность существования субъекта.

Такая позиция ума является естественным следствием глубокого падения человека, как свободного субъекта, в собственную природу, которая становится единственным предметом созерцания и осмысления. Духовная слепота, не допускающая бытия личного Бога, не позволяет увидеть и личность человека, трансцендентную миру объектов. Объективная же реальность, как чувственная, так и умопостигаемая поддается счислению и, соответственно, может быть оцифрована.

Но, только как нам быть со свободой человека?

Неужели это только иллюзия?

Да и дискурсы не возникают сами по себе, вне социальных взаимодействий свободных личностей. И разве субъект, еще до освоения им языка, не испытывает личных переживаний радости, боли, голода, которые персонифицируют его бытие и отличают от других людей. Эти личные переживания затем только встраиваются в социальную матрицу культуры, которая оформляет их выражение.

С христианской точки зрения, личность человека трансцендентна его природе, как об этом лаконично написал В. Н. Лосский: «Личность, этот образ Божий в человеке, есть свобода человека по отношению к своей природе»¹⁴ и «есть несводимость человека к природе»¹⁵.

Все в природе, как человека, так и всего тварного мира детерминировано цепью причинно-следственных связей от самого начала, от самой первой Причины всего сущего, Которая Сама не имеет причины. А человек

¹² Труфанова Е.О. Я как реальность и как конструкция // Вопросы философии. 2017. № 8. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1729&Itemid=52 (доступ от: 14.05.26).

¹³ «Социальный конструкционизм объявляет “Я” социальной конструкцией. Это означает, что “Я” не существует изначально, не заложено природой человека, но конструируется обществом, частью которого индивид является. Ребёнок представляет собой изначально лишь человеческий организм, способный к усвоению определённой “программы”, но “запуститься” эта программа может только в обществе других людей (Никитина Е.А. В поисках утраченного единства сознания: исчезло ли Я? // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2009. № 5. С. 31–44): сознательным существом человек становится лишь в обществе, через усвоение языка, логики, стереотипов и норм поведения и т.д.» (Труфанова Е.О. Я как реальность и как конструкция // Вопросы философии. 2017. № 8 URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1729&Itemid=52. (доступ от: 14.05.26).

¹⁴ Лосский В.Н. Догматическое богословие. Образ и подобие // Образовательный портал «Слово». URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37571.php?ELEMENT_ID=37571&PAGEN_1=5 (доступ от: 14.05.2026).

¹⁵ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Онлайн библиотека сайта «Православие и мир». 2011–2018. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/312> (доступ от: 14.05.2026).

метафизически свободен, а поэтому он и не часть этого мира, хотя в нем и пребывает, и поэтому возможно различать нравственное и безнравственное в человеке, и, в отличие от всех других форм жизни, многие из которых не лишены разумности, судить его поступки и слова.

Как точно подметил испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет, в отличие от всего в мире, человек «никогда не является человеком безусловно; напротив, быть человеком как раз и означает быть всегда на грани того, чтобы не быть им... В то время как тигр не может перестать быть тигром, детигрироваться, человек живет в постоянной опасности дегуманизироваться»¹⁶. «Животное неспособно высвободиться из ограниченного набора естественных актов – исключить себя из природного мира, — поскольку оно и есть самая природа... Но человек, бесспорно, несводим к собственным обстоятельствам. Он лишь погружен в них... Человеческое и природное бытие полностью не совпадают... Человек одновременно и естествен, и сверхъестествен. Это своего рода онтологический кентавр, одна половина которого выросла в природу, а другая – выходит за ее пределы, то есть ей трансцендентна... Природное, или естественное, человеческое начало осуществляется само по себе... Наоборот, сверхъестественное, надприродное в человеке никак не может считаться осуществленным, итоговым – он всегда в стремлении к бытию, в жизненном проекте. Это и есть наше подлинное бытие, наша личность, наше “Я”»¹⁷, – пишет Ортега-и-Гассет.

Можно также привести известные слова прп. Макария Великого: «А ты создан по образу и подобию Божию, потому что как Бог свободен и творит, что хочет... так свободен и ты»¹⁸. Прп. Макарий говорит, что человек, сотворенный Богом метафизически свободным, может свободно выбрать не только самое вкусное из менее вкусного, или более удобное из менее удобного, ибо этот выбор будет определяться его физиологией, природой, но и вообще отказаться, например, от той же пищи ради принципа или идеи. Человек может свободно определять образ бытия своей природы вплоть до принесения себя в жертву по нравственным соображениям.

В связи с этим, конечно, закономерен вопрос авторам проекта оцифровки и перенесения личности на небιологический носитель:

Как можно оцифровать то, что трансцендентно миру объектов?

И возможен ли алгоритм метафизической свободы?

Современная концепция разума как машины порождает соблазн преобразовать, улучшить самого человека, и в то же время, в силу субъектности человека, она не позволяет это реально осуществить без умаления его свободной личности. Поэтому, именно там, где трансгуманистический проект обещает

¹⁶ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте. URL: [http:// lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega05.txt](http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega05.txt) (доступ от: 14.05.26).

¹⁷ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Вопросы философии. № 5. 1993. С. 164–232. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483> (доступ от: 14.05.26).

¹⁸ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Беседа 15. [П.] 21 // Библиотека Якова Кротова. URL: https://yakovkrotov.com/acts/04/makary_vel/makari15.html (доступ: 14.05.2026).

невиданную свободу, таится самая жестокая необходимость, превращающая свободное человеческое существо в отлаженно функционирующий механизм.

Нано-киборгизированный человек может появиться в результате конвергенции медицинских и нанотехнологий, вместе с информационными технологиями и робототехникой. Тело нано-киборгизированного человека будет представлять симбиотическое единство природного и технологического, как на обычном, так и на нано-уровне.

В какой-то степени, мы уже сегодня видим реализацию отдельных элементов этого проекта в медицине. Хотя сегодня информационные технологии еще и не интегрированы в человеческую телесность, однако новому поколению уже сложно представить свою жизнь без смартфона в руках.

Впрочем, думается, что постепенное углубление уровня киборгизации человека породит не больше вопросов, чем сегодня. Главной особенностью нано-киборгизированного человека является то, что им не рождаются, т.е. возможные технологические интервенции в природу конкретного человека не могут воспроизводиться, а поэтому не могут стать и общим природным свойством будущих поколений, что снимает остроту вопроса в отношении к подобным попыткам усовершенствования естественного состояния человеческой природы в ее динамике от рождения к смерти.

Наиболее близко к реальной возможности реконструирования человеческой природы научно-технический прогресс подошел в области применения современных биомедицинских технологий, которые уже сегодня позволяют не только оказывать врачебную помощь в преодолении болезней и облегчении страданий, но и непосредственно управлять самой жизнью человека от ее начала и до ее завершения.

Достижения в области геной инженерии в перспективе обещают людям не только возможность перепроектировать себя, но также и проектировать будущие поколения с целью выйти из-под существующих биологических ограничений собственной природы. Поэтому, именно в этой области научно-технического прогресса можно предполагать наличие реальной возможности переформатирования человеческой природы в попытке создания генетически модифицированного человека.

В ноябре 2018 года в Китае после экстракорпорального оплодотворения родились первые генетически модифицированные девочки-близнецы Нана и Лулу¹⁹. Китайский ученый Хэ Цзянькуй внес мутации в гены человеческих эмбрионов, в результате которых родившиеся дети несут ДНК, которая препятствует заражению вирусом иммунодефицита человека.

Следует подчеркнуть, что он изменил геном совершенно здорового эмбриона. Развитие антропогенетики, как мы видим, уже сейчас позволяет вмешиваться в генетический код, что рано или поздно приведет к различным изменениям в человеческой природе.

¹⁹ *Алексенко А.* Прогресс невежества: зачем китайцы отредактировали Нану и Лулу? // Сноб. 28.11.2028. URL: <https://snob.ru/entry/168786> (доступ от: 14.05.2026)

Но, вот вопрос, какие качества человеческой природы будут культивироваться, а какие купироваться? Смирение, кротость, честность, щедрость, верность, или стремление к лидерству, успеху, амбициозность, приспособляемость, самоконтроль и т.д. Ведь уже сейчас вспомогательные репродуктивные технологии стали выгодным бизнесом. Репродуктивные клиники в конкурентной борьбе за клиента ищут способы повысить качество не только своих медицинских услуг, но и качество предлагаемого товара, которым в данном случае являются дети. Уже сегодня большинство репродуктивных клиник предлагает подбор доноров мужских и женских гамет по определенным физиологическим качествам²⁰, а также генодиагностику по десяткам позиций²¹ и пренатальный скрининг.

Такие перспективы генной инженерии, которые сегодня кажутся еще туманными, уже завтра могут оказаться устаревшими перед лицом новой реальности синтетического человечества.

10 мая 2016 года в Гарвардском университете (США) прошло совещание на тему синтетического генома человека. Как пишет американский научный обозреватель издания «The New York Times», Эндрю Поллак, 130 человек – ученые, юристы, предприниматели и высокопоставленные должностные лица – провели собрание для того, чтобы обсудить амбициозный план по созданию полноценного синтетического генома человека «с нуля». При этом достигнуть этого специалисты хотели бы уже через десять лет²².

Создать организм с геномом, полученным искусственным путем, ученым впервые удалось в 2010 году – тогда группа исследователей под руководством Крейга Вентера воспроизвела ДНК бактерии. Хотя геном человека значительно сложнее, однако опыт по созданию синтетического генома бактерии показывает, что воспроизводство ДНК человека также возможно.

Создание синтетического генома человека ставит совершенно в новой плоскости вопрос об авторских правах. Ведь именно тот, кто спроектировал, а затем и синтезировал геном конкретного человека, с присущими ему физиологическими и характерологическими особенностями, по сути является автором, сотворившим этого человека.

А это, в свою очередь, учитывая успехи в создании искусственных материнских утроб, влечет за собой непредставимые сейчас социальные последствия.

В желании создать организм с геномом, полученным искусственным путем можно видеть попытку не только окончательно противопоставить себя нашему Творцу и Богу, но и восстание на сам факт нашей сотворенности, поскольку здесь отвергается само представление, что наша жизнь является для нас даром Божиим.

²⁰ Например: URL: <http://www.spbivf.com> (доступ от: 14.05.26).

²¹ Например: URL: <http://www.spbivf.com/ru/genetika/> (доступ от: 14.05.26).

²² Pollack A. Scientists Talk Privately About Creating a Synthetic Human Genome // The New York Times. 13 May, 2016. Available at: http://www.nytimes.com/2016/05/14/science/synthetic-human-genome.html?rref=collection%2Fbyline%2Fandrew-pollack&action=click&contentCollection=undefined&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=29&pgtype=collection&_r=0 (accessed: 14.05.26).

Конечно, наличное состояние нашей телесной природы не соответствует беспредельности нашего духа. Однако, человеческий дух не только беспределен, но и в состоянии отвержения Бога зачастую проявляет себя как беспределщик. Поэтому первыми, кто приобщается Духа Божия и пребывает в Нем блаженным, Господь называет нищих духом: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3). Естественные пределы для человеческого духа в этом веке положены Богом нашими «кожаными ризами», нашей телесностью, которая ограничивает возможности духа. В этом смысле наша телесность выполняет роль сдерживающего начала для нашего духа, от которой так неразумно хотели избавиться еще дохристианские мыслители и гностики, называя тело темницей для души.

Многие и ныне, именующие себя христианами, представляют будущую жизнь в бестелесном виде и думают, что воскресение относится к нашей душе. Но, мы сотворены не духами, а духовно-телесными существами, в которых есть как духовный мир, – наша внутренняя жизнь, – так и телесная, овеществленная жизнь. Мы участвуем не только в жизни духовного мира, но и обладаем вещественным творением Божиим.

Дух, будучи бестелесным, не может обонять запахи леса, или осязать тепло родного человека, или наслаждаться вкусом спелого плода – это не его удел. А мы живем одновременно в двух мирах, которые тесно переплетаются, оказывая взаимное влияние, когда наши идеи становятся реальными делами, а наши слова и дела определяют состояние нашего духа. И наша смерть есть не освобождение души из телесной темницы, а затрагивающая все наше существо, до самых его глубин, тяжелейшая травма разделения того, что изначально сотворено неразделимым.

Поэтому, Воскресший Христос, по слову Апостола Павла, есть «Спаситель тела» (Еф 5:23). Ибо Господь наполнил Своей Божественной жизнью не только воспринятую Им в Рождестве от Девы Марии человеческую душу, но и воскрес в обоженном Им человеческом теле.

Евангелисты, повествуящие, прежде всего о факте Воскресения Христова, не богословствуют о преображенном теле Воскресшего Богочеловека, но в их немногих словах нам открывается удивительная, превосходящая самые смелые мечтания трансгуманистов тайна нашей будущей телесности.

Как от Адама все получили смертную природу и умирают, так, соединившись со Христом, «все оживут» (1Кор 15:22). И оживут непременно в полноте своей духовно-телесной человеческой природы, но природы обоженной, приобщенной через действие нетварных Божественных энергий к бытию Триипостасного Бога. Поэтому Господь и говорит, что сынами Божиими являются именно сыны воскресения: «Сподобившиеся достигнуть того века, и воскресения из мёртвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20:35-36).

Апостол Иоанн Богослов в своем Соборном Послании пишет о будущем теле воскресения следующее: «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы

нам называться и быть детьми Божиими. <...> Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но ещё не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1Ин 3:1-2).

Весь вещественный мир с его бесконечной Вселенной сотворен Богом для вещественных творений и, прежде всего, для человека. Но, не на ракетах и в скафандрах будет человек осваивать эти миры, а в преображенной духовной телесности в сотворчестве с Троицей Божией, при содействии Подателя Жизни будет утверждать новые формы жизни в новых мирах. Как о том и сказано в книге Псалмов: «Бог стал в сонме богов» (Пс 81:1) и «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы» (Пс 81:6).

Как пишет Апостол Павел ныне же мы приняли в Таинстве Крещения еще только «Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!” Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии...» (Рим 8:15-17) «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только [она], но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего. Ибо мы спасены в надежде...» (Рим 8:22-24).

И надежда наша в том и заключается, что, как сказано в Символе веры, мы «чаем воскресения мертвых и жизни будущего века»²³. А без воскресения мертвых не будет ни цели, ни смысла для Христова Воскресения, как равно будет бессмысленна и вся вера христианская.

Поэтому от Апостольского века и до сегодняшнего дня, и до конца времени отношение к событию Воскресения Христова остается той гранью, которая отделяет веру от неверия.

Литература

1. *Алексенко А.* Прогресс невежества: зачем китайцы отредактировали Нану и Лулу? // Сноб. 28.11.2028. URL: <https://snob.ru/entry/168786> (доступ от: 14.05.2026).
2. Большая медицинская энциклопедия. Directmedia. 2013. 554 с.
3. *Галимов Э.* Что такое жизнь? Концепция упорядочения // Знание-Сила. 2008. № 9. С. 80.
4. Жизнь (Определение) // Биологический энциклопедический словарь. Гл. ред. М.С. Гиляров; Редкол.: А.А. Баев, Г.Г. Винберг, Г.А. Заварзин и др. 2-е изд., исправл. М.: Сов. Энциклопедия, 1989. 864 с.
5. *Кант И.* Сочинения: в 6 т: [пер. с нем.]. Т. 3. М., 1964.
6. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Онлайн библиотека сайта «Православие и мир». 2011–2018. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/312> (доступ от: 14.05.2026).
7. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. Образ и подобие // Образовательный портал «Слово». URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37571.php?ELEMENT_ID=37571&PAGEN_1=5 (доступ от: 14.05.2026).
8. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Беседа 15. [П.] 21 // Библиотека Якова Кротова. URL: https://yakovkrotov.com/acts/04/makary_vel/makari15.html (доступ от: 14.05.2026).

²³ Символ Православной веры.

9. Никитина Е.А. В поисках утраченного единства сознания: исчезло ли Я? // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2009. № 5. С. 31–44.
10. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о Дон Кихоте. URL: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega05.txt> (доступ от: 14.05.26).
11. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 164–232. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483> (доступ от: 14.05.26).
12. Труфанова Е.О. Я как реальность и как конструкция // Вопросы философии. 2017. № 8. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1729&Itemid=52 (доступ от: 14.05.26).
13. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. 448 с.
14. Хайдеггер М. Бытие и время // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/bitie_i_vrema/#1 (доступ от: 14.05.26).
15. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. [П.] Иисус Христос. Воскресение // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/vera-tserkvi/ (доступ от: 14.05.26).
16. Benner S.A. Defining Life // *Astrobiology*. 2010. Vol. 10. P. 1021–1030.
17. Pollack A. Scientists Talk Privately About Creating a Synthetic Human Genome // *The New York Times*. 13 May, 2016. Available at: http://www.nytimes.com/2016/05/14/science/synthetic-human-genome.html?rref=collection%2Fbyline%2Fandrew-pollack&action=click&contentCollection=undefined&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=29&pgtype=collection&r=0 (accessed: 14.05.26).
18. Trifonov E.N. Vocabulary of definitions of life suggests a definition // *Journal of Biomolecular Structure and Dynamics*. 2011. Vol. 29. № 2. С. 259–266.

The Resurrection of Christ and the Technological Theosis of the Transhumanist Project

Author: Axenov Igor Victorovich (archpriest Igor Axenov), Candidate of Philosophy, Associate Professor of Theology Department

Abstract: The article examines the philosophy of transhumanism as another illusion in secular optics. The loss of faith in the Resurrection of Christ, one's own resurrection and life in the transformed corporeality of the future century focuses all attention on the biological life of this century and the radical increase in its duration with the help of the latest achievements of science and technological progress. This, in turn, leads to the emergence of an unjustified transhumanist project of technological metamorphosis of human biological life, artificial deification. However, this project does not take into account the fundamental obstacle to its implementation – the lack of a person's own ontological foundation, and the free flight of thought is shattered by the fact that no technology can give life as such. Empirical knowledge cannot give an understanding of what life is in itself, what makes inanimate things alive, because the Source of life, the Tri-Hypostatic God, is transcendent in Its essence to the created world, and immanent to it only in its uncreated Divine life-giving energies that give life to all living things. Transhumanism currently offers three main directions of reformatting human nature, which are discussed in this article. In conclusion, it is concluded that the transhumanist project should be seen as an attempt not only to definitively oppose ourselves to our Creator and God, but also to rebel against the very fact of our creation, since here the very idea that our life is a gift from God is rejected.

Keywords: Resurrection of Christ; transhumanism; phenomenon of life; virtual-digital man; nanocypborgized man; genetically modified man; bodily resurrection; transformation of physicality.

References

- Aleksenko A. Progress nevezhestva: zachem kitaitsy otrektovali Nanu i Lulu? [Why Did the Chinese Edit Nana and Lulu?]. *Snob – Snob*, 28.11.2028. Available at: <https://snob.ru/entry/168786> (accessed: 14.05.2026).
- *Bol'shaia meditsinskaia entsiklopediia* [The Great Medical Encyclopedia]. Directmedia, 2013, 554 p.
- Galimov E. Chto takoe zhizn'? Kontseptsii uporiadocheniia [What is Life? The Concept of Ordering]. *Znanie-Sila – Knowledge is Power*, 2008, no 9, p. 80.
- Zhizn' (Opredelenie) [Life (Definition)]. *Biologicheskii entsiklopedicheskii slovar'* [Biological Encyclopedic Dictionary]. Gl. red. M.S. Giliarov; Redkol.: A.A. Baev, G.G. Vinberg, G.A. Zavarzin i dr. 2-e izd., ispravl. Moscow, 1989, 864 p.
- Kant I. *Sochineniia: v 6 t* [Works: in 6 volumes]. Vol. 3. Moscow, 1964.
- Losskii V.N. Bogoslovskoe poniatie chelovecheskoi lichnosti [Theological Concept of the Human Person]. Available at: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/312> (accessed: 14.05.2026).
- Losskii V.N. Dogmaticheskoe bogoslovie. Obraz i podobie [Dogmatic Theology. Image and Likeness]. Available at: http://www.portal-slovo.ru/theology/37571.php?ELEMENT_ID=37571&PAGEN_1=5 (accessed: 14.05.2026).
- Makarii Egipetskii, prp. Dukhovnye besedy. Beseda 15. [P.] 21 [Spiritual Conversations. Conversation 15. §21]. Available at: https://yakovkrotov.com/acts/04/makary_vel/makari15.html (accessed: 14.05.2026).
- Nikitina E.A. V poiskakh utrachennogo edinstva soznaniia: ischezlo li Ia? [In Search of the Lost Unity of Consciousness: Has the Self Disappeared?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriiia 7. Filosofiiia – Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy*. 2009, no5, pp. 31–44.
- Ortega-i-Gasset Kh. Razmyshleniia o Don Kikhote [Reflections on Don Quixote]. Available at: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega05.txt> (accessed: 14.05.26).
- Ortega-i-Gasset Kh. Razmyshleniia o tekhnike [Reflections on Technology]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 1993, no 5, pp. 164–232. Available at: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483> (accessed: 14.05.26).
- Trufanova E.O. Ia kak real'nost' i kak konstruktsiia [The Self as Reality and as a Construct]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 2017, no 8. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1729&Itemid=52 (accessed: 14.05.26).
- Fuko M. *Volia k istine: po tu storonu znaniia, vlasti i seksual'nosti* [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality]. Moscow, 1996, 448 p.
- Khaidegger M. Bytie i vremia [Being and Time]. Available at: http://www.odinblago.ru/bitie_i_vrema/#1 (accessed: 14.05.26).
- Iannaras Kh. Vera Tserkvi: Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie. [P.] Iisus Khristos. Voskresenie [Faith of the Church: Introduction to Orthodox Theology. § Jesus Christ. Resurrection]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/vera-tserkvi/ (accessed: 14.05.26).
- Benner S.A. Defining Life. *Astrobiology*, 2010, vol. 10, pp. 1021–1030.
- Pollack A. Scientists Talk Privately About Creating a Synthetic Human Genome. *The New York Times*, 13 May, 2016. Available at: http://www.nytimes.com/2016/05/14/science/synthetic-human-genome.html?rref=collection%2Fbyline%2Fandrew-pollack&action=click&contentCollection=undefined&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=29&pgtype=collection&_r=0 (accessed: 14.05.26).
- Trifonov E.N. Vocabulary of definitions of life suggests a definition. *Journal of Biomolecular Structure and Dynamics*, 2011, vol. 29, no 2, pp. 259–266.

Историко-критический метод и герменевтика Евангелия: либеральная теология и Д.С. Мережковский в поисках «исторического ядра»

Автор: Долин Антон Александрович, аспирант, магистр теологии

Аннотация: Автор статьи предпринимает попытку проведения компаративного анализа герменевтических стратегий представленных в трудах деятелей немецкой либерально-теологической традиции (Ф. Шлейермахер, А. Гарнак, А. Юлихер) и религиозно-философского подхода Д.С. Мережковского, суть которого изложена в труде «Иисус Неизвестный». В первую очередь в фокусе исследования находится проблема историчности Иисуса Христа, кроме того, рассматриваются отношение названных мыслителей к новозаветному канону и апокрифам, а также роль свободы исследования и критики в интерпретации библейского текста. Показано, что, несмотря на общую для обеих сторон критику жёсткого догматизма и признание ценности исторического исследования (его методологии и результатов), рассматриваемые авторы радикально расходятся в понимании целей библейской герменевтики. Так, либеральные теологи, исходя из преимущественно рационалистических посылок, стремятся к объективной реконструкции этического ядра первоначального христианства, тогда как Д.С. Мережковский предлагает экзистенциально-символическую герменевтику, направленную на живую встречу со «Христом-тайной». Делается вывод о том, что методологическое размежевание задаёт чёткий вектор последующего богословского диалога и выявляет специфику религиозно-философского прочтения Мережковским Евангелия.

Ключевые слова: Д.С. Мережковский; А. Гарнак; А. Юлихер; либеральная теология; историко-критический метод; исторический Иисус; библейская герменевтика; новозаветный канон; апокрифы; аграфы; свобода исследования; «Иисус Неизвестный».

Введение

Рубеж XIX–XX веков стал эпохой глубокого эпистемологического сдвига, обусловленного утверждением исторического сознания, кризисом догматической метафизики и автономизацией научного знания как такового. В

частности, на почве немецкого протестантизма получила своё развитие либеральная теология, принявшая рискованный вызов диалога с тогдашней светской наукой и культурой. На отечественной почве на протяжении XIX века, исходя из схожих предпосылок, развивалась религиозно-философская традиция. Несмотря на различие конфессиональных и культурных матриц, оба направления объединяла общая задача, заключавшаяся в преодолении институциональной застывленности христианской богословской мысли того времени. Историческая ситуация рубежа столетий, отмеченная развитием критической филологии, влиянием гегелевской диалектики и эстетико-символистских поисков, сделала возможным переосмысление Евангелия, с позиции восприятия последнего в качестве динамического текста, который требует над собой как научно-критической, так и герменевтической работы.

Представители либеральной традиции и Д.С. Мережковский исходят из схожей критики «запылённого» догматизма и признают эвристическую ценность исторической науки, однако их герменевтические стратегии радикально расходятся в понимании конечной цели. Либеральные богословы, опираясь на рационалистические основания, выказывали стремление к якобы возможной объективной реконструкции этико-религиозного учения Иисуса, очищенного от позднейших, искажающих наслоений. В то же время, Д.С. Мережковский предлагает иной подход, который можно условно назвать экзистенциально-символической герменевтикой. В её рамках исследователь нацелен пережить живую встречу с «Христом-тайной». Основная идея статьи заключается в том, что методологическое размежевание между указанными традициями носит отнюдь не внешне-технический, а телеологический характер. Из их сопоставления можно выявить принципиально различные векторы постижения Священного Писания.

Целью настоящего исследования является проведение компаративного анализа герменевтических стратегий немецкой либеральной теологии и религиозно-философского подхода Д.С. Мережковского. В ходе нашей работы учитывался культурный контекст поиска «исторического ядра» Евангелия. Достижение указанной цели предполагает решение следующих задач:

1. реконструировать отношение названных мыслителей к проблеме историчности Иисуса Христа;
2. сопоставить интерпретации новозаветного канона и оценку роли апокрифической литературы у либеральных теологов и Д.С. Мережковского;
3. проанализировать как стороны понимали свободу исследования и критики (методологический и ценностный аспекты).

Итогом должно стать уточнение нюансов модернистского прочтения Евангелия, предпринятого либеральными теологами и Дмитрием Сергеевичем.

Общее проблемное поле: критика догматизма и поиск исторического ядра

Как представители либеральной теологии, так и Д.С. Мережковский отправляются в своей работе от критики официозного, «запыленного» церковного христианства. Такая «догматическая вера», с точки зрения героев нашего исследования, как бы скрывает под наслоениями доктрин и обрядов живую личность Иисуса Христа, суть Его проповеди.

Так, А. Гарнак, столп немецкого либерального богословия XIX века, выступал за последовательное применение историко-критического метода в деле установления истоков и первоначальной сущности христианской веры. В конечном итоге учёный стремился к устранению «*dogmatischen Zusätze*» (догматических наслоений), которые препятствуют видению смысла и содержания исходного благовестия. «Мы постараемся здесь ответить на этот вопрос в исключительно историческом смысле <...>. Этим исключается апологетическое и религиозно-философское изложение»¹, – заявляет он. Задача учёного состоит в том, чтобы реконструировать «сущность христианства» как религиозно-нравственного учения Иисуса. Последнее можно свести к трём ключевым элементам: Царству Божию, Богу-Отцу и заповеди любви (См.: Мф 22:37-39).

Одним из исходных пунктов либеральной теологии было неприятие традиционный для христианской мысли метафизики, что обусловило широкое применение в творчестве авторов данного направления исторической методологии². Желая, с одной стороны, прорваться к первоначальному смыслу учения Иисуса, либеральные богословы признают историческую изменчивость церковной проповеди и организации. Принадлежность конкретному историческому моменту содержания евангельской вести определяет жизненность и действенность слова Церкви. Согласно мнению учителя А. Гарнака, А. Ричля, основной опасностью тогдашнего консервативного лютеранства была угроза превращения его учения в «мертвую доктрину», чуждую духовным запросам и жизненным интересам современников³.

Венцом творчества А. Гарнака по праву может считаться его фундаментальная монография «*Lehrbuch der Dogmengeschichte*», известная в сокращенной версии как «*Dogmengeschichte*». Данное сочинение представляет собой масштабную философскую и теологическую реконструкцию генезиса христианского богословия, ключевым элементом которой является так называемая теория «эллинизации христианства» (*Hellenisierung des Christentums*). Указанная концепция послужила для А. Гарнака своеобразным методическим инструментом, позволившим осуществить скрупулёзный критический анализ традиционного вероучения. Немецкий исследователь попытался гипотетически восстановить историческое и сущностное ядро первоначального христианства, очищенное учёным от последующих, вторичных (как он полагал) наслоений. Примечательно, что в отличие от Ричля Гарнак не стремится изолировать религию от прочих явлений современной

¹ Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство: В 2 т. Т. 1 М., 2001. С. 12.

² См.: Гараджа В. И. Протестантизм. М., 1971. С. 69.

³ См.: Исаев С.А. Теология смерти: очерки протестантского модернизма. М., 1991. С. 34.

общественной жизни, напротив, для него «познание и жизнь, наука и деятельность образуют единое целое ... религия [же] может быть понята только как "основная и главная" часть общей культуры»⁴.

Проект Адольфа Гарнака необходимо понимать в свете господствовавшей в исторической науке его эпохи исследовательской парадигмы. Как впоследствии справедливо отмечал Р. Бультман, «для новозаветной науки можно предложить лишь один метод – исторический»⁵. А. Гарнак же всецело разделял эту установку, стремясь применить принципы историко-критического метода к исследованию феномена христианской догматики. Поскольку теолог, как человек XIX века, верил в общий нравственный прогресс человечества, то сочетание судеб христианской веры и европейской культуры оценивалось им как естественное и продуктивное соединение⁶.

Как метко замечает отечественный религиовед С.А. Исаев: «...такой подход к истории христианства представлял и вполне определенную опасность для лютеранской церкви. Попытка Гарнака поставить христианскую догматику в тесную связь и даже в зависимость от времени и развития культуры неминуемо приводила к выводу о необходимости преодоления прежней догматики»⁷.

Также не лишено смысла утверждение о том, что методологический инструментарий и исследовательская программа теолога не являются нейтральными сами по себе, они изначально были фундированы рядом априорных и специфических предпосылок, унаследованных от ричлианской школы, коренным образом родственных протестантской традиции. Центральной из них выступает противопоставление «керигмы» (проповеди) первоначальной общины, основанной на непосредственном опыте веры, и «догмы» как последующего рационализированного и институционализированного вероучения. «Утверждение церквей, что догматы содержат в себе только изображение христианского Откровения, выведенного из Священного Писания, не подтверждается историческим исследованием», – категорично заявляет Гарнак⁸. Таким образом, исторический метод используется им не столько для описания преемственности, сколько для демонстрации разрыва между «евангельским» христианством и христианством позднейшим, догматическим.

Согласно Гарнаку, процесс догмообразования представляет собой не органическое развитие содержания Нового Завета, а «работу греческого духа на почве Евангелия»⁹. Сущность христианства, которую Гарнак усматривает в сфере индивидуальной религиозности и морали, в ходе истории якобы была искажена внедрением чуждых ей эллинистических, спекулятивно-метафизических категорий. Наиболее рельефно этот процесс, по его мнению,

⁴ Гараджа В. И. Протестантизм. М., 1971. С. 74.

⁵ Bultmann R. *Glauben und Verstehen*: Bd. I. Tübingen, 1961. S.115

⁶ См.: Исаев С.А. *Теология смерти: очерки протестантского модернизма*. М., 1991. С. 39.

⁷ Там же. С. 39.

⁸ Harnack A. *Dogmengeschichte*. 8. Aufl. Tübingen, 1991. S. 4.

⁹ Harnack A. *Op. cit.*, s. 184.

проявился в становлении «христологии Логоса». Немецкий ученый рассматривает её генезис как классический пример проникновения понятий и приёмов греческой философской мысли в раннехристианское богословие. Это последнее проявило себя в том, что изначальная проповедь об Иисусе из Назарета трансформируется в космологическую спекуляцию о предвечном Божественном Слове. Рассматривая механизм «эллинизации» немецкий учёный, в своей историко-критической работе пытается вычленить первоначальное и чистое ядро христианской веры, возможно актуальное в своей сущности и для дня сегодняшнего.

Однако методологическая установка А. Гарнака, стремящегося к объективной исторической реконструкции, сама оказывается латентно фундированной рядом априорных теологических предпосылок. Главной из них является исконно протестантский принцип «*sola Scriptura*», который требует постоянного регресса к первоначальному, «неискаженному» образцу веры. Эта установка, при критическом её анализе, показывает себя внутренне противоречивой: «под напором исторического исследования разрушается сам образец»¹⁰.

Эрозию христианского богословия под воздействием философских установок XIX века можно продемонстрировать на примере переосмысления учения о первородном грехе, в русле антропологического оптимизма эпохи. Уже Ф. Шлейермахер фактически не признаёт принципиальной порочности природы человека, следовательно, и классическая концепция греха и искупления для его мысли не характерна. Именно поэтому уже в XX веке К. Барт скажет: «Я не считаю Шлейермахера... хорошим теологическим наставником, поскольку ему, насколько я могу судить, было... совершенно неясно, что человек, как таковой, пребывает в нужде, причём в нужде безысходной...»¹¹. Иными словами довольно последовательный историзм либеральной теологии, вкупе с философскими установками эпохи модерна делал проблематичной собственно богословскую компоненту. По слову Л. Фейербаха «тайна теологии» действительно была сведена к «тайне антропологии»¹², без перехода, правда, на сугубо материалистические позиции (как у Фейербаха)¹³.

Другой подход к вопросу поиска сущностного ядра христианства развивает Дмитрий Сергеевич Мережковский. Он также говорит о необходимости археологической расчистки слоёв «пыли привычки» для подлинного прочтения Евангелия. Однако его метод коренится не в стремлении к «объективной», с точки зрения науки рубежа столетий реконструкции, а в намерении с помощью своеобразной «экзистенциальной герменевтики» приблизиться к смысловому ядру евангельского слова. «Не удивление – привычка... В тысячный раз прочесть, как в первый, выкинуть из глаза

¹⁰ Пылаев М.А. *Dogmengeschichte A. фон Гарнака и либерально-теологическая концепция «эллинизации христианства»* // Религиоведческие исследования. М., 2014. С. 90.

¹¹ Barth K. *Das Wort Gottes und die Theologie*. S. 164.

¹² См.: Фейербах Л. *Избранные философские произведения: в 2 томах*. М., 1955. Т. 2. С. 244.

¹³ См.: Гараджа В. И. *Протестантизм*. М., 1971. С. 65.

"темную воду" привычки, вдруг увидеть и удивиться, – вот что надо, чтобы прочесть Евангелие как следует»¹⁴.

Если либеральные богословы видят в Евангелиях источники, требующие лишь критического прочтения, суть которого заключается в сепарации исторического ядра от легендарных наслоений, то русский религиозный философ утверждает принципиальную герменевтическую неисчерпаемость евангельского текста, сравнивая его с ночным небом: «чем больше смотришь, тем больше звёзд»¹⁵.

Проблема историчности Иисуса: полемика с идеями «мифологической школы»

Поиск «Исторического Иисуса» (Historische Jesusforschung), понимаемый как реконструкция жизни и учения Иисуса из Назарета методами исторической критики, стал одним из наиболее заметных религиоведческих и теологических проектов XIX столетия. Отход от традиционного, характерного для христианской догматики образа «Христа веры» в пользу представления о «человеке Иисусе» был обусловлен комплексом взаимосвязанных предпосылок. Наиболее значимая из них была связана с формированием исторического сознания и утверждением критического метода в изучении религиозных текстов. Как отмечает современный отечественный религиовед А.В. Андреев: «Вслед за Альбертом Швейцером большинство современных исследователей истории «Поиска исторического Иисуса» указывают на Германа Самуэля Реймаруса (Hermann Samuel Reimarus, 1694–1768 годы) как на первого автора, начавшего исследовать жизнь, учение и личность Иисуса вне богословского и конфессионального контекста»¹⁶.

Г.С. Реймарус впервые применил к Новому Завету принципы рационализма, подвергнув сомнению историческую достоверность евангельских чудес и воскресения, и представив Иисуса как апокалиптического проповедника, чья миссия потерпела земную неудачу. Этот подход ознаменовал собой, с одной стороны разрыв с традиционной вероучительной парадигмой, с другой – сделал возможным перенос внимания на человеческое, историческое измерение личности Иисуса.

Основными методологическими новациями Реймаруса, позволившими ему поставить вопрос об историческом Иисусе, были: серьёзное недоверие к буквальному смыслу текста Евангелий, постулат о невозможности аутентичного понимания учения, реально жившего на земле Иисуса из Назарета, без учёта религиозно-политического контекста I века. Более того, Реймарус предлагал учитывать наличие различных течений внутри

¹⁴ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 7.

¹⁵ Там же. С. 5.

¹⁶ Андреев А.В. «Поиск исторического Иисуса»: от Реймаруса до наших дней. [Электронный ресурс]. С. 40. URL: https://vk.com/wall-168224138_54068?ysclid=mlfabawcqw553992775/ (дата обращения: 13.09.2025).

межзаветного иудаизма, вероятную, в основном политическую направленность учения Иисуса¹⁷.

Теологи, работавшие в русле рационализма (Й.А.Л. Вегштейндер, К.Г. Бретшнайдер), опирались на учение о религии И. Канта. Они полагали, что содержание религии, понимаемое как комплекс интеллектуальных положений, заложено в разуме человека (противники же рационалистов полагали, что данный комплекс не запечатлён в разуме, а дан в сверхъестественном откровении)¹⁸.

В начале XX века А. Швейцер считал целесообразным разделить труды рационалистов об Иисусе на три хронологических этапа: ранний рационализм (Й.Я. Гесс, Ф.В. Рейнхард, Й.Г. Гердер), зрелый рационализм (Г.Э.Г. Паулюс) и поздний рационализм (К.А. Газе, Ф.Э.Д. Шлейермахер). Стоит иметь в виду, что данная классификация актуальна лишь для новозаветных исследований данных авторов и не вполне относится к остальному их творчеству¹⁹.

Поздние рационалисты, например, К.А. Газе предлагали восстанавливать образ исторического Иисуса на основании материалов евангелия от Иоанна, поскольку считали его наиболее достоверным. Последнее положение они доказывали тем, что автор данного Евангелия описывает меньше чудес, чем синоптики, а также ссылаясь на авторство апостола Иоанна, апеллировали к его близости к Иисусу.

Ф.Д. Шлейермахер разделял позицию К.А. Газе, иначе, правда, аргументируя её: «согласно Шлейермахеру, именно евангелисту Иоанну удалось запечатлеть такой портрет Иисуса, который более точно, чем синоптическое повествование, отображает Его внутреннюю жизнь»²⁰. К моменту издания (1822 год) знакового труда «Der Christliche Glaube» Шлейермахер в основном определил христологическую парадигму романтического протестантского богословия, предложив понимать личность и миссию Иисуса как явившийся в истории «архетип» (Urbild) истинного человека в отношении Бога и богопознания²¹.

Немецкий мыслитель углубил и творчески развил представление об исторической и контекстуальной обусловленности проповеди Спасителя, акцентировал психологический аспект понимания Его учения. Как известно, Шлейермахер активно разрабатывал герменевтическую проблематику. В частности, философ полагал, что основная задача толкователя, любого текста, в том числе и евангельского, заключается в возможно близком приближении к тому как «понимали текст первые [его] читатели». Иначе говоря, читатель-герменевт должен, по Шлейермахеру, ответить на вопрос как именно влияли на автора произведения время и место его создания²².

¹⁷ См. Андреев А.В. «Поиск исторического Иисуса»: от Реймаруса до наших дней. [Электронный ресурс]. С. 44. URL: https://vk.com/wall-168224138_54068?ysclid=mlfabawcqw553992775/ (дата обращения: 13.09.2025).

¹⁸ См.: Хегтлунд Б. История теологии. СПб.: Светоч, 2001. С. 300

¹⁹ См.: Андреев А.В. Указ. соч. [Электронный ресурс]. С. 47. URL: https://vk.com/wall-168224138_54068?ysclid=mlfabawcqw553992775/ (дата обращения: 13.09.2025).

²⁰ Там же. С. 47.

²¹ See: Pelikan J. Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture. N. Y., 1985. P. 197.

²² See: Schleiermacher F. Hermeneutics: The Handwritten Manuscript. Missoula, 1997. P. 107.

Примечательно, что позиция Дмитрия Сергеевича по данному вопросу ушла недалеко от представлений Шлейермахера. В частности русский мыслитель считал, что для подлинного, наиболее достоверного понимания Иисуса категорически недостаточно средств рационального историко-критического и теологического анализа. Образ Христа останется «неизвестным», как бы непроницаемым, если воспринимающий не сможет пережить живой внутренний и психологический опыт встречи со Спасителем. При этом мыслитель настаивал, что правильно понять Христа вне контекста иудейской среды и событий Его времени, земной Его жизни категорически невозможно (См.: Гал 4:4). С другой стороны весьма необычным образом призывает Дмитрий Сергеевич своих читателей преодолеть «слепоту привычки», обновив возможности восприятия Евангелия. По мнению русского мыслителя, только если толкователь сможет «увидеть Его [Иисуса] в себе», он получит возможность узнать Его. Узнать же Христа можно «в истории» как «иудея обрезанного», а «над историей» как её (истории) судьёю²³ (См.: Ин 5:22).

Гораздо более радикальную попытку решения проблемы «исторического Иисуса» предпринял немецкий историк, теолог и философ-гегельянец Давид Фридрих Штраус. В своём фундаментальном труде «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835–1836 годы) автор, находясь под влиянием философии Г.В.Ф. Гегеля, предложил не просто рационалистическое объяснение чудес, а принципиально новую категорию, понятие мифического (*das Mythische*)²⁴.

Мыслитель утверждал, что евангельские повествования являются не описанием каких-то исторических событий, а легендой, ставшей бессознательным порождением мессианских ожиданий первохристианской общины. Эти-то ожидания были просто спроецированы на жизнь человека-Иисуса. Можно даже сказать, что Штраус заложил основы проекта демифологизации Евангелия задолго до Рудольфа Бультмана, перенеся объект исследования с самой личности Иисуса на веру первенствующей Церкви. Как отмечает Альберт Швейцер в своей фундаментальной работе «История исследования жизни Иисуса» (1906 год), книга Д. Штрауса стала поворотным пунктом, освободив теологию от «тирании библейской буквы» и поставив перед всеми последующими исследователями неизбежный вопрос о границах исторического знания²⁵.

Примечательно, что философия XIX века предоставила поискам «исторического Иисуса» два ключевых концептуальных каркаса. С одной стороны, парадигма гегельянской диалектики была усвоена Д.Ф. Штраусом, который увидел в «евангельских мифах» выражение не индивидуального, а всеобщего сознания общины, в котором идея Богочеловечества впервые находила свою адекватную форму. Иисус согласно этой схеме становился конкретным воплощением (тезисом), который через посредство мифа

²³ См.: Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 8.

²⁴ См.: Каримский А. М. Давид Фридрих Штраус и его «Жизнь Иисуса» // Штраус Д. Ф. Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992. С. 14.

²⁵ See: Moxnes H. The Social Context of the 19th Century Historical Jesus [Электронный ресурс] URL: <https://bibleinterp.arizona.edu/articles/2018/05/mox428030> (дата обращения: 01.10.2025).

(антитезиса) указывал на реальность абсолютной идеи единства человеческого и божественного (синтез). Само понятие «Духа» (Geist) у Гегеля как некоего всеобщего сознания, стремящегося к абсолютному самосознанию²⁶, создавало метафизический фундамент для интерпретации евангельских повествований как этапа в самораскрытии Абсолютного духа в человеческой истории.

С другой стороны, определённой популярностью пользовалась теория «великой личности», или героя, как двигателя истории. Этой парадигмы придерживался Ф.Д. Шлейермахер, который в своих лекциях в Берлинском университете (1819–1832 годы) стремился воссоздать биографию Иисуса как человеческой личности, «образцового характера» для современной ему буржуазной публики. В «Речах о религии» Шлейермахер определял религию, прежде всего, как «чувство и вкус к бесконечному»²⁷, а в «Вероучении» (Der christliche Glaube) уточнял это как «чувство абсолютной зависимости»²⁸. Иисус для него был не сверхъестественным существом, но уникальным человеком, пребывающим в непрерывном и совершенном «Богосознании». Такой подход представлял собой попытку примирить историческую критику с религиозным чувством, оставив за Иисусом роль высшего религиозного гения.

Людвиг Фейербах в работе «Сущность христианства» (1841 год) довёл эту антропологизацию до логического завершения, заявив, что теология есть не что иное, как антропология. «Тайна теологии есть антропология, – писал Фейербах, – но тайна спекулятивной философии есть теология...»²⁹. Согласно Фейербаху, божественные атрибуты суть отчуждённые и спроецированные на небеса качества человеческой природы. Таким образом, поиск исторического Иисуса превращался в исследование некоторого отвлечённого человеческого идеала.

На поиски «исторического Иисуса» определённое влияние оказали социально-политические процессы, протекавшие в Европе XIX века. Как ни парадоксально, реконструкция образа Иисуса становилась инструментом конструирования национальной идентичности³⁰.

Для Ф.Д. Шлейермахера миссия Христа, направленная на «тотальность еврейской земли», выступала в качестве параллели к стремлению к объединению раздроблённых немецких земель в единое государство. Его Иисус был прообразом немецкого национального деятеля.

Ещё более явно эта тенденция проявилась у Эрнеста Ренана, автора нашумевшей «Жизни Иисуса» (1863 год). Э. Ренан, опираясь на романтические представления о «духе народа», создал поэтический образ Иисуса – «милого галилеянина», чья религия сердца и любви противопоставлялась автором «сухому законничеству иудаизма». «Иисус, – писал Ренан, – основал религию чистого сердца; он был величайшим религиозным новатором, каких только

²⁶ Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, 2006. S. 52.

²⁷ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. Монологи. М., 2020. С. 36.

²⁸ Schleiermacher F. *Der christliche Glaube*. Berlin, 1960. Bd. 1. S.26.

²⁹ Feuerbach L. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart, 2005. S.28.

³⁰ Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, 2006. 600 s.

знал мир»³¹. Этот образ не только отражал колониальные представления французской культуры о «Востоке», но и служил скрытой полемике с клерикальными кругами во Франции, предлагая светский, эстетизированный идеал.

Как было сказано выше, важнейшей методологической проблемой стал вопрос об источниках евангельской истории. Полемика между сторонниками исторической достоверности Евангелия от Иоанна (как у Шлейермахера) и синоптиков (как у Штрауса) имела не только чисто научный, но и мировоззренческий характер. Победа синоптической традиции в академическом сообществе закрепила образ Иисуса, чья деятельность была в основном сосредоточена в Галилее, что, в свою очередь, позволяло строить упрощённые оппозиции: Галилея (простота, чистота, народ) против Иерусалима (законничество, коррупция, иудаизм), которые легко транслировались на современные европейские реалии.

В контексте нашего исследования уместно упомянуть как именно Дмитрий Сергеевич относился к проекту «поисков исторического Иисуса», тем более, что с творчеством исследователей данного направления он был знаком хорошо, о чём свидетельствует текст «Иисуса Неизвестного». Мережковский, безусловно, признавал эвристическую ценность исторического анализа (в частности, отмечал значимость «двухисточниковой теории», называя её «телескопом»), но считал, что присущий «поискам» субъективизм и рационализм принципиально ущербны и недостаточны. Писатель постулировал: «Чтобы прочесть в Евангелии "жизнь Иисуса", мало истории»³², ибо «мы почти ничего не можем узнать об историческом Иисусе из Евангелий, потому что книга эта, по самому происхождению своему, вовсе не историческая, а богослужебная»³³.

Иными словами, реальное познание, согласно Мережковскому, совершается лишь во внутренней встрече: «Мы тоже малы ростом и взлезает на смоковницу – историю, чтобы видеть Иисуса; но не увидим, пока не услышим: "Закхей! сойди скорее"»³⁴, поэтому на вопрос «Был ли Иисус?», «и каков Он?» ответит лишь тот, «для кого Он был, есть и будет». Иными словами, проект «поисков» в, общем-то, получил обоснованную и критическую оценку со стороны русского мыслителя, автор отметил их идейную ангажированность.

Относительно же синоптической проблемы Дмитрий Сергеевич имел нижеследующее суждение. Так, он декларирует отказ от противопоставления синоптиков и евангелиста Иоанна, видя во всех четырёх канонических Евангелиях взаимодополняющие грани единого образа Христа: «Верно, – может быть, вернее синоптиков, – угадывает Иоанн, чего хотел Иисус. Что Он делал, мы узнаем от Марка, что говорил, – от Матфея; что чувствовал, – от Луки; а чего хотел, – от Иоанна, и, конечно, самое первичное, подлинное – в

³¹ Ренан Э. Жизнь Иисуса. СПб., 1906. С. 78.

³² Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 8.

³³ Там же. С.31.

³⁴ Там же. С. 8.

этом – в воле»³⁵. Марк, по его мысли, фиксирует «дела» Спасителя, Матфей сохраняет Его «слова» (Логии), Лука передаёт «чувства» и исторический контекст, а Иоанн проникает в самую сокровенную область – «волю» Христа. Помимо канонических Евангелий Дмитрий Сергеевич придавал огромное значение устному преданию как живому свидетельству очевидцев: «В Церкви, от дней земной жизни Господа до конца II века, и далее, до III–IV века... тянется живая цепь предания... звучит "живой, неумолкающий голос" в сердце верующих: есть что-то по ту сторону Евангелия, равное ему, если даже не высшее... сказанное лучше написанного»³⁶.

Либеральная теология, в лице А. Юлихера, хотя и подвергает Евангелия строгой критике, однозначно утверждает историческое существование Иисуса. В этом с ним солидарен Д.С. Мережковский. Так, последний называет «мифоманию» (теории, полностью отрицающие историчность Христа) явлением ненаучным и мотивированным идеологически: «в голову никому не пришло бы спрашивать, если бы уже до вопроса не помрачало рассудка желание, чтобы Христа не было»³⁷. Немецкий же учёный признаёт Евангелия пропагандистскими текстами, но настаивает на возможности выделить в них историческое ядро: «Чуждое большей частью так явно отделяется от первоначального, алмаз от граненого стекла, что, право, вовсе не легкомысленно доверие к этой подлинной части»³⁸.

Таким образом, подход к разрешению проблемы исторического Иисуса стал линией демаркации между либеральной теологией, стремившейся отстоять историчность Иисуса, как таковую, и атеистической школой истории религии, деятели которой стремились отстоять легендарный характер личности Спасителя. Примечательно, что обе стороны фундировали свои построения в строго определённых философских предпосылках.

Д.С. Мережковский в этом пункте оказывается неожиданным союзником либералов. Автор резко и подробно опровергает теории (Дюпюи, Вольней, Древс, Робертсон), согласно которым Христос – миф, солярный бог или литературная выдумка, видя в тезисах их представителей не результат добросовестного применения научной методологии, а проявление «религиозной ненависти», желания «устранить Христа из истории»³⁹. Аргументация Дмитрия Сергеевича носит не столько историко-критический, сколько экзистенциально-апологетический характер. Для Мережковского историчность Иисуса есть необходимое условие реальности Боговоплощения, которое является центральной темой его христологии, да и вообще направляет религиозную мысль философа (См.: Ин 1:14). Таким образом, в полемике с радикальным скептицизмом либеральная теология и религиозная философия Д.С.

³⁵ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 52.

³⁶ Там же. С. 24–25

³⁷ Там же. С. 9.

³⁸ Юлихер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Раннее христианство: В 2 т. Т. 1 М., 2001. С. 185.

³⁹ Мережковский Д.С. Указ. соч. М., 1996. С. 9.

Мережковского занимают одну сторону баррикад, хотя и исходят из разных предпосылок.

Можно с уверенностью сказать, что точкой расхождения мысли Мережковского и либеральных теологов было несогласие русского мыслителя с удвоением Христа, где выделялся Иисус исторический (еврейский раввин-моралист) и Христос догмата Церкви. Во многом схожую позицию отстаивал В.Ф. Эрн в статье «Историческая Церковь», не смотря на то, что острие критики Владимира Франсовича в значительной степени было направлено здесь именно против религиозно-философских построений Дмитрия Сергеевича. По мысли Эрна, «для людей, признающих Христа как простого человека, несомненно есть два Христа. Один настоящий, образ которого выясняется результатами исторической критики, – еврейский раввин, лишенный всякого ореола чудесности и сверхъестественности; другой – Христос верующих, легендарный, не настоящий, изукрашенный вымыслом». Именно поэтому философ заключает: «В устах же верующего слово "Христос исторический" есть нелепость или кощунство»⁴⁰. За единство Христа выступает и Мережковский.

Итак, скажем, что если Дмитрий Сергеевич защищает историчность Иисуса в порядке утверждения Его Богочеловечества, то либеральные богословы, выступая за историческое существование Иисуса как религиозного деятеля, радикально переосмысливают всё онтологическое содержание традиционной христологии. В основном это касается отказа от идеи воплощения Божества во Христе, как это описывает традиционное богословие.

Герменевтика канона и значение апокрифов

Ещё одной точкой напряженного диалога выступает отношение сторон к новозаветному канону и апокрифической литературе. Либеральные теологи, в большинстве своём, видят в каноне продукт религиозно-исторического развития, результат борьбы различных течений в среде первых христиан. А. Юлихер и А. Гарнак помещали вопрос о формировании новозаветного канона в общую рамку процесса церковной институционализации. В пределах последнего была возможна эффективная борьба с гностицизмом и выработка христианской ортодоксии. Для них канон есть, по преимуществу, исторический источник, отражающий веру общин II века.

Д.С. Мережковский же развивает однозначно более парадоксальную идею. С одной стороны, он признает позитивную, охранительную роль канона, с другой указывает на мертвящее действие строгой формы: «Только благодаря Канону, мы ещё имеем Евангелие... благодаря Канону, мы уже не имеем Евангелия»⁴¹. Канон, согласно указанной логике, законсервировал текст, лишив благовестие его динамического, творческого аспекта. Вместе с тем, Дмитрий Сергеевич выдвигает концепцию «Неизвестного Евангелия», которое

⁴⁰ Эрн В.Ф. Историческая Церковь / Сочинения М., 1991. С. 269–270.

⁴¹ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 59.

понимается как пласт подлинного предания, существующий за пределами канонических текстов в форме аграфов (незаписанных изречений Христа) и устных повествований. «Agraphon и есть это "многое", Им тогда еще не сказанное и потом не записанное в Евангелии»⁴² (См.: Ин 21:25).

В этом апеллировании к внеканоническому преданию метод русского мыслителя пересекается с поисками либеральных теологов, активно использовавшими критические реконструкции для восстановления «подлинных», как им казалось, речений Иисуса (ср. с «Q»-источником в синоптической критике). Однако если для либералов аграфы – это историко-филологическая проблема, то для Мережковского – источник нового, подлинного гнозиса, возвращающего христианство к его истокам.

В частности, Дмитрий Сергеевич сетует: «"Лучше оставим в покое все Аграфы", – советует кто-то из свободнейших критиков; и даже такой великий ученый, как Гарнак, не сомневающийся в исторической подлинности многих Аграфов, – когда дело доходит до "существа христианства", о них молчит, скрывает их, как старый Бэза: "Лучше скрыть, чем обнародовать"»⁴³. Вполне понятно при этом, почему большинство либеральных теологов не принимали всерьёз аграфы, с настороженностью относились к внехристианским свидетельствам об Иисусе (Тацит, Филон, Светоний, Талмуд)⁴⁴, которые, к слову Мережковский ценит высоко⁴⁵.

Либеральные теологи, склонные к отрицанию чудес в собственном их смысле, едва ли могли бы почерпнуть из апокрифов какую-то с точки зрения позитивизма «исторически достоверную» информацию. В подтверждение этого тезиса приведём мнение А. Юлихера: «И если среди слов Иисуса, не стоящих в Новом Завете, но случайно цитируемых древними авторами ("Аграфы"), найдется кое-что достоверное, то эти речения скорее подкрепят принесенные уже с собой критиком впечатления, чем побудят его в чем-либо их изменить»⁴⁶.

Мережковский же не проверяет апокрифы так, как проверяют подлинность монеты (стиль, датировка), он доверяет «памяти сердца», «музыкальному слуху» и «аромату» текста⁴⁷. Если апокриф сохраняет детскую простоту, «варварскую» грубость или, наоборот, возвышенный экстаз, который невозможно выдумать, значит, в нём есть зерно подлинности, элемент «правды о Христе».

Среди апокрифических источников, привлекаемых Дмитрием Сергеевичем, были такие памятники как «Евангелие Евреев», «Деяния Иоанна», «Письмо Лентула» и даже Коран. Более того, желая заполнить лакуны евангельского повествования, Дмитрий Сергеевич сам измышляет «апокрифы» (вольные религиозно-философские вставки, данные в форме историй об

⁴² Там же. С. 61.

⁴³ Там же. С. 64.

⁴⁴ См.: Юлихер А., Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Раннее христианство: В 2 т. Т. 1 М., 2001. С. 181.

⁴⁵ См. Мережковский Д.С. Указ. соч. М., 1996. С. 13–17.

⁴⁶ Там же. М., 1996. С. 181.

⁴⁷ См. Там же. С. 28.

Иисусе). Такой подход позволял не только наполнить жизненностью рассказ о Христе, но и в некоторой литературно-символической форме выразить собственные прозрения мыслителя. Таковы повествования Мережковского о детстве Иисуса об искушениях Христа в пустыни⁴⁸ и др.

Вышеописанный подход сомнителен не только в контексте историко-филологического подхода теологов-либералов и историков религии, но и с точки зрения христианской ортодоксии, придающей очень мало веса подобного рода «источникам», в ходе разрешений вероучительных вопросов. Д.С. Мережковский же уделяет большое внимание свидетельствам апокрифов, понимая их как «утаённое Евангелие», отражающее сокровенный и внутренне достоверный, мистический опыт.

Свобода и критика как религиозный императив

Принципиально важной точкой соприкосновения сторон является тема свободы как неотъемлемого условия религиозного поиска. Для либеральных теологов свобода есть, прежде всего, свобода учёных штудий от диктата внешнего, церковного авторитета. Их историко-критический метод воплощает в себе исконно протестантский принцип свободного изучения Священного Писания.

Мережковский возводит свободу в ранг предельно значимого религиозного императива. Он утверждает, что свобода критики и исследования Евангелия не только допустима, но и необходима. Именно в свободе и только в ней может действовать Дух Святой. «В кажущихся или действительных "противоречиях" Евангелий уже дана необходимая свобода выбора, суда – критики»⁴⁹. Он идёт дальше, провозглашая: «...неизвестное имя Христа – Освободитель, и что, не приняв свободы, мы никогда не узнаем Его, Неизвестного»⁵⁰. В этом пафосе свободы явно прослеживается не только влияние поисков Ф.М. Достоевского и Ф. Ницше, но и имплицитно содержится перекличка с принципами либерального протестантизма

Критикуя работы об Иисусе представителей мифологической школы (А. Дреус, Д. Робертсон), которые получили определённую популярность после Первой мировой войны, Дмитрий Сергеевич, тем не менее, хвалит успехи историко-библейской науки, вооруженной критическим аппаратом: «Подвиг Геркулеса совершила научная критика в Германии, за последние 25 лет, очищая эти авгиевы конюшни религиозного и исторического невежества»⁵¹, – считает Дмитрий Сергеевич.

Вообще писатель полагает, что библейская критика не может повредить Евангелию. Он также считает, что возникающие противоречия принципиально разрешимы в духовно-интеллектуальной деятельности человека, весть о Христе

⁴⁸ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 103–108., 114–124.

⁴⁹ Там же. С. 34.

⁵⁰ Там же. С. 35.

⁵¹ Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 12.

для которого выступает как экзистенциально значимая. «Критика – суд. Если Евангелие – истина, то может ли быть над ним суд? Истина судит, а не судится. Но, во-первых, кто из нас посмеет сказать, живя, как мы живем, что Евангелие для него уже истина! А во-вторых, истина борется с ложью и от неё обороняется. Такая оборона – Апология, родившаяся, можно сказать, вместе с Евангелием. Но, если истинная Критика кончается Апологетикой, то, может быть, и обратно: Апологетика начинается с Критики»⁵² – говорит автор «Иисуса Неизвестного» (См.: Ин 12:48).

Однако Д.С. Мережковский радикализирует эту идею, видя в свободе не только методологический принцип, но и онтологическую, «страшную» категорию, связанную с самой сутью Богообщения. Примечательно, что обе трактовки свободы (как свободы исследования, так и свободы духа вообще) находят себе место в деле исследования Евангелия: «Бояться свободы, не верить в неё, значит не верить в Духа Св., потому что свобода человеческая в Боге и есть Дух, – вот к чему приводит нас евангельская критика, – и это не мало»⁵³ – считает писатель (См.: 2 Кор 3:17). Иными словами, оба направления сходятся в утверждении свободы как ключевого условия подлинной религиозности, но вкладывают в это понятие разный смысл: у либеральных теологов проявляет себя некоторый партикуляризм интеллектуально-научной эмансипации, у Д.С. Мережковского же всеобъемлющее экзистенциальное освобождение, распространяющее себя на все сферы жизни человека.

Заключение

Проведённый в статье компаративный анализ выявляет скорее не методическое, а телеологическое размежевание указанных подходов. Так, либеральная теология достаточно последовательно подчиняет исследование Евангелия принципам научной рациональности, стремясь выявить его этико-религиозное ядро, в свою очередь религиозно-философский поиск Д.С. Мережковского развивается в направлении экзистенциально-символической критики, где конечная цель состоит во встрече со «Христом-тайной». Эвристический вывод исследования заключается в преодолении примитивных, упрощённых оппозиций, где историческая достоверность противопоставляется материалу религиозного опыта. Более того, можно говорить о том, что здесь же обнаруживают себя пределы модернистского прочтения священного для христиан текста.

Герменевтика Д.С. Мережковского, по сути своей, выступает формой радикальной модернизации христианской веры, здесь библейский текст подчиняется заранее заданной интеллектуальной схеме, превращается в инструмент «догматической экзегетики». Также вполне явно прослеживается и характерная для мыслителя тенденция к «нищезации» евангельского откровения. Подобный синтез, граничащий с метафизическим произволом и

⁵² Там же. С. 33.

⁵³ Там же. С. 35.

подменой христианских догматов неоязыческими мотивами, представляется глубоко сомнительным с точки зрения традиционного верующего разума. Возможно, поэтому проект Дмитрия Сергеевича не нашёл широкого сочувствия ни в церковной среде, ни в академических сферах, оставшись во многом маргинальным и исторически неустойчивым.

Тем не менее, само сопоставление задаёт продуктивный вектор для библейских исследований сегодняшнего дня. А именно, оно напоминает, что толкование Евангелия требует не отказа от научной строгости во имя мистической субъективности и не сведения веры к экзистенциально легковесному рационализму, а бережного сопряжения исторической критики и духовной встречи с текстом в герменевтическом акте. Именно в этом диалектическом напряжении сохраняется динамический статус церковного благовестия, способного говорить к человеку во всей полноте его исторической и экзистенциальной природы.

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Российское библейское общество, 1998. 1376 с.
2. Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство: В 2 т. Т. 1. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 11–156.
3. Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный /Д.С. Мережковский. М.: Республика, 1996. 687 с.
4. Раннее христианство: В 2 т. Т. 1 / сост. А.Н. Гопаченко. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. 512 с.
5. Ренан Э. Жизнь Иисуса / Э. Ренан. СПб.: Издательство В.И. Губинского, 1906. 372 с.
6. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, её презирующим. Монологи / Ф. Шлейермахер; пер. с нем. С.Л. Франка. М.: Академический Проект, 2020. 336 с.
7. Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса: обработано для немецкого народа: пер. с нем. / вступ. ст. и примеч. А.М. Каримского. М.: Республика, 1992. 528 с.
8. Эрн В.Ф. Историческая Церковь // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 265–278.
9. Юлихер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Раннее христианство: В 2 т. Т. 1. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 175–284.
10. Barth K. Das Wort Gottes und die Theologie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1954. 212 s.
11. Bultmann R. Glauben und Verstehen: Bd. I. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961. 336 s.
12. Feuerbach L. Das Wesen des Christentums / L. Feuerbach. Stuttgart: Reclam, 2005. 450 s.
13. Harnack A. Dogmengeschichte. 8. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991. 400 s.
14. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes/ G.W.F. Hegel. Berlin: Akademie Verlag, 2006. 600 s.
15. Schleiermacher F. Hermeneutics: The Handwritten Manuscript. Missoula, 1997. 264 p.

Литература

1. Андреев А.В. «Поиск исторического Иисуса»: от Реймаруса до наших дней [Электронный ресурс] / А.В. Андреев. URL: https://vk.com/wall-168224138_54068?ysclid=mlfabawcqw553992775/ (дата обращения: 14.09.2025).
2. Гараджа В.И. Протестантизм / В.И. Гараджа. М.: Политиздат, 1971. 200 с.
3. Исаев С.А. Теология смерти: очерки протестантского модернизма / С.А. Исаев. М.: Политиздат, 1991. 236 с.

4. Каримский А.М. Давид Фридрих Штраус и его «Жизнь Иисуса» // Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса. М.: Республика, 1992. С. 3–14.
5. Пылаев М.А. Dogmengeschichte А. фон Гарнака и либерально-теологическая концепция «эллинизации христианства» / М.А. Пылаев // Религиоведческие исследования. М., 2014. С. 86–101.
6. Хегглунд Б. История теологии/ Бенгт Хегглунд; Пер. со швед. В. Володин, Теол. ред. А. Прилуцкий. СПб.: Светоч, 2001. 369 с. www.acjournal.ru
7. Moxnes H. The Social Context of the 19th Century Historical Jesus [Электронный ресурс] // Bible Interpretation. URL: <https://bibleinterp.arizona.edu/articles/2018/05/mox428030> (дата обращения: 01.10.2025).
8. Pelikan J. Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture / J. Pelikan. New York: Yale University Press, 1985. 270 p
9. Schleiermacher F. Der christliche Glaube / F. Schleiermacher. Berlin: De Gruyter, 1960. Bd. 1. 480 p.

The Historical-Critical Method and Gospel Hermeneutics: Liberal Theology and Dmitry Merezhkovsky in Search of the "Historical Core"

Author: Dolin Anton Aleksandrovich, Master of Theology

Abstract: This article presents a comparative analysis of the hermeneutical strategies of the German liberal theological tradition (F. Schleiermacher, D. Strauss, A. Harnack, and A. Julicher) and the religious-philosophical approach of D. S. Merezhkovsky, as articulated in his work *The Unknown Jesus*. The primary focus of the study is the question of the historicity of Jesus Christ. It further examines the aforementioned thinkers' attitudes toward the New Testament canon and apocryphal literature, as well as the role of academic freedom and critical inquiry in biblical interpretation. The analysis demonstrates that, despite a shared critique of rigid dogmatism and a mutual recognition of the value of historical research (both its methodology and findings), these authors fundamentally diverge in their understanding of the aims of biblical hermeneutics. Specifically, while liberal theologians, operating from predominantly rationalist premises, seek an objective reconstruction of the ethical core of early Christianity, Merezhkovsky proposes an existential-symbolic hermeneutics directed toward a living encounter with "Christ-the-Mystery." The study concludes that this methodological divergence establishes a clear trajectory for subsequent theological dialogue and delineates the distinctive character of Merezhkovsky's religious-philosophical reading of the Gospels.

Keywords: D. S. Merezhkovsky; A. Harnack; A. Julicher; liberal theology; historical-critical method; historical Jesus; biblical hermeneutics; New Testament canon; apocrypha; agrapha; freedom of inquiry; *The Unknown Jesus*.

References

- Andreev A.V. «Poisk istoricheskogo Iisusa»: ot Reimarusa do nashikh dnei [“*The Quest for the Historical Jesus*”: *From Reimarus to the Present Day*]. Available at: https://vk.com/wall-168224138_54068?ysclid=mlfabawcqw553992775/ (accessed: 14.09.2025).

- Bibliia. Knigi Sviashchennogo Pisaniiia Vethogo i Novogo Zaveta. Sinodal'nyi perevod [*The Bible. Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments. Synodal Translation*]. Moscow, 1998.
- Ern V.F. Istoricheskaia Tserkov' [*The Historical Church*] // *Sochineniia* [Works]. Moscow, 1991, pp. 265–278.
- Garadzha V.I. *Protestantizm* [Protestantism]. Moscow, 1971.
- Garnak A. Sushchnost' khristianstva [*The Essence of Christianity*] // *Ranee khristianstvo* [Early Christianity]. Moscow, 2001, vol. 1, pp. 11–156.
- Isaev S.A. *Teologiya smerti: ocherki protestantskogo modernizma* [Theology of Death: Essays on Protestant Modernism]. Moscow, 1991.
- Iulikher A. Religiiia Iisusa i nachala khristianstva do Nikeiskogo sobora [*The Religion of Jesus and the Beginnings of Christianity before the Council of Nicaea*] // *Ranee khristianstvo* [Early Christianity]. Moscow, 2001, vol. 1, pp. 175–284.
- Karimskii A.M. David Fridrikh Shtraus i ego «Zhizn' Iisusa» [*David Friedrich Strauss and His "Life of Jesus"*] // Shtraus D.F. *Zhizn' Iisusa* [Life of Jesus]. Moscow, 1992, pp. 3–14.
- Kheggglund B. *Istoriia teologii* [History of Theology]. St. Petersburg, 2001.
- Merezhkovskii D.S. *Iisus Neizvestnyi* [The Unknown Jesus]. Moscow, 1996.
- Pylaev M.A. Dogmengeschichte A. fon Gornaka i liberal'no-teologicheskaia kontseptsiiia «ellinizatsii khristianstva» [A. von Harnack's Dogmengeschichte and the Liberal-Theological Concept of "Hellenization of Christianity"] // *Religiovedcheskie issledovaniia – Religious Studies Research*, 2014, pp. 86–101.
- *Ranee khristianstvo: V 2 t. T. 1* [Early Christianity: In 2 vols. Vol. 1] / sost. A. N. Gopachenko. Moscow, 2001.
- Renan E. *Zhizn' Iisusa* [Life of Jesus]. St. Petersburg, 1906.
- Shleiermakher F. *Rechi o religii k obrazovannym liudiam, ee preziraiushchim. Monologi* [On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers. Monologues]. Moscow, 2020.
- Shtraus D.F. *Zhizn' Iisusa: obrabotano dlia nemetskogo naroda* [Life of Jesus: Abridged for the German People]. Moscow, 1992.
- Barth K. *Das Wort Gottes und die Theologie* [The Word of God and Theology]. Munich, 1954.
- Bultmann R. *Glauben und Verstehen* [Faith and Understanding]: Bd. I. Tübingen, 1961.
- Feuerbach L. *Das Wesen des Christentums* [The Essence of Christianity]. Stuttgart, 2005.
- Harnack A. *Dogmengeschichte* [History of Dogmas]. 8. Aufl. Tübingen, 1991.
- Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* [Phenomenology of Spirit]. Berlin, 2006.
- Moxnes H. The Social Context of the 19th Century Historical Jesus. Available at: <https://bibleinterp.arizona.edu/articles/2018/05/mox428030> (accessed: 01.10.2025).
- Pelikan J. *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New York, 1985.
- Schleiermacher F. *Der christliche Glaube* [The Christian Faith]. Bd. 1. Berlin, 1960.
- Schleiermacher F. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscript*. Missoula, 1997.

Спортивные образы в гомилиях Псевдо-Златоуста из Каппадокии (Pseudo-Chrysostomus Cappadox)

Автор: Михаил Юрьевич Акимкин, магистр теологии, аспирант Московской духовной академии

Аннотация: Статья посвящена анализу спортивных образов в гомилетическом наследии анонимного проповедника IV-V вв., именуемого Псевдо-Златоустом из Каппадокии (Pseudo-Chrysostomus Cappadox). Демонстрируется органичное сочетание автором библейской традиции и античной культуры в использовании метафор спортивных состязаний. В статье представлены примеры агональной культуры, имеющие параллели с трудами Филона Александрийского, Оригена, Плутарха и святителя Иоанна Златоуста. Спортивная лексика служит для проповедника средством наглядного раскрытия тематики духовной брани и аскетического подвига, а также указывает на глубокую укоризненность как в античной, так и в святоотеческой аскетической традиции.

Ключевые слова: Псевдо-Златоуст из Каппадокии, спортивное состязание, агональность, гимнастический ров, борьба, бег.

Изучение раннехристианской византийской письменности неразрывно связано с разрешением масштабных псевдоэпиграфических проблем. Одним из ранневизантийских авторов, о котором стало известно в результате этой работы, стал анонимный автор Псевдо-Златоуст из Каппадокии (Pseudo-Chrysostomus Cappadox). Ему принадлежит авторство наиболее важного корпуса подложных текстов, приписываемых святителю Иоанну Златоусту, состоящего из 37 проповедей. Отличительной особенностью его авторского стиля является наличие аллегорического метода толкования, экзегетическое использование различных этимологий и обращение к естественно-научным пособиям своего времени.

Будучи христианским проповедником, каппадокийский Псевдо-Златоуст в своих произведениях органично сочетает библейскую традицию и античную культуру своего времени, что в свою очередь позволяет ему свободно использовать образы и мотивы как из одной, так и из другой сферы. В ходе повествования автор обращается к различным образам с целью наглядного раскрытия своих идей и усиления смыслового воздействия своей речи на слушателей.

Обращение каппадокийского Псевдо-Златоуста к спортивным образам не случайно, поскольку метафоры состязаний служили ярким символом духовной борьбы и самосовершенствования как в библейской, так и в античной литературной и философской традиции. Метафоры из спортивной сферы встречаются в трудах стоических философов, Филона Александрийского, а

также в Посланиях апостола Павла. Важной составляющей политического мировоззрения античного общества являлась агональность (от греч. «ἀγὼν» – «состязание»)¹. Более, чем в военных сражениях, агональный дух воплощался через спортивные состязания². Из всех видов спорта наивысшее воплощение присущей эллинам агональности обнаруживалось в борьбе, поскольку она наилучшим образом могла развить не только физические качества человека, но и раскрыть интеллектуальные способности, т.е. возможности, которые способствуют победе в этом виде состязаний. Например, в «Застольной беседе» Плутарха борьба называется «самым искусным и хитроумным из соревнований» (τεχνικώτατον καὶ πανουρότατον τῶν ἀθλημάτων)³.

В гомилии «Об Иосифе и о целомудрии» противостояние праведного Иосифа с египтянкой (женой Потифара) представляется проповедником как поэтапный спортивный поединок, состоящий из трех частей. Первая часть образа: «Нужно было видеть это величайшее зрелище, не земное, но небесное. Иосиф боролся против угрожавшего искушения, поприще было раскрыто, борьба совершалась, труба звучала, распорядитель борьбы свыше смотрел на состязание и лики ангелов внимательно следили за ней; снизу бесы предлагали награды египтянке, а сверху ангелы увенчивали Иосифа венками; именно египтянке содействовали бесы, а ангелы принимали сторону Иосифа. Велика была борьба, – кто кого победит; ангелы очень заботились об Иосифе, чтобы благовония женские как-нибудь не вскружили голову юноше, или мягкие одежды, или взоры, или внешний вид, или походка, или слух или ласка, или обольщения не ослабили юношу; велика была забота для ангелов, велики были надежды у бесов. Иосиф боролся из-за венца, египтянка сражалась из-за стыда; один – о жизни, другая – о смерти»⁴.

В первой части содержится непосредственное описание сражения и той обстановки, в которой оно совершается. Состязание представляется небесным зрелищем (θέατρον), но описанным в земных, в частности, спортивных категориях. Публичное сражение (οἱ ἀγῶνες) демонстрирующего свои борцовские навыки Иосифа (μαχόμενος) с искушавшей его египтянкой совершается на стадионе (τὸ στάδιον) и сопровождается трубными звуками (ἡ σάλπιγξ ἐβόα), поскольку состязания в эпоху античности для музыкальной стимуляции всегда проходили под аккомпанемент воинственных звуков труб⁵, и «музыканты восхваляли спорт и победителей физических состязаний»⁶.

¹ Зберовский А.В. Агональность античной полисной демократии как способ нейтрализации опасных тенденций, имманентно присущих власти // Вестник КрасГАУ. 2006. № 11. С. 254-262.

² Игнатов В., *прот.* Спортивные метафоры в богословии святого апостола Павла // Рязанский богословский вестник. 2014. № 2 (10). С. 45.

³ Plutarchus. Quaestiones convivales // Plutarchi Vitae parallelae / hsgb. K. Ziegler. Vol. 2. Fasc. 1. Leipzig, 1964. S. 638 d.

⁴ Иоанн Златоуст, *свт.* Об Иосифе и о целомудрии // Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1900. Т. 6. С. 950.

⁵ Коджастиров Ю.Г. Новые грани исторического союза спорта и музыки (история и современность) // Спорт, духовные ценности, культура. М. 1997. Вып. 5. С. 64.

⁶ Асланов Д.И., Цацаев А.Н. Особенности физического развития в Древней Греции // Актуальные проблемы экономики, социологии и права. 2019. № 1. С. 16.

Этот поединок автор называет великой борьбой (πολὺς ἦν ὁ ἀγὼν), в качестве наблюдателей за которой выделяются:

1) Распорядитель борьбы (ὁ ἀγωνοθέτης), под которым подразумевается Сам Господь;

2) Ангельские силы, которые сверху (ἄνω) – что может служить указанием на верхние трибуны стадиона, – содействуют Иосифу и возлагают на него венцы (τοὺς στεφάνους);

3) Бесы, располагаясь снизу (κάτω), или, на нижних трибунах, которые содействуют египтянке.

Впервые сравнение Бога с распорядителем спортивного состязания (ὁ ἀγωνοθέτης) встречается в 1-й Книге «О снах» Филона Александрийского, где он пишет: «оставьте медлительную и запаздывающую робость, чтобы вы могли уразуметь все зрелища и слушания, которые Подвигоположник (ὁ ἀγωνοθέτης) приготовил ради вашей пользы»⁷. За ним к данному образу обращается Ориген в сочинении «Увещание к мученичеству», где страдания Маккавейских мучеников (2Мак. 7:5) также уподобляются спортивному поединку: «Так первенец в страданиях (ὁ ἀγωνοθέτης), ободренный и так сказать обрадованный теми, которые стали выше таких страданий, собою ободрял их»⁸. Следующим автором, продолжившим эту линию, был свт. Иоанн Златоуст, в сочинениях которого термин «ἀγωνοθέτης» по отношению к Богу применяется довольно часто («О девстве» и в трех его произведениях)⁹.

Вторая часть метафоры спортивного состязания содержит непосредственное описание поединка и указание на его исход. Иосиф сравнивается с мужественным борцом (ἀθλητής), который почти повергает на землю свою противницу и убегает (ἐξήλα), чтобы не поддаться искушению, которым она желала склонить его к грязному преступлению, и, тем самым, одерживает победу в поединке: «...как мужественный борец (ἀθλητής), сбросивши (ἀποδυσάμενος) одежды свои и ее вместе с одеждами почти повергнув на землю, обнаженный (γυμνός) бежал (ἐκ τοῦ σκάμματος) от грязного преступления»¹⁰. Указание на обнаженность Иосифа, о которой в библейском тексте прямо не упоминается, вероятно, является попыткой отобразить

⁷ Philo Judaeus. De somniis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt / ed. P. Wendland Berlin: De Gruyter, 1962. Bd. 1. P. 165, lin. 5 («μεθέμεναι τὸν βραδὺν καὶ μελλήτην ὄκνον, ἵν' ὅσα θεάματα καὶ ἀκούσματα τῆς ὑμετέρας ἕνεκα ὀφελείας ὁ ἀγωνοθέτης εὐτρέπισε κατανοήσητε»).

⁸ Origenes. Exhortatio ad martyrium // Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4. Altenberge: Oros, 1993. S. 23, lin. 27 («παρεκάλει αὐτοὺς ὁ ἀγωνοθέτης τῶν τῆς εὐσεβείας ἀθλητῶν, παρακαλούμενος»); рус. пер.: Ориген. О молитве и увещание к мученичеству: Творения учителя церкви Оригена. СПб.: Типография И. Л. Тузова, 1897. С. 216.

⁹ Joannes Chrysostomus. Ad illuminandos catecheses 1-2 // PG. 49. Col. 228, lin. 28 («καίρως, ὅταν ἀνοιγῇ τὸ στάδιον, ὅταν τὸ θέατρον ἄνω καθήμενον ᾖ, ὅταν ὁ ἀγωνοθέτης παρῇ, ἀνάγκη λοιπὸν ἢ ραθυμήσαντας πεσεῖν καὶ μετὰ αἰσχύνης ἀναχωρῆσαι»); Col. 236, lin. 44 («τοῦναντίον ὁ ἀγωνοθέτης ποιεῖ· οὐ γὰρ λαβὼν αὐτὸν περιάγει»); In epistulam i ad Corinthios // PG. 61. Col. 100, lin. 27 («Οὐ γὰρ δὴ ἄγγελοι θεωροῦσι μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸ ἐκείνων ὁ ἀγωνοθέτης»); Col. 146, lin. 4 («ἐνταῦθα δὲ τὸ πᾶν ὁ ἀγωνοθέτης ἐστὶ Θεός»); Col. 624, lin. 7 («οὐπω τῶν στεφάνων ὁ καιρὸς, καὶ τοσαύτης ἀπέλαυσε τιμῆς ὁ ἀθλητής· ὅταν ὁ ἀγωνοθέτης ἔλθοι, πόσης ἀπολαύσεται τιμῆς; Ἐν τοῖς ἄλλοτρίοις ξένος»); In epistulam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 150, lin. 44 («οὐ φέροντα τὸν χρόνον ἐκείνον, καθ' ὃν ὁ ἀγωνοθέτης ἔρχεται, καὶ τίθησι τὸν στέφανον;»).

¹⁰ Иоанн Златоуст, свт. Об Иосифе и о целомудрии // Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1900. Т. 6. С. 952.

античную спортивную традицию, согласно которой, начиная с классического периода Древней Греции¹¹, на соревнованиях бойцы вступали в схватку без одежды (γυμνοί)¹². В частности, эта практика приводится свт. Иоанном Златоустом в 38-й главе книги «О девстве»: «Потому, что и борцу, когда он уже снял одежду, намастился, вышел на поприще и покрывшись пылью, никто не сказал бы: «Встань и убегни от противника»; но необходимо уже каждому из них выйти или увенчанным, или падшим и посрамленным»¹³.

Следует обратить внимание на фразу «ἐκ τοῦ σκάμματος», которую можно перевести как «из гимнастического рва», что имеет непосредственное отношение к спортивно-состязательному контексту, однако, не нашло отражения в русском переводе¹⁴. В том же ключе она используется свт. Иоанном Златоустом при описании завершения страданий Иова: «Бог вывел подвижника с поприща (ἐκ τοῦ σκάμματος), чтобы победа была славна и несомненна»¹⁵. В византийской гимнографии этот образ обнаруживается у прп. Романа Сладкопевца в кондаке «Судьбы Иосифа»: «Несломленный, выиграл борения блудные, уходит он с поприща (ἐκ τοῦ σκάμματος), поклонясь благообразный всеразумно Богу, состязаний Судье (ἀγωνοθέτην), благовенчанный»¹⁶.

Наконец, в третьей части описывается торжественное завершение состязания, где в знак победы Иосиф получает венец, а египтянка – позор: «Торжество на небе сопровождало победу (τῇ νίκῃ) Иосифа: радовались ангелы, плакали бесы, увенчивался (ἐστεφανοῦτο) Иосиф, предавалась позору египтянка»¹⁷. В буквальном смысле автор говорит о венке, которым награждался победитель по итогу соревнований. В частности, победителю Олимпийских игр вручался венок из маслины, Немейских игр – из петрушки, а победителю Истмийских игр – венок из сосны и высушенного сельдерея¹⁸. Победитель в

¹¹ Янзина Э.В., Корнеев О.В. О некоторых аспектах подготовки античных атлетов-единоборцев к состязаниям: практика и терминология тренировочного процесса // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. № 3. С. 1144.

¹² Куксарев Е.В. Панкратион – агон или спорт? // Актуальные проблемы теории и истории искусства. СПб.: СПбГУ, 2021. Вып. 11. С. 217-218.

¹³ Joannes Chrysostomus. De virginitate // SC. 125. P. 38, lin. 21 («Ὅτι οὐδὲ πρὸς τὸν ἀθλητὴν εἶποι τις ἂν μετὰ τὸ ρίψαι τὸ ἰμάτιον καὶ ἀλείψασθαι καὶ εἰς τὸ στάδιον εἰσελθεῖν καὶ καταπάσασθαι τὴν κόνιν· ἀπόστηθι καὶ φύγε τὸν ἀνταγωνιστὴν· ἀλλ' ἀνάγκη λοιπὸν δυοῖν θάτερον ἢ στεφανωθέντα ἢ πεσόντα καὶ καταισχυνθέντα ἀπελθεῖν»); рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. О девстве // Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1895. Т. 1. С. 328.

¹⁴ Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. И.Х. Дворецкий. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. Т. 2. С. 1477.

¹⁵ Joannes Chrysostomus. Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 88, lin. 9 («τότε ἀνεβίβασεν ἐκ τοῦ σκάμματος τὸν ἀθλητὴν, ἵνα λαμπρὰ καὶ ἀναμφισβήτητος ἡ νίκη γένηται»); рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы к Антиохийскому народу о статях // Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1896. Т. 2. С. 147.

¹⁶ Romanus Melodus. Cantica // SC. 44. Hymn 5, sect. 13, lin. 1 («Νικήσας ὁ ἄρρηκτος πορνείας παλαίσματα, πηδᾶ ἐκ τοῦ σκάμματος ὁ εὐσχήμων, ἐν <τῇ> γνώσει προσκυνῶν τὸν ἀγωνοθέτην Θεὸν ὁ εὐστεφής»); рус. пер.: Роман Сладкопевец, прп. Судьбы Иосифа // Песни св. Романа Сладкопевца на Страстную Седмицу в русском переводе / П. Цветкова. М.: Унив. тип., 1900. С. 55.

¹⁷ Joannes Chrysostomus. De Ioseph et de castitate // PG 56. Col. 590, lin. 3-5; рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1900. Т. 6. С. 952 («Χαρὰ ἦν ἐν τῷ οὐρανῷ ἐπὶ τῇ νίκῃ τοῦ Ἰωσήφ· ἔχαIRON ἄγγελοι, ἔκλειον δαίμονες, ἐστεφανοῦτο Ἰωσήφ, ἡσχύνητο ἡ Αἰγυπτία»).

¹⁸ Щербаков И.Т. Экзегеза 1 Кор 9:24-27 в историко-культурном контексте // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 1. С. 45.

Панафинеийских игр по традиции награждался венком из «священной» оливы и амфорой, наполненной оливковым маслом¹⁹.

В самом начале гомилии «О тех, кто постоянно живет в посте» каппадокийский Псевдо-Златоуст прибегает к сравнению усвоения вероучения с тренировочным процессом борцов и скороходов: «Борцы, развивая изо дня в день свои силы, совершенствуются в своем искусстве и обеспечивают себе победу над противниками; скороходы, ежедневным упражнением добиваясь легкости и подвижности, изощраются до изумительного проворства. И наши отцы советуют нам такой точно способ применять в деле учения, чтобы частым повторением слова достигалось прочное усвоение преподаваемого нами»²⁰. Глагол γυμνάζω, используемый автором в данном фрагменте для обозначения развития спортсменом своих физических качеств, изначально употреблялся специфически в атлетическом контексте. Самые ранние употребления этого глагола мы находим в сочинениях Феогида²¹ и Эсхила²², где он имеет первичное значение «упражнять». В V-IV вв. до Р.Х. начинается постепенное использование этого глагола в более широком смысле – «обучать» (у Исократа) или «упражняться в каком-либо искусстве или ремесле» (как, например, в сочинениях Платона)²³. Образы борцов и бегунов приводятся Плутархом в сочинении «О спокойствии духа»: «Ведь и бегуны не унывают оттого, что не получают венцов борцов, но радуются своим [наградам] и веселятся»²⁴. В нравоучительном ключе образ борцов (οἱ ἀθληταί) используется Филоном Александрийским для обозначения упражняющихся в добродетели: «одни оказались подлинными борцами добродетели, не обманув благой надежды, возлагавшейся на них»²⁵. Им также приводится образ бегунов (οἱ δρομεῖς), с которыми сравнивается естественный ход природных стихий: «Этот непрерывный двойной бег [природной] связанности – нетленен; ему подражают бегуны на триеннальных играх в общих для всех людей театрах, [считая это] великим, славным и завидным делом, и показывают [его]»²⁶.

¹⁹ Рябков В.М. Спортивные игры как форма досуга Древней Греции в период античности. Панафинеийские игры (историографический аспект) // Наука, техника и образование. 2019. № 7 (60). С. 52.

²⁰ Joannes Chrysostomus. De iis qui in ieiunio continenter vivunt // PG. 64. Col. 15, lin. 1-8 («Οἱ μὲν ἀθληταὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν γυμναζόμενοι καὶ τὴν τέχνην αὖξουσιν, καὶ τὴν κατὰ τῶν ὑπεναντίων νίκην ῥαδίως λαμβάνουσιν· οἱ δὲ γε δρομεῖς ἐν τῇ καθημερινῇ μελέτῃ τῆς εὐστροφίας εὐκινήτους τὰς ἀρμονίας ἀπεργαζόμενοι πρὸς προσδοκίαν ταχίστην ὀξύνονται. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ οἱ πατέρες συνεχέστερο ἡμᾶς διδάσκειν ἐπιτρέπουσιν, ἵνα τὴν ἐν τῷ διδάσκειν ἀσφάλειαν ἐκ τῆς τοῦ λόγου μελέτης ταχεῖαν ἡμῖν προσποισώμεθα»); рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. О тех, кто постоянно живет в посте // ПСС. Т. 12. С. 984.

²¹ Theognis. Elegiae. Leipzig: Teubner, 1971. P. 1335.

²² Aeschylus. Tragoediae. Oxford: Clarendon Press, 1955. P. 441, 540, 586, 592.

²³ Троицкий П.А. Античная атлетическая терминология в трактате Галена Thrasybulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygieine: на примере глаголов γυμνάζω и ἀσκέω // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2023. № 27. С. 1151.

²⁴ Plutarchus. De tranquillitate animi Stephanus // Plutarchi Vitae parallelae / hsgb. K. Ziegler. Vol. 2. Fasc. 1. Leipzig, 1964. S. 472 D, lin. 8 («οὐδὲ γὰρ οἱ δρομεῖς, ὅτι μὴ τοὺς τῶν παλαιστῶν φέρονται στεφάνους, ἀθυμοῦσιν ἀλλὰ τοῖς αὐτῶν ἀγάλλονται καὶ χαίρουσιν»).

²⁵ Philo Judaeus. De praemiis et poenis et De execrationibus // Cohn L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: Reimer, 1906. Bd. 5, lin. 1 («εἴτα οἱ μὲν ἀθληταὶ τῷ ὄντι ἀρετῆς ἀνευρίσκοντο μὴ ψεύσαντες τῆς ἐπ' αὐτοῖς χρηστῆς ἐλπίδος τοὺς ἀλείπτας νόμους, οἱ δὲ ἄνδρες καὶ ἀγενεῖς ὑπὸ τῆς ἐμφύτου μαλακίας τὰς ψυχὰς, πρὶν ἢ δυνατότερόν τι ἀντιβιάσασθαι, προκαταπίπτοντες αἰσχύνῃ καὶ γέλωι θεατῶν ἐγίνοντο»).

²⁶ Philo Judaeus. Quod deus sit immutabilis // Wendland P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962. Bd. 36, lin. 2 («ἐξῆως ὁ συνεχῆς οὗτος διάλογος ἀφθαρτος, ὃν οἱ

Среди ранневизантийских христианских авторов бегунов и борцов в качестве примеров приводит свт. Иоанн Златоуст, а именно, в 30-й Беседе на книгу Бытия: «Таким же образом поступают и состязающиеся в бегах: когда они уже приближаются к концу своего поприща, тогда-то особенно и стараются бежать, как можно скорее, чтобы достигнуть конца и удостоиться награды. Равно и борцы, когда, после множества подвигов и побед, вступают в окончательную борьбу о венце, тем большие выказывают усилия, чтобы сойти (с места борьбы) с венцом победным» и беседе на 145-й псалом ««Так поступают и бегуны: когда видят себя близкими к наградам, тогда более напрягают бег. Так и атлеты после бесчисленных схваток и бесчисленных побед, когда приближаются к венцам, тогда более пробуждаются и напрягают свое усердие». Следует предположить, что в данном случае анонимный каппадокийский автор в качестве источника использует один из приведенных фрагментов святителя Иоанна.

Таким образом, традиция употребления спортивных метафор и в греко-римском, и в иудейском мире, способствовала тому, что Каппадокийский Псевдо-Златоуст прекрасно ориентировался в том, что было близко для его аудитории и использовал это для наглядности своих богословских идей и образности проповеднической речи. Проповедник, чтобы проиллюстрировать духовную брань и аскетические подвиги, искусно вплетает в повествование метафоры античных спортивных состязаний (борьба, бег, кулачные бои и т.д.). Вместе с тем, параллели с сочинениями предшествующих авторов относительно спортивной тематики, служат свидетельством укорененности автора как в античной, так и в святоотеческой аскетической традиции, характеризующейся перенесением спортивной терминологии в область нравственного совершенствования.

Библиография

1. *Aeschylus*. Tragoediae. Oxford: Clarendon Press, 1955. P. 441, 540, 586, 592.
2. *Joannes Chrysostomus*. Ad illuminandos catecheses 1-2 // PG. 49. Col. 228, lin. 28
3. *Joannes Chrysostomus*. Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 88, lin. 9
4. *Joannes Chrysostomus*. De Ioseph et de castitate // PG 56. Col. 590, lin. 3-5;
5. *Joannes Chrysostomus*. De virginitate // SC. 125. P. 38, lin. 21
6. *Joannes Chrysostomus*. In epistulam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 150, lin. 44.
7. *Joannes Chrysostomus*. In epistulam I ad Corinthios // PG. 61. Col. 100, lin. 27
8. *Origenes*. Exhortatio ad martyrium // Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4. Altenberge: Oros, 1993.
9. *Philo Judaeus*. De praemiis et poenis et De execrationibus // Cohn L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: Reimer, 1906. Bd. 5, lin. 1.
10. *Philo Judaeus*. De somniis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt / ed. P. Wendland Berlin: De Gruyter, 1962. Bd. 1. P. 165, lin. S. 204-306.
11. *Philo Judaeus*. Quod deus sit immutabilis // Wendland P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: De Gruyter, 1962. Bd. 36, lin. 2.
12. *Plutarchus*. De tranquillitate animi Stephanus // Plutarchi Vitae parallelae / hsgb. K. Ziegler. Vol. 2. Fasc. 1. Leipzig, 1964. S. 472 D, lin. 8.

13. *Plutarchus. Quaestiones convivales // Plutarchi Vitae parallelae / hsgb. K. Ziegler. Vol. 2. Fasc. 1. Leipzig, 1964.*
14. *Romanus Melodus. Cantica // SC. 44. Hymn 5.*
15. *Theognis. Elegiae. Leipzig: Teubner, 1971. P. 1335.*
16. *Асланов Д.И., Цацаев А.Н. Особенности физического развития в Древней Греции // Актуальные проблемы экономики, социологии и права. 2019. № 1. С. 16-20.*
17. *Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. И.Х. Дворецкий. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. Т. 2.*
18. *Зберовский А.В. Агональность античной полисной демократии как способ нейтрализации опасных тенденций, имманентно присущих власти // Вестник КрасГАУ. 2006. № 11. С. 254-262.*
19. *Игнатов В., прот. Спортивные метафоры в богословии святого апостола Павла // Рязанский богословский вестник. 2014. № 2 (10). С. 41-46.*
20. *Иоанн Златоуст, свт. Беседы к Антиохийскому народу о статуях // Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1896. Т. 2. С. 5-247.*
21. *Иоанн Златоуст, свт. О девстве // Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1895. Т. 1. С. 291-368.*
22. *Иоанн Златоуст, свт. Об Иосифе и о целомудрии // Полное собрание сочинений: в 12 тт. СПб., 1900. Т. 6. С. 948-953.*
23. *Коджаспиров Ю.Г. Новые грани исторического союза спорта и музыки (история и современность) // Спорт, духовные ценности, культура. М. 1997. Вып. 5. С. 64-78.*
24. *Куксарев Е.В. Панкратион – агон или спорт? // Актуальные проблемы теории и истории искусства. СПб.: СПбГУ, 2021. Вып. 11. С. 214-220.*
25. *Ориген. О молитве и увещание к мученичеству: Творения учителя церкви Оригена. СПб.: Типография И. Л. Тузова, 1897.*
26. *Роман Сладкопевец, прп. Судьбы Иосифа // Песни св. Романа Сладкопевца на Страстную Седмицу в русском переводе / П. Цветкова. М.: Унив. тип., 1900. С. 55.*
27. *Рябков В.М. Спортивные игры как форма досуга Древней Греции в период античности. Панафинейские игры (историографический аспект) // Наука, техника и образование. 2019. № 7 (60). С. 52.*
28. *Троицкий П.А. Античная атлетическая терминология в трактате Галена Thrasybulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygieine: на примере глаголов γυμνάζω и ἀσκέω // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2023. № 27. С. 1158-1163.*
29. *Щербаков И.Т. Экзегеза 1 Кор 9:24-27 в историко-культурном контексте // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 1. С. 44-46.*
30. *Янзина Э.В., Корнеев О.В. О некоторых аспектах подготовки античных атлетов-единоборцев к состязаниям: практика и терминология тренировочного процесса // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. № 3. С. 1143-1158.*

Sports images in the homilies of Pseudo-Chrysostom of Cappadocia (Pseudo-Chrysostomus Cappadox)

Author: *Mikhail Y. Akimkin, MA in Theology, PhD student of Moscow Theological Academy*

Abstract: The article analyzes the use of athletic imagery in the homiletic heritage of an anonymous 4th–5th century preacher known as Pseudo-Chrysostom of Cappadocia (Pseudo-Chrysostomus Cappadox). It demonstrates the author's organic synthesis of biblical tradition and ancient culture in his employment of sports competition metaphors. The article presents examples of agonistic culture

that find parallels in the works of Philo of Alexandria, Origen, Plutarch, and Saint John Chrysostom. Athletic vocabulary serves the preacher as a means of vividly illustrating the themes of spiritual warfare and ascetic struggle, while also indicating his deep rootedness in both ancient and patristic ascetic traditions.

Keywords: Pseudo-Chrysostom of Cappadocia, athletic contest, agonality, gymnasium pit (skamma), wrestling, running.

References

- Aeschylus. *Tragoediae*. Oxford: Clarendon Press, 1955. Pp. 441, 540, 586, 592.
- Joannes Chrysostomus. *Ad illuminandos catecheses* 1-2 // PG. 49. Col. 228, lin. 28.
- Joannes Chrysostomus. *Ad populum Antiochenum* // PG. 49. Col. 88, lin. 9.
- Joannes Chrysostomus. *De Ioseph et de castitate* // PG 56. Col. 590, lin. 3-5;
- Joannes Chrysostomus. *De virginitate* // SC. 125. P. 38, lin. 21.
- Joannes Chrysostomus. *In epistulam ad Hebraeos* // PG. 63. Col. 150, lin. 44.
- Joannes Chrysostomus. *In epistulam I ad Corinthios* // PG. 61. Col. 100, lin. 27
- Origenes. *Exhortatio ad martyrium* // *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 4. Altenberge: Oros, 1993.
- Philo Judaeus. *De praemiis et poenis et De execrationibus* // Cohn L. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1906. Bd. 5, lin. 1.
- Philo Judaeus. *De somniis* // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / ed. P. Wendland Berlin: De Gruyter, 1962. Bd. 1. P. 165, lin. S. 204-306.
- Philo Judaeus. *Quod deus sit immutabilis* // Wendland P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: De Gruyter, 1962. Bd. 36, lin. 2.
- Plutarchus. *De tranquillitate animi* Stephanus // *Plutarchi Vitae parallelae* / hsgb. K. Ziegler. Vol. 2. Fasc. 1. Leipzig, 1964. S. 472 D, lin. 8.
- Plutarchus. *Quaestiones convivales* // *Plutarchi Vitae parallelae* / hsgb. K. Ziegler. Vol. 2. Fasc. 1. Leipzig, 1964.
- Romanus Melodus. *Cantica* // SC. 44. Hymn 5.
- Theognis. *Elegiae*. Leipzig: Teubner, 1971. P. 1335.
- Aslanov D.I., Tsatsaev A.N. Features of physical development in Ancient Greece // *Current problems of economics, sociology and law*. 2019. No. 1. Pp. 16-20.. *Ancient Greek-Russian Dictionary: in 2 vols. / compiled by I. Kh. Dvoretzky*. Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries, 1958. Vol. 2.
- Zberovsky A. V. The Agonality of Ancient Polis Democracy as a Way to Neutralize Dangerous Tendencies Inherent in Power // *Vestnik KrasGAU*. 2006. No. 11. Pp. 254-262.
- Ignatov V., archpriest. Sports metaphors in the theology of the Holy Apostle Paul // *Ryazan Theological Bulletin*. 2014. No. 2 (10). Pp. 41-46.
- John Chrysostom, Saint. *Conversations to the People of Antioch about Statues* // *Complete Works: in 12 vols*. St. Petersburg, 1896. Vol. 2. Pp. 5-247.
- John Chrysostom, St. *On Virginitate* // *Complete Works: in 12 vols*. St. Petersburg, 1895. Vol. 1. Pp. 291-368.
- John Chrysostom, St. *On Joseph and Chastity* // *Complete Works: in 12 vols*. St. Petersburg, 1900. Vol. 6. Pp. 948-953.
- Kodzhaspirov Yu.G. *New Facets of the Historical Union of Sport and Music (History and Modernity)* // *Sport, Spiritual Values, Culture*. Moscow, 1997. Issue 5. Pp. 64-78.
- Kuksarev E.V. *Pankration – Agon or Sport?* // *Current Problems of Theory and History of Art*. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 2021. Issue 11. Pp. 214-220.
- Origen. *On Prayer and Exhortation to Martyrdom: The Works of the Church Teacher Origen*. St. Petersburg: I. L. Tuzov's Printing House, 1897.
- Roman the Sweet Singer, venerable. *The Fates of Joseph* // *Songs of St. Romanos the Melodist for Holy Week in Russian Translation* / P. Tsvetkov. Moscow: University Printing House, 1900. P. 55.

- Ryabkov V.M. Sports Games as a Form of Leisure in Ancient Greece during the Period of Antiquity. Panathenaic Games (Historiographical Aspect) // Science, Technology and Education. 2019. No. 7 (60). P. 52.
- Troitsky P.A. Ancient athletic terminology in Galen's treatise *Thrasylbulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygieine*: using the examples of the verbs γυμνάζω and ἀσκέω // Indo-European linguistics and classical philology. 2023. No. 27. Pp. 1158-1163.
- Shcherbakov I.T. Exegesis of 1 Cor 9:24-27 in a historical and cultural context // Current Issues of Church Science. 2023. No. 1. Pp. 44-46.
- Yanzina E.V., Korneev O.V. On some aspects of the preparation of ancient athletes in combat sports for competitions: practice and terminology of the training process // Indo-European Linguistics and Classical Philology. 2016. No. 3. Pp. 1143–1158.

Эпоха псевдопросвещения (авторский термин). Богословский анализ

Автор: Попов Эдуард Георгиевич (иеромонах Максим), кандидат богословия

Аннотация: В статье с позиции православного богословия проводится анализ авторского термина «эпоха псевдопросвещения». Автором исследуется охват эпохой псевдопросвещения ряда сфер жизнедеятельности человечества. Особое внимание уделяется пропаганде новых технологий, предназначенных для улучшения жизни современного человека. Для богословского анализа использовались труды сербских святых прп. Иустина (Поповича) и свт. Николая Сербского (Велимировича), позволившие дать объективную оценку термину «эпоха псевдопросвещения». Значимым моментом в работах аввы Иустина является разработка темы сознания человека, что играет первостепенную роль в его спасении. Проведённое исследование позволило выявить формирование ложного и нерелигиозного мировоззрения человека в современных условиях глобализации. Анализ авторского термина позволяет его использовать для оценки различных моделей трансформации мира. Это имеет существенное значение для духовного видения перспективы развития человечества.

Ключевые слова: глобализация; просвещение; новые технологии; человек; сознание; преподобный Иустин (Попович); святитель Николай Сербский (Велимирович); богословие.

Введение

Термин «просвещение», впервые получивший употребление благодаря Вольтеру и Гердеру и имеющий отношение к эпохе Просвещения, остаётся в фокусе внимания гуманитарных наук и в наши дни. Своё сформулированное выражение идеология Просвещения получила во Франции в период с 1715 по 1789 гг., названный веком Просвещения (*siecle des lumieres*). Э. Кант в статье «Ответ на вопрос, что такое просвещение?» (1784) предлагает рассматривать просвещение, как необходимую историческую эпоху развития человечества, сущность которой состоит в широком использовании человеческого разума для реализации социального прогресса. «Считая просвещение выражением родовой сущности человечества, Кант был убеждён, что успешное развитие и применение разума возможно при условии преодоления всех форм несвободы путём длительного морального совершенствования человеческого рода»¹.

Общепринятым определением этого термина в философии является следующее: «Просвещение – широкое культурное движение в Европе и Северной Америке в конце 17в. – начале 18в., ставившее своей целью распространение идеалов научного знания, политических свобод, общественного прогресса и разоблачение соответствующих предрассудков и

¹ Ям К.Е. Просвещение // Филос. энциклопедический словарь. М., 1983. URL: <https://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophical/articles/417/prosveschenie.htm?ysclid=mek4e4wjb4286721863> (доступ от: 18.03.2026).

суеверий»². Несмотря на различие путей реализации концепции просвещения, объединяющим моментом её авторов была ненависть к традиционной церкви. Исторической границей философии европейского просвещения становится период 1780–1790-х гг., когда происходили следующие события: английская промышленная революция, призвавшая в культуру инженеров и предпринимателей на смену публицистам и идеологам; французская политическая революция, разрушившая исторический оптимизм просвещения; немецкая литературно-философская революция, пересмотревшая статус разума.

Следует выделить некоторые принципы методологии просвещения:

1. Разум, освобождённый от предрассудков, является естественным источником знания; факты суть единственный материал для разума.

2. Рациональное знание должно освободить человечество от социального и природного рабства; общество и государство должны быть гармонизированы с внешней природой и натурой человека.

В начале XXI в. используется следующее определение: «Просвещение (др. рус. – мир, свет, чистота) – всеобщее распространение и усвоение базисных, основных, исходных знаний о смысле жизни, миссии человека на земле, обеспечивающее прогрессивное мышление и формирование “светлого” мировоззрения. Просвещение – это передача и получение тех сведений, знаний, отношений, без которых невозможно ни развитие культуры, ни развитие цивилизации»³. Из данного определения видно, что в зависимости от ряда условий просвещение может быть или ложным, или истинным, в чём решающую роль играет характер его духовности и религиозности.

К началу XXI в. в рамках гуманитарных и социальных наук Нового времени сложилось множество разных, а порой и противоположных мнений о Просвещении. Так, например, А. Г. Бермус поднимает вопрос о возможности осмысленного («исторического») бытия человека и человечества в XXI в. Он пишет: «Подчеркнём, речь идёт именно о существовании человека не в биологическом или видовом аспектах, но историческом бытии... Параллельно возникает и вопрос о пространственных характеристиках человеческого бытия, качественно меняющихся в последние годы и десятилетия, в связи с расширением “виртуального мира”, существенным переосмыслении границ между частным (приватным) и общественным (универсальным), тектоническим сдвигом ландшафтов в постиндустриальную эру»⁴. В связи с этим возникают следующие вопросы:

– Почему в последние годы наблюдается возвращение к проблематике Просвещения?

– Какие духовные, философские, социально-политические и другие тенденции делают этот феномен актуальным?

² Доброхотов А.Л. Просвещение //Философия : Энциклопедический словарь. М., 2004. URL: <https://studfile.net/preview/1747594/page:136/> (доступ: 18.03.2026).

³ Безрукова В.С. Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога). Екатеринбург, 2000. URL: <https://www.iis.nsk.su/preprints/guide?ysclid=mejeeq69tn948513507> (доступ: 18.03.2026).

⁴ Бермус А.Г. Что есть Просвещение для XXI века? //Политическая концептология. 2014. № 2. С.42–43.

Так как во второй половине XX в. содержание европейского просвещения утратило духовную составляющую, то возникла необходимость определить его характер как псевдопросвещение. Ложное просвещение приобрело массовый и системный характер, что послужило основой ввести термин «эпоха псевдопросвещения».

Толкование термина

Рассмотрим следующие авторские определения. Псевдопросвещение в узком смысле – это направление светской мысли, связанное с подменой ключевых понятий, определяющих духовные и нравственные критерии бытия человечества. Псевдо – начальная часть сложных слов, вносящая значение: мнимый, ложный, не истинный, не настоящий⁵.

С богословской позиции это заключается в следующем:

1. Вместо Христа предлагается антихрист.
2. Вместо человека как высшего творения Божия предлагается киборг (человек-машина) или постчеловек (существо нового вида).
3. Принципы Божия творения – творчество и созидание – заменяются принципами разрушения и уничтожения.

Псевдопросвещение в широком смысле – это широкомасштабная программа воздействия на сознание, ум, разум и свободную волю человека с целью создания образа «просвещённого» человека Нового мирового порядка (НМП). Приставка «псевдо» означает, что правящие круги мировой элиты уже отказались от просветительского и гуманистического мировоззрения, но открыто объявить богоборчество и демонизм своей официальной программой пока не могут. Поэтому в завуалированной форме предлагают идеи ложного просвещения.

Научная основа псевдопросвещения – совокупность научных методов, предназначенных для воздействия на сознание человека (манипулирование, трансформация, притупление, помрачение, моделирование, управление).

Эпоха псевдопросвещения (ЭПП) – это исторический период времени, связанный с ложным (мнимым) просвещением человечества, берущий своё начало со второй половины XX в. и простирающийся до настоящего времени. События в рамках «эпохи псевдопросвещения» делают очевидной необходимость богословского осмысления этого термина. Анализ должен быть основан на исторических реалиях развития земной цивилизации второй половины XX – начала XXI в.

Научная новизна статьи состоит в обосновании нового термина с использованием богословских трудов святителя Николая Сербского (Велимировича) и преподобного Иустина (Поповича) и его учения о просвещении.

Методы исследования. В статье используются исторический метод для выявления особенностей и условий, при которых происходило формирование ЭПП; системно-аналитический метод для анализа содержательной части

⁵ Толковый словарь Т. Ф. Ефремовой : сайт. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/232092/Псевдо?ysclid=mejd1kavx6273158291> (доступ от: 14.04.2026).

нового термина, охватывающего различные сферы жизнедеятельности человека.

Особенности эпохи псевдопросвещения

Вторая половина XX в. ознаменовалась следующими событиями, повлиявшими на формирование ЭПП:

1. Завершается Вторая мировая война. Создаются международные организации, выполняющие задачи по построению общества нового типа.
2. Иницируются широкомасштабные программы по очередному переделу мира по плану мировой элиты.
3. Происходит резкий скачок в развитии науки и техники. Особое внимание уделяется компьютерным и информационным технологиям.
4. Формируется новая стратегия финансово-экономических отношений и бизнеса с учётом возрастания значимости новых технологий.
5. На научной основе разрабатываются эффективные методы воздействия на сознание человека.
6. Происходит трансформация областей социального предназначения: образования, воспитания, медицины, семейного уклада.
7. Продолжается моделирование и пропаганда новых культурных ценностей и форм современного искусства.

Сущность эпохи псевдопросвещения

Построение Нового мирового порядка требует радикальных преобразований во всех сферах жизни человечества. Для этого уже существует чёткая программа действий. Её основа – радикальное изменение сознания, души и природы человека. Это означает, что смысл и ценность человеческой жизни будут пересмотрены на фундаментальном уровне.

Отметим особенности эпохи псевдопросвещения:

1. Глобализация – это основа масштабного плана по переустройству мира. Важно, что идеи, которые сегодня реализует мировая элита в рамках своих стратегий, задолго до этого были предложены в произведениях классиков фантастики – Г. Уэллса и О. Хаксли. Их утопии и фантазии оказались пророческими, замаскировав под вымысел реальные глобальные программы.
2. Критерии образа человека Нового мирового порядка вступают в противоречие с православным учением о спасении: 1) идея превосходства определённой группы «избранных» над массой черни; 2) определяющая роль личности по отношению к обществу: личность выше общества.
3. Построение Нового мирового порядка проявляет свой религиозный характер. Православие надо дискредитировать, трансформировать и нейтрализовать, так как оно мешает созданию религии антихриста.
4. Псевдопросвещение является базовой основой для деятельности духа времени – духа антихриста, который активно воздействует на сознание, ум, разум и свободную волю человека.
5. Искусство через оккультные и гностические течения способствует дестабилизации и ослаблению традиционных религиозных взглядов.

6. Новой формой воздействия на сознание человека является использование информации, что даёт неограниченные возможности для создания организованного хаоса.

7. На повестке дня стоит проблема тотального контроля над человеком. Эффективность методов контроля демонстрируется в ходе пандемий и экономических кризисов, организованных, как утверждает, мировой элитой.

Рассмотрим сферы жизнедеятельности человека, которые охватывает эпоха псевдопросвещения.

Политика

«Политика – деятельность концептуально оформленная, имеющая характер доктрины – главенствующей идеи, подчиняющей себе все остальные идеи и действия. <...> На что бы ни были направлены усилия политика – на удержание власти или на использование последней в надполитических целях – важно, что политическая деятельность сначала обосновывается и выстраивается теоретически и лишь затем осуществляется на практике»⁶. Помимо публичной власти, существует и скрытая. Её сущность – оказывать влияние на интересующий объект с целью добиться выполнения выдвинутых ему требований. В эпоху глобализации на первый план выходит скрытая власть мировой элиты, чьи планы и методы их реализации остаются в тени.

В эпоху псевдопросвещения предполагается построение общества нового типа в международном масштабе, которое имеет несколько названий: Новый мировой порядок, Мировой порядок. Особого внимания заслуживает концепция «Нового мирового порядка», как её осмысливала мировая элита во второй половине XX столетия. Так, например, в лекции «Федерализм и свободный мировой порядок», прочитанной в Гарвардском университете в 1962 г., «Д. Рокфеллер утверждал, что формирование “нового мирового порядка”, ни много ни мало, уходит корнями в идеи “отцов-основателей” США, выдвинувших “универсальный принцип соединения мира в одно целое”»⁷.

Уточнённое и осовремененное видение НМП представил мировой общественности президент США Дж. Буш-ст. в начале октября 1990 г. в обращении к Генеральной Ассамблее ООН. «По Бушу, “новый мировой порядок” – это “новое партнёрство наций”, в котором решающая роль принадлежит не государствам, а “международным и региональным организациям”. Именно на них возлагается задача обеспечить “процветание”»⁸. В январе 1991 г. президент Буш неоднократно говорил о новом мировом порядке. Он заявил, что вопрос его построения будет зависеть от эффективности миротворческих действий ООН.

В. Павленко обращается к горбачёвскому энциклопедическому словарю «Глобалистика»: «Под “новым мировым порядком” подразумевается “идеологическая и геополитическая концепция ряда либеральных политиков

⁶ Синецкий С.Б. Культурная политика XXI века : от прецедента Истории к проекту Будущего : монография. Челябинск, 2011. С. 48.

⁷ Павленко В.Б. Мифы «устойчивого развития». «Глобальное потепление» или «ползучий» глобальный переворот? М., 2011. С. 148.

⁸ Павленко В.Б. Мифы «устойчивого развития» ... С. 150–151.

Запада, разрабатывавшаяся во времена биполярного мира и составившая политическую основу мондиализма, равно как и воззрений Совета по международным отношениям, Бильдербергского клуба, Трёхсторонней комиссии. Эта концепция послужила одной из предтеч современных идей глобализации” (курс. – Авт.)»⁹. Из этого определения видно, что темой НМП занимаются политические организации высокого уровня, подконтрольные мировой элите.

Обратимся к концепции Мирового порядка, предложенной А.Н. Чумаковым. По его мнению, вопрос о Мировом порядке периодически возникал тогда, как только мировое сообщество в очередной раз переживало катастрофу или вплотную приближалось к её черте. Это заключение не учитывает ряд значимых условий: 1. цели, которые ставились перед группами людей, пожелавшими установить новый порядок; 2. условия исторической эпохи, которые позволяли реализовывать поставленные задачи; 3. духовные, культурные и социальные предпосылки для очередной перестройки мира.

А. Чумаков полагает: «**Мировой порядок** – геополитическая картина мира; структура международных отношений, отражающая сложившийся баланс сил между различными субъектами международных отношений»¹⁰. Такое определение носит общий и неполный характер, не охватывая всех сфер деятельности человека. Чумаков считает, что установление Мирового порядка является велением времени.

НМП необходимо связывать с глобализацией, относительно которой нет единой точки зрения. Вот пример словарного определения глобализации: «Глобализация – процесс всемирной экономической, политической и культурной интеграции и унификации (интеграция – сплочение и объединение политических, экономических, государственных и общественных структур в рамках региона, страны, мира; унификация – приведение к единообразию, к единой форме)»¹¹. Глобализация является основой для очередной трансформации мира. Но никакая доктрина не сохранит земную цивилизацию без помощи Божией: «Аще не Господь созиждет дом, всеу трудишася зиждущии» (Пс 126:1).

Современная цивилизация сталкивается с периодом нестабильности, характеризующимся широким спектром вызовов – от глобальных кризисов до локальных проблем. На фоне процессов глобализации в конце XX в. мировому сообществу была представлена стратегия устойчивого развития, обладающая значительным потенциалом и получившая широкую поддержку среди населения. Её цель – объединить усилия всех стран ради обеспечения выживания человечества, непрерывного прогресса и сохранности биосферы. Под «устойчивым развитием» понималось развитие, способное удовлетворять

⁹ Там же. С. 149.

¹⁰ Чумаков А.Н. Глобальный мир : столкновение интересов. М., 2017. С. 309.

¹¹ Энциклопедический словарь по психологии и педагогике. М., 2013. URL: https://psychology_pedagogy.academic.ru/4848/ГЛОБАЛИЗАЦИЯ (доступ от: 19.04.2026).

текущие нужды людей без ущерба для возможностей будущих поколений удовлетворять свои собственные запросы.

Актуальность темы устойчивого развития науки, техники, инноваций и цифровых технологий подтверждается и в «Пакте во имя будущего» (резолюция A/79/L.2 от 20.09.2024 г.). В документе, в частности, отмечается:

«П.16. Мы вновь подтверждаем данное нами по случаю семьдесят пятой годовщины создания Организации Объединённых Наций обещание активизировать глобальные действия в интересах обеспечения будущего <...>.

В этой связи в настоящем Пакте мы обязуемся предпринять 56 действий в следующих областях: устойчивое развитие и финансирование развития, международный мир и безопасность, наука, техника, инновации и цифровое сотрудничество, молодёжь и будущие поколения и преобразования в сфере глобального управления»¹².

В 2016 г. вышла книга Клауса Шваба «Четвёртая промышленная революция», в которой он изложил идею совершенствования цивилизации путём новых технологических преобразований. Для успешной реализации задач «Пакта во имя будущего» крайне важно сосредоточиться на достижениях четвёртой промышленной революции. Без них невозможно представить себе эффективное развитие человечества в условиях глобализации. Эта революция не только принесёт технологические новшества, но неизбежно повлечёт за собой фундаментальные социокультурные трансформации. Свт. Николай Сербский в 50-е годы XX в. писал о проблеме переустройства современного мира: «В наше время известные силы лихорадочно пытаются овладеть миром, полностью захватить власть над ним. Они не поступали бы так, если бы восприняли серьёзно слова Христа Спасителя: *Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит* (Мф 16: 26)»¹³.

Наука и техника

Во второй половине XX в. происходит ускорение научно-технического прогресса человеческой цивилизации. Наступивший XXI в. характеризуется как период постиндустриализма. Зб. Бжезинский в 1972 г. делает следующий прогноз: «Послеиндустриальное общество становится технотронным обществом — обществом, которое культурно, психологически, социально и экономически формируется под воздействием техники и электроники»¹⁴. Уверенность в могуществе разума, пришедшая из эпохи Просвещения, в ЭПП подразумевает постоянное совершенствование знания, т.е. всё более глубокое постижение законов природы и общества

Тогда же значимое внимание уделяется сознанию человека благодаря трансперсональной психологии, созданной в 1968 г. группой американских философов, психологов и психотерапевтов (С. Гроф, Э. Сутич, А. Маслоу и др.). В США были опробованы широкомасштабные программы воздействия на

¹² Проект резолюции, представленный Председателем Генеральной Ассамблеи ООН № A/79/L.2. Пакт во имя будущего. 20.09.2024. С. 3–4.

¹³ *Владика Николај. Жетве Господње. Горњи Милановац, 2008. С. 5.*

¹⁴ *Бжезинский З. Между двумя веками. Роль Америки в эру технотроники. Б. м., 1972. С. 19.*

сознание больших групп людей: «МК-УЛЬТРА», «Артишок», «Монарх» и пр. В 60-е гг. появляется телевидение, предназначенное для управления человеком. Трансперсональная психология занималась исследованием изменённых состояний сознания человека, результаты которого были использованы при разработке искусственного интеллекта (ИИ) и нейросетей.

Идея создания ИИ основывалась на гипотезе: искусственным образом имитировать познавательные процессы и психические состояния человека. Хорошие результаты экспериментов дали основание учёным допустить возможность мышления у ИИ. С. Рассел пишет об этом: «Прежде чем утверждать, что какая-то конкретная программа мыслит, как человек, требуется иметь некоторый способ определения того, как же мыслят люди. Необходимо проникнуть в сам фактически происходящий процесс работы человеческого разума»¹⁵. Так как современная наука не может создать действующую модель мышления человека, то составление указанной программы невозможно.

Некоторыми учёными уже поставлена проблема безопасности в случае создания ИИ, превышающего человеческий. 22 марта 2023 г. глава SpaceX И. Маск, соучредитель Apple С. Возняк, филантроп Э. Янг и ещё 1100 инженеров, исследователей и предпринимателей опубликовали письмо-предостережение на сайте некоммерческой организации Future of Life. Там отмечается: «Продвинутый ИИ может привести к серьёзным изменениям в истории жизни на Земле, и его разработка и управление им должны осуществляться с должной осторожностью и использованием соответствующих ресурсов»¹⁶. Авторы обращения призывают приостановить как минимум на 6 месяцев обучение систем ИИ, более мощных, чем GPT-4. Они указывают на то, что современные системы искусственного интеллекта могут конкурировать с людьми в решении общих задач. Но это не означает приостановку разработки ИИ в целом. Проблемы, связанные с развитием и использованием ИИ, всё же остаются.

Примером ложного просвещения может служить так называемое научное и философское движение под названием трансгуманизм, сформировавшееся в 1980-е гг. в Калифорнии (США). Основная часть сегодняшних идеологов трансгуманизма, среди которых выделяются Рей Курцвейл, Ник Бостром и Юваль Харари, признаёт в качестве первого и довольно удачного проекта трансгуманизма инициативу Макса Мора, известного как основателя нового направления – экстропианства. В 1988 г. Мор определил экстропию как степень развития, прогресса системы, опыта, интеллекта, энергии и пр. Концепция Четвёртой промышленной революции, предложенная К. Швабом, включает ряд положений, напрямую перекликающихся с идеями трансгуманизма. В частности, Шваб акцентирует внимание на имплантах различного типа как на средстве для расширения когнитивных и физических способностей человека, а также для преодоления его страданий и болезней. Особый интерес представляют технологии, обеспечивающие идентификацию и геолокацию, а

¹⁵ Рассел С., Норвиг П. Искусственный интеллект : современный подход. М., 2007. С. 37.

¹⁶ Приостановить эксперименты с ИИ : открытое письмо. URL: <https://kriorus.ru/news/Priostanovite-masshtabnye-eksperimenty-s-II-otkrytoe-pismo?ysclid=mopzicg1lm903244860> (доступ от: 20.03.2026).

также имплантируемые устройства, способные передавать мысли посредством смартфонов.

Особый интерес к теме трансгуманизма проявляется и в России. Так, например, российско-американский учёный, доктор технических наук, А. Болонкин в 1993 г. заявил о том, что в случае быстрых темпов развития электроники в ближайшие 50–100 лет электронные компьютеры сравняются с человеческим мозгом. «А как только электронный мозг (Е-мозг) достигнет человеческого уровня, получится, что человечество выполнило свою историческую миссию и не нужно более ни природе, ни Богу, ни простой целесообразности»¹⁷. Его рассуждения основываются на им же сформулированном законе существования природы, обозначенного как «Закон возрастания сложности самокопирующихся систем при постоянных внешних условиях». Болонкин приводит описание нового типа «человека» – электронного, который должен представить очередную ступень эволюции. Подобную позицию занимает кандидат философских наук В. Кишинец в своей книге «Nano Sapiens, или Молчание небес». Автор предлагает «теорию перехода» от существующего биологического человека к человеку, создаваемому с помощью нанотехнологий – Nano Sapiens.

Следующим примером ложного просвещения является идея клонирования живых организмов. После отмены запрета на терапевтическое клонирование оно стало активно осуществляться в различных странах мира. Уже в 2001 г. Китай начал создавать собственный государственный Центр терапевтического клонирования, на строительство которого правительством было выделено \$36,3 миллиона. В Великобритании с 2002 г. разрешено клонирование человеческих эмбрионов для научных целей, а в 2004 г. специалисты университета Ньюкасла получили от Британского национального комитета по оплодотворению человека и эмбриологии первую в Европе лицензию на проведение терапевтического клонирования человека. Духовно-нравственные критерии при этом учёными не учитываются.

В 2005 г. Генеральной Ассамблеей ООН была принята Декларация Организации Объединенных Наций о клонировании человека (в ряде комментариев ошибочно называемая «Декларацией о запрещении клонирования человека»). Её суть отражена в следующих пунктах:

б) «...запретить все формы клонирования людей в такой мере, в какой они несовместимы с человеческим достоинством и защитой человеческой жизни»;

с) «...принять меры, необходимые для запрещения использования методов генной инженерии, которые могут противоречить человеческому достоинству»;

д) «...принять меры для предотвращения эксплуатации женщин в процессе применения биологических наук»¹⁸.

¹⁷ Синецкий С.Б. Культурная политика XXI века ... С. 143.

¹⁸ Цит. по: Синецкий С.Б. Культурная политика XXI века ... С. 132.

Декларация не запрещает клонирование напрямую, но требует соблюдения человеческого достоинства. Сама Декларация не является запретительной. Показательным примером стало снятие запрета на клонирование человеческих эмбрионов в Австралии в декабре 2006 г. после парламентского голосования. Вскоре после этого австралийское правительство выдало лицензию на создание клонированных человеческих эмбрионов для получения эмбриональных стволовых клеток. В ходе Второго Международного Конгресса «Репродуктивное здоровье семьи», проходившего в Москве 21–24 января 2008 г., прозвучало однозначное заявление о существовании технических возможностей для репродуктивного клонирования человека.

4 сентября 2007 г. группа учёных во главе с Сэмом Леви опубликовала первый полный (6 миллиардов оснований) индивидуальный геном человека. В настоящее время учёные из Кембриджа начали официальную работу над созданием искусственной ДНК человека. Проект профинансировал медико-биологический фонд мира – Wellcome Trust, выделив 10 млн. фунтов. Цель проекта – борьба с тяжёлыми наследственными заболеваниями. Учёные эпохи псевдопросвещения в своей работе реализуют богоборческую политику, игнорируя слова Иисуса Христа: «Без Мене не можете творить ничесоже» (Ин 15:5). Прп. Иустин (Попович) весьма доступно объяснил возможности человека в процессе псевдопросвещения: «Только наивный человек может верить, что с помощью разума можно отгадать загадку мира и решить проблему жизни. <...> Самый гениальный человеческий ум бесконечно мал перед бесконечно великой тайной мира»¹⁹.

Культура и искусство

Духовный принцип служения искусства и культуры однозначно определил свт. Николай Сербский: «Всё искусство и вся культура могут быть на службе лжи так же, как и истине, на службе сатане, так же, как и Богу. Всё искусство и вся культура до Христа служили сатане. <...> Искусство и вся культура любой эпохи ценность имеют не сами по себе, а по божеству, которому они служат»²⁰.

Очередной этап культурной войны против американской молодёжи был начат в 1967 г., когда Тавистокский институт человеческих отношений приступил к организации рок-концертов на открытом воздухе. На музыкальных фестивалях молодёжь становилась жертвой спланированных экспериментов с наркотиками. Т. Адорно в своём труде «Философия новой музыки» (1948) утверждал, что цель современной музыки состоит в том, чтобы в буквальном смысле приводить слушателей в безумное состояние.

Тема робототехники, ИИ и иных новых технологий уже давно привлекает представителей искусства, для работ которых характерна следующая особенность: ряд авторов в своих произведениях проявляет интерес к теме возможности сознания у роботов, андроидов и постлюдей. При этом отсутствует критический анализ указанной темы, и, наоборот,

¹⁹ Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве. М., 2002. С. 47.

²⁰ Велимирович Николај, еп. Собрана дела. Книга V. Шабац, 2013. С. 511.

популяризируются возможности появления сознания и мышления у новомодных персонажей.

Ещё в 1956 г. Артур Чарльз Кларк (1917-2008), писатель-футуролог, написал роман «Город и звёзды», посвящённый теме научной фантастике. Логичным является разработка в его романе идей, связанных с созданием бессмертного постчеловека, высокоразвитых компьютеров с интеллектом на уровне человека, освоением космоса. Кларк также рассматривает проблему сознания человека нового поколения в космическом масштабе.

Обратимся к сюжетной линии романа. Диаспар – город нового поколения, в нём живут люди, которых собирают в Зале Творения. Город построен по особому плану и изолирован от внешнего мира. Диаспар управляется Центральным Компьютером, имеющим интеллект на уровне человеческого. Элвин – житель Диаспара – постчеловек. Он вышел за пределы Диаспара и оказался в городе Лисе, где живут обычные люди. Они обитают в окружении естественной природы и обладают неординарными способностями. Элвин, получив необычную информацию об истории человечества, с другом из Лиса улетает в космос, откуда доставляет в Лис существо по имени Ванамонд, которое является представителем Абсолютного сознания, находящегося во Вселенной. А. Кларк предлагает свою концепцию будущего человечества о сосуществовании двух миров: в одном из них живут настоящие люди, в другом – постлюди. Элвин, главный герой романа, уже выступает в роли спасителя человечества.

Особую роль в развитии современного искусства играет виртуальная реальность (VR). Этот термин появляется в 1960-е гг. Вначале VR использовалась при разработке компьютерных игр. Позже уникальные возможности этой технологии стали применяться для создания виртуальных картин, скульптур, инсталляций и др. произведений. При этом виртуальный, физический и социальный миры проникают друг в друга, сливаются и перестраиваются. Следует отметить, что воздействие VR способствует воздействию демонических сил на сознание человека.

«Технологически образы культуры будущего могут создаваться разными методами: от строго научных до фантазийных. Важны как результаты соответствующих работ, так и сами методы получения результатов – в качестве накопления разнообразия проектных и творческих практик, повышающего общую репрезентативность результатов»²¹. Данное положение явно отражается в произведениях киноискусства.

В последние десятилетия XXI в. было выпущено много фильмов жанра фэнтези и фантастики, посвящённых искусственному интеллекту и робототехнике. Источником вдохновения для режиссёров и сценаристов послужили труды писателя-фантаста Айзека Азимова (1920–1992). Три закона роботехники в научной фантастике – обязательные правила поведения для роботов, впервые сформулированные А. Азимовым в рассказе «Хоровод» (1942). В 1950 г. вышла его книга «Я, робот», утвердившая за Азимовым

²¹ Синецкий С.Б. Культурная политика XXI века ... С. 258.

репутацию человека, разработавшего принципы отношений между людьми и искусственным интеллектом.

С появлением цифровых технологий стало возможным в изображении искусно генерировать несуществующие в реальности объекты, создавать пространства, которые на экране выглядят убедительно, не нарушая иллюзии видимой реальности. Специалисты отмечают, что развитию жанра фэнтези в искусстве способствовали усложнения реальной жизни, толкающее людей к эскапизму, как стремлению уйти от действительности в мир иллюзий.

Социум

Эпоха псевдопросвещения проявляет себя и в сфере социума. Это охватывает широкий круг проблем от религиозного воспитания детей в семье до цифрового профиля гражданина и оказание госуслуг на основе ИИ, многие из которых существуют и в России. Особое значение имеет проблема образования детей и молодёжи, так как на всех этапах образовательного процесса отсутствуют элементы воспитания, игнорируются духовное наследие и традиции православного вероисповедания, исторически связанные с культурой.

Поэтому у учащихся формируется состояние сознания, основанное на достижениях современных технологий, одной из которых являются социальные сети. Сеть порождает новое личностно-психологическое и духовно-нравственное состояние у молодых людей с неизвестными для них последствиями. Православный исследователь пишет: «Важный социально-психологический момент заключается в том, что сеть создаёт у людей сетевую идентичность вне национальной государственности и религии, т. е. “сетевое сознание” перестаёт идентифицировать себя с историей страны, с духовно-нравственной традицией народа и т. п.»²². В результате у большинства из пользователей возникает киберзависимость при работе с компьютером. Это негативно сказывается на духовном здоровье и поведении молодого поколения. Нейронные сети в Интернете не улучшают качество обучения и навыки самостоятельной работы учащихся.

Согласно идеям Просвещения, знание и образование ценны лишь постольку, поскольку они служат определённой цели. Сам по себе образованный человек не представляет интереса; важна лишь та польза, которую он может принести в конкретном деле. «Сейчас, однако, активно набирает обороты иной род просветительской деятельности <...>. Ориентирован он как раз на удовлетворение частных интересов и выражается в необычайно широком распространении экономического, юридического и, отчасти, психологического образования»²³. В данном случае отношение к образованию сводится к одной цели: оно рассматривается как инструмент для

²² Гостев А.А. Глобальная психоманипуляция психологические и духовно-нравственные аспекты. М., 2017. С. 293.

²³ Гутнер Г. Просвещение как социальный проект. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/5/prosveshhenie-kak-soczialnyj-proekt.html?ysclid=mo3n1ey9qi507815371> (доступ от: 18.04.2026).

достижения высокого заработка. Соответственно, существующий спрос на такие услуги формирует и предложение на рынке образовательных программ.

Содержание образования и полученная квалификация теряют свою актуальность. Ваша профессия – будь то юрист, менеджер или программист – не имеет значения сама по себе. Важно лишь то, насколько она способна обеспечить вам необходимый уровень потребления и комфорта. Поэтому логичным является вывод: «Просвещение является вполне конкретным историческим предприятием. Оно, как представляется, подразумевает решение весьма определённых социальных задач и исключает отношение к знанию и образованности как к самостоятельной ценности»²⁴.

Согласно статистике IT-холдинга TalentTech, в 2019 г. 22,8 млн. россиян старше 18 лет, проживающих в больших городах, занимались дополнительным образованием. Россияне активно осваивают новые знания, выбирая как онлайн, так и офлайн форматы обучения. Рынок дополнительного образования переживает бурный рост, что неизбежно ведёт к усилению конкуренции между образовательными проектами. Спрос на знания растёт, и предложений становится всё больше. Однако доступность к получению новых знаний остаётся проблемой: цены на курсы, семинары и мастер-классы по-прежнему высоки и недоступны для значительной части населения.

Спорные мнения вызывает использование следующих технологий: биометрии всех видов, методик слежения и контроля за человеком, сбор и обработка персональных данных, введение цифровой валюты, цифровизация экономики. Использование ИИ в ряде областей (оператор мобильной телефонной связи, консультант-психолог, фильтрующая программа в банках) даёт малый эффект, так как предлагается набор только стандартных вопросов. Люди, продвигающие новые технологии, не учитывают многих моментов нашей реальности и не могут объективно оценить негативные последствия для социума, так как упускают религиозную составляющую жизни населения России. Разработки, обещающие революцию в компьютерных науках, в ряде случаев оказываются вредоносными для человеческого сознания.

Свт. Николай Сербский пишет: «Когда приходят известия о некоем учёном человеке, совершившем злодеяние, у всех на устах один вопрос: как он, зная бесчисленное множество всего, не мог научиться двум простым вещам – бояться Бога и уважать людей?

Учись, чему хочешь, и знай, что можешь, но одно обязан усвоить: не смеешь во зло употреблять свои знания»²⁵. Данное поучение святителя действительно только для религиозного человека, который понимает, что результат от внедрения современных технологий будет неоднозначным. То есть, духовно-нравственные ценности игнорируются в процессе современного просвещения.

Учение прп. Иустина (Поповича) о просвещении

²⁴ Там же.

²⁵ Велимирович Николај, еп. Собрана дела. Книга IV. С. 519.

Новое глобальное общество строится на фундаменте следующих преобразований:

- Происходит трансформация множества локальных цивилизаций в единую, планетарную.
- Используется самое ценное из богатого культурно-цивилизационного наследия народов мира.
- Формируется целый ряд новых, фундаментальных ценностей для всего человечества.
- Активно вырабатывается общее, глобальное мировоззрение.

С. Синецкий отмечает проблему ценностей: «Тотальная коммуникация не только обогатит каждого отдельного индивида и каждое сообщество новыми знаниями и представлениями о жизни: хорошем и плохом, правильном и неправильном..., но крайне затруднит выбор ценностных ориентиров»²⁶. Тема духовно-нравственных ценностей всегда имеет основой религиозные взгляды человека. Поэтому необходимо учитывать роль религии в жизни человека. С. Синецкий, например, предлагает следующий вариант роли религии в формирующемся глобальном обществе: «Религия – один из древнейших регуляторов социальной жизни – прекращает действовать естественным образом. Вполне вероятно, это происходит потому, что религия в основном выполнила свою историческую миссию. <...>

Парадокс, однако, в том, что при уменьшении количества верующих роль Церкви как социального института в переходный период, скорее всего, будет возрастать. Церковь, обладающая статусом “последней нравственной инстанции”, может оказаться полезным инструментом в руках элит при решении ряда актуальнейших этических проблем, порождённых сингулярностью»²⁷. Понятно, что данное суждение принадлежит нерелигиозному человеку. С другой стороны, это указывает на определённую проблему для христианского просвещения в светском обществе.

Прп. Иустин (Попович) подходит с духовной позиции к характеристике просвещения: «Просвещение представляет собой факт, имеющий место на протяжении всей истории человеческого рода и свидетельствующий о том, что человек – это несовершенное существо. Об этом свидетельствуют все философии, религии, все науки и культуры. Человек есть нечто, требующее завершения и усовершенствования, поэтому главная цель просвещения – это усовершенствовать человека»²⁸. Он закономерно ставит вопрос: чем и как усовершенствовать человека?

Авва Иустин рассматривает целую галерею известных в мире личностей, начиная от греческого философа Платона. По разным причинам никто из перечисленных кандидатов: Моисей, Магомет, Кант, Шекспир, Гёте, Толстой – не может считаться совершенным человеком. Понятно, что земной, смертный и

²⁶ Синецкий С.Б. Культурная политика XXI века ... С. 175.

²⁷ Там же. С. 162.

²⁸ Иустин (Попович), прп. Православная Церковь и экуменизм // Азбука веры. Православная библиотека: сайт. URL: http://www.golden-shi.ru/knigi/9/iustin_popovich_PTsiE.htm (доступ от: 26.03.2026).

грешный человек никогда сам не может стать совершенным. В наше время пропагандируются образы «совершенных» людей, к которым относятся богатые и известные представители политики, бизнеса, спорта, ТВ и культуры.

Применительно к цели просвещения (об усовершенствовании человека) по прп. Иустину следует вывод: «Христос есть тот идеальный человек, которого человеческое просвещение ищет как свою цель, идеал и смысл. Зная Его, мы знаем, что это такое – настоящий, идеальный, совершенный человек»²⁹. Ни в науке, ни в каком-либо вероисповедании никогда не ставился вопрос о совершенном человеке так, как его раскрыл и пояснил авва Иустин. Истинное просвещение связано с богочеловеческим прогрессом: «Одолевая в себе грех и зло, Христов человек преодолевает этим смерть и смертность в своём сознании и ощущении и соединяется с Единым Безсмертным – Богочеловеком Христом»³⁰. Новые технологии повреждают сознание человека, создавая иллюзию научно-технического прогресса в нашей цивилизации. Принципиально изменились способы трансляции знаний. Технические нововведения постепенно способствуют изменению способа приобщения к знаниям от текстового к аудиовизуальному.

На основе выше сказанного авва Иустин показывает связь термина «просвещение» со святостью: «Просвещение – это всего лишь проекция святости, сияние святости: святой светит и этим освещает и просвещает»³¹. Церковнославянское слово «просвещение» означает: освещение (озарение) светом. В настоящее время такая постановка вопроса в социуме отсутствует. Просвещение понимается только как получение определённых знаний в какой-либо сфере жизнедеятельности человека, и как система образовательных и культурных мероприятий и учреждений. С позиции православного богословия следует вывод: «В особенности занятия умственные способны отвлекать человека от смирения и Бога, привлекать к самомнению и поклонению своему “я”. При таких занятиях надо с особенною тщательностию внимать, чтоб дело наше совершалось во славу Божию и для общественной пользы, а не для наших тщеславия и самолюбия»³².

Современное псевдопросвещение не только оторвано от Евангелия, но и направлено против него. Знание евангельского текста вполне поможет христианам, стоящим в истине, противостоять псевдопросвещению, которое навязывается людям мировой элитой. Логичным является современному человеку совет, который предлагается прп. Иустином: «Спасение себя Христом от греха и порока, от зла и смерти – это и есть истинное просвещение себя»³³. Указанный совет не теряет своей актуальности вплоть до Второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа. Преимущество духовного опыта имеет в настоящее время непреходящее значение.

²⁹ Там же.

³⁰ Иустин (Попович), прп. *Философские пропасти // Азбука веры. Православная библиотека: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/filosofskie-propasti/ (доступ от: 26.03.2026).*

³¹ Иустин (Попович), прп. *Православная Церковь...*

³² Игнатий Брянчанинов, свт. *Полное собрание творений. Т. 5. М., 2003. С. 292.*

³³ Иустин (Попович), прп. *Философские пропасти.*

На основании проведённого исследования можно сделать следующие **выводы**:

1. Эпоха псевдопросвещения открыла новый этап развития человеческой цивилизации, основанный на достижениях науки и техники.

2. Мировой элитой проводятся эксперименты по моделированию общества нового типа под лозунгом мирового порядка, для чего используется процесс глобализации.

3. Проект устойчивого развития предусматривает обширную программу исследований, направленную на улучшение жизни человека, но не учитывающую духовно-нравственных критериев существования общества.

4. Возрастание уровня информационных и компьютерных технологий негативно влияет на сознание человека, особенно молодёжи и детей.

5. Современное искусство вводит обывателя в состояние прелести, представляя ложную картину мира как настоящего времени, так и будущего.

6. Эпоха псевдопросвещения порождает ложное, нерелигиозное мировоззрение, идущее вразрез с христианским учением о спасении.

Библиографический список

Источники

1. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 5. М.: Паломник, 2003.
2. *Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве /пер. серб. Л. Н. Даниленко. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2002.
3. *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм // Азбука веры. Православная библиотека: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/pravoslavnaia-tserkov-i-ehkumenizm/ (доступ от: 26.03.2026).
4. *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти // Азбука веры. Православная библиотека: сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/filosofskie-propasti/ (доступ от: 26.03.2026).
5. *Велимирович, Николај, еп.* Собрана дела. Книга IV. Диселдорф, 1976. Фототипско изд. Шабац, 2013.
6. *Велимирович Николај, еп.* Собрана дела. Книга V. Диселдорф, 1976. Фототипско изд. Шабац, 2013.
7. *Владика Николај.* Жетве Господње. Горњи Милановац : Лио, 2008.

Литература

8. *Безрукова В.С.* Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога). Екатеринбург, 2000. URL: <https://www.iis.nsk.su/preprints/guide?ysclid=mejeeq69tn948513507> (доступ от: 18.03.2026).
9. *Бжезинский З.* Между двумя веками. Роль Америки в эру технотроники : перевод с английского. Б. м., 1972.
10. *Бермус А.Г.* Что есть Просвещение для XXI века? // Политическая концептология. 2014. № 2. С.40–61.
11. *Гостев А.А.* Глобальная психоманипуляция: психологические и духовно-нравственные аспекты. М. : Институт психологии РАН, 2017.
12. *Гутнер Г.* Просвещение как социальный проект. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/5/prosveshhenie-kak-soczialnyj-proekt.html?ysclid=mo3n1ey9qi507815371> (доступ от: 18.04.2026).

13. Доброхотов А.Л. Просвещение //Философия : Энциклопедический словарь. М., 2004. URL: <https://studfile.net/preview/1747594/page:136/> (доступ от: 18.03.2026).
14. Павленко В.Б. Мифы «устойчивого развития». «Глобальное потепление» или «ползучий» глобальный переворот? М. : ОГИ, 2011.
15. Приостановить эксперименты с ИИ : открытое письмо. 22.03.2023. URL: <https://kriorus.ru/news/Priostanovite-masshtabnye-eksperimenty-s-II-otkrytoe-pismo?ysclid=mozpizcg1lm903244860> (доступ от: 20.03.2026).
16. Проект резолюции, представленный Председателем Генеральной Ассамблеи ООН № А/79/L.2. Пакт во имя будущего. 20.09.2024.
17. Рассел С., Норвиг П. Искусственный интеллект : современный подход / пер. с англ. и ред. К. А. Птицына. М. : Вильямс, 2007.
18. Синецкий С.Б. Культурная политика XXI века : от прецедента Истории к проекту Будущего : монография. Челябинск : Энциклопедия, 2011.
19. Толковый словарь Т. Ф. Ефремовой : сайт. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/232092/Псевдо?ysclid=mejd1kavx6273158291> (доступ от: 14.04.2026).
20. Чумаков А.Н. Глобальный мир : столкновение интересов. М. : Проспект, 2017.
21. Энциклопедический словарь по психологии и педагогике. М., 2013. URL: https://psychology_pedagogy.academic.ru/4848/ГЛОБАЛИЗАЦИЯ (доступ от: 19.04.2026).
22. Ям К. Е. Просвещение //Философский энциклопедический словарь. М., 1983. URL: <https://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophical/articles/417/prosveschenie.htm?ysclid=mek4e4wjb4286721863> (доступ от: 18.03.2026).

The era of pseudo-enlightenment (author's term). Theological analysis

Author: *Popov Eduard Georgievich (Hieromonk Maxim), PhD in theology*

Abstract: The article analyzes the author's term "the era of pseudo-enlightenment" from the perspective of Orthodox theology. The author examines the coverage of the era of pseudo-enlightenment in a number of spheres of human activity. Special attention is paid to the promotion of new technologies designed to improve the life of modern people. For the theological analysis, the works of the Serbian saints were Justin (Popovich) and St. Nikolai Serbsky (Velimirovich), who made it possible to give an objective assessment of the term "the era of pseudo-enlightenment." A significant aspect of Abba Justin's work is the exploration of human consciousness, which plays a crucial role in salvation. This study highlights the formation of a false and non-religious worldview in the context of globalization. The analysis of the author's term allows for its application in evaluating various models of world transformation. This has significant implications for the spiritual perspective on humanity's future.

Keywords: globalization, enlightenment, new technologies, human, consciousness, St. Justin (Popovich), Saint Nicholas of Serbia (Velimirovich), theology.

References

- Ignatij (Bryanchaninov), svt. Polnoe sobranie tvorenij. T. 5. [Complete Works. Vol. 5]. Moscow, 2003. (In Russ.)
- Justin (Popovich), prp. Dostoevskij o Evrope i slavyanstve [Dostoevsky on Europe and Slavdom]. Transl. from Serbian by L.N. Danilenko. Moscow, 2002. (In Russ.)
- Iustin (Popovich), prp. Pravoslavnaya Cerkov' i e`kumenizm [The Orthodox Church and Ecumenism]. *Azbuka very`. Pravoslavnaya biblioteka: sajt.*

- Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/pravoslavnaia-tserkov-i-ehkumenizm/ (accessed: 26.03.2026). (In Russ.)
- Iustin (Popovich), prp. Filosofskie propasti [Philosophical abysses]. *Azbuka very`.* Pravoslavnaia biblioteka: sajt. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/filosofskie-propasti/ (accessed: 26.03.2026). (In Russ.)
- Velimirovich Nikolaj, ep. Sobrana dela. Kniga IV. Diseldorf, 1976. Fototipsko izd. Shabacz, 2013. Buduhnost, Novi Sad. (In Serbian.)
- Velimirovich Nikolaj, ep. Sobrana dela. Kniga V. Diseldorf, 1976. Fototipsko izd. Shabacz, 2013. Buduhnost, Novi Sad. (In Serbian.)
- Vladika Nikolaj. Zhetve Gospodnje. Горњи Milanovacz : Lio, 2008. (In Serbian.)
- Bezrukova V. S. Osnovy` duxovnoj kul`tury` (e`ncikl. slov. pedagoga) [Fundamentals of Spiritual Culture (Encyclopedic Dictionary for Teachers)]. Ekaterinburg, 2000. Available at: <https://www.iis.nsk.su/preprints/guide?Ysclid=mejeeq69tn948513507> (accessed: 18.03.2026). (In Russ.)
- Bzhezinskij Z. *Mezhdv dvumya vekami. Rol` Ameriki v e`ru texnotroniki* [Between two centuries. America's role in the era of technotronics]. Transl. from English. Without a place, 1972. (In Russ.)
- Bermus A. G. Chto est` Prosveshhenie dlya XXI veka? [What is Enlightenment for the 21st century?]. *Politicheskaya konceptologiya*, 2014, no. 2, pp. 40–61. (In Russ.)
- Gostev A. A. *Global`naya psixomanipulyaciya: psixologicheskie i duxovno-nravstvenny`e aspekty`* [Global Psychomanipulation: Psychological and Spiritual-Moral Aspects]. Moscow, 2017. (In Russ.)
- Gutner G. Prosveshhenie kak social`ny`j proekt [Education as a social project]. Available at: <https://magazines.gorky.media/nz/2002/5/prosveshhenie-kak-soczialnyj-proekt.html?ysclid=mo3n1ey9qi507815371> (accessed: 18.04.2026). (In Russ.)
- Dobroxotov A. L. Prosveshhenie [Education]. *Filosofiya : E`nciklopedicheskij slovar`.* Moscow, 2004. Available at: <https://studfile.net/preview/1747594/page:136/> (accessed: 18.03.2026). (In Russ.)
- Pavlenko V. B. *Mify` «ustojchivogo razvitiya». «Global`noe poteplenie» ili «polzuchij» global`ny`j perevorot?* [Myths of "sustainable development". "Global warming" or a "creeping" global upheaval?]. Moscow, 2011. (In Russ.)
- Priostanovit` e`ksperimenty` s II : otkry`toe pis`mo [Suspend AI Experiments: An Open Letter]. Available at: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/#dropdown> (accessed: 20.03.2026). (In Russ.)
- Proekt rezolyucii, predstavlenny`j Predsedatelem General`noj Assamblei OON № A/79/L.2. Pakt vo imya budushhego. 20.09.2024. [Draft resolution submitted by the President of the UN General Assembly No. A/79/L.2. The Pact for the Future].
- Rassel S., Norvig P. *Iskusstvenny`j intellekt: sovremenny`j podxod* [Artificial Intelligence: A Modern Approach]. Transl. from English and ed. by K. A. Ptitsyn. Moscow, 2007. (In Russ.)
- Sineczkij S. B. *Kul`turnaya politika XXI veka : ot precedenta Istorii k proektu Budushhego : monografiya* [Cultural Policy in the 21st Century: From the Precedent of History to the Project of the Future: A Monograph]. Chelyabinsk, 2011. (In Russ.)
- Tolkovy`j slovar` T. F. Efremovoj : sajt. Available at: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/232092/Псевдо?ysclid=mejd1kavx6273158291> (accessed: 14.04.2026). (In Russ.)
- Chumakov A. N. *Global`ny`j mir : stolknovenie interesov* [The global world: a clash of interests]. Moscow, 2017. (In Russ.)
- E`nciklopedicheskij slovar` po psixologii i pedagogike. Moscow, 2013. Available at: https://psychology_pedagogy.academic.ru/4848/GLOBALIZACIYA (accessed: 19.04.2026). (In Russ.)
- Yam K. E. Prosveshhenie [Education]. *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. Moscow, 1983. Available at: <https://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophical/articles/417/prosveschenie.htm?ysclid=mek4e4wjb4286721863> (accessed: 18.03.2026). (In Russ.)

Особенности душевной помощи священника (опыт митр. Антония Сурожского) при совладании с горем: учёт опыта психотерапии

Автор: Мельник Иван Константинович (иерей Иоанн Мельник), магистр теологии, Московская духовная академия – соискатель

Аннотация: В данной статье поднимается проблема заимствования священником опыта психотерапии из области сопровождения горевания при потере близкого. В состоянии горя, которое возникает в следствии потери близкого, люди встретившись с проблемой смерти и утраты стремятся найти поддержку в церкви и обращаются к священнику. Церковный опыт имеет множество духовных средств, способных помочь человеку преодолеть горе, а так же получить ответы на вопросы о загробной жизни. Но иногда пастырю может не хватать систематических знаний о протекании горя у человека. Цель работы исследовать пастырский опыт помощи человеку при горевании и опыт психотерапии и определить возможность использования психотерапевтических знаний для пастыря. Методы научного исследования применимые в данной работе: синтез материалов о процессе горевания при утрате близкого в психиатрии и пастырском душепопечении, сравнительный анализ. Результат данного исследования представляет собой попытку компиляции возможностей психотерапевтического опыта и опыта пастыря относительно вывода человека из состояния горя и стабилизации его душевного и духовного состояния.

Ключевые слова: состояние горя; совладание; смерть; пастырское душепопечение; психотерапия; патология; симптомы; сострадание; шок.

Душепопечение, является неотъемлемой частью пастырского служения. В практике руководства духовной жизнью людей, священник сталкивается с людьми, имеющими проблемы с психическим здоровьем, которые появляются у них после значимых жизненных потрясений, в частности после смерти близкого человека.

Человеческая душа, созданная Богом, наделённая божественными качествами, через грехопадение извратилась и отвернулась от Бога. Творение ушло от Создателя определённым образом изменив себе в своём предназначении. Человек постепенно теряет ценность истинности самого себя. Развиваются страсти, человек тяготеет к материальному, деградирует дух в человеке. Теряется понятие о причинах и общих целях, это усугубляет ситуацию и развивает в человеке множество конфликтов, с которыми сам человек уже не может справиться.

Человечество и процессы внутри человека всё также необратимо развиваются, а значит претерпевают изменения и провоцируют личностные

патологии. В опыте психиатрии мы сталкиваемся с пониманием того, что человек имеет особые закономерности душевных процессов, которые претерпевают изменения. Как наука, психиатрия разрабатывает классификации форм патологии и вырабатывает методы лечения.

Горевание в психотерапии

Одной из таких патологий является психическое расстройство, которое может так же возникать у человека после утраты близкого. В состоянии горя люди стремятся найти поддержку, как в церкви и обращаются к священнику, так и у специалистов в области душевного здоровья.

Процесс адаптации к утрате близкого человека и выстраивания нового образа жизни является гореванием. Это естественная реакция на утрату, которую проживает человек, перенесший утрату. Горе определяется в психотерапии как реакция на утрату значимого объекта или же связи для человека. В таком случае это может быть необязательно физическая смерть, это может быть так же потеря отношений, ссора, утрата значимых вещей, разочарования в религии или мировоззренческой картине¹.

Состояние горя вызывает информация о смерти близкого, которая способствует разрушению жизненно важных отношений отдельно взятого человека. Горевание – естественный нелинейный и достаточно продолжительный процесс, который проживает каждый человек, перенесший утрату близкого.

Патологическая реакция горя отличается от естественной реакции на утрату большей продолжительностью (острая стадия длится более 6 месяцев и иногда до нескольких лет), глубиной и выраженностью переживаний горя, которые достигают степени клинической депрессии, которая сопровождается стойкой бессонницей, чувством самоуничтожения и самобичеванием. Чувство своей вины перед умершим в связи с возможными не предпринятыми мерами, которые могли бы предотвратить смерть близкого человека носит неотступный характер и сопровождается часто доминирующими (порой навязчивыми) мыслями и воспоминаниями, связанными с утратой. Чувства одиночества и покинутости, а также представления о бессмысленности дальнейшей жизни часто с суицидальными мыслями носят чрезвычайно стойкий и болезненный характер. Длительная патологическая реакция горя часто сопровождается возникновением у горящего соматических расстройств, таких как язва, ревматический артрит, астма, нередко бывает ослабление чувствительности, приступы удушья. Иногда при расстройствах, связанных с утратой близкого у человека с патологической реакцией горя, по сути с депрессией, может наблюдаться развитие симптомов, от которых страдал умерший. Маркером патологии так же являются перемены в социальной жизни, человек может полностью изменить стиль жизни, а также нарушить отношения с друзьями и родственниками. Наблюдается уход от социальной активности; стремление к уединенности. Разговоры о суициде для воссоединения с умершим.

¹ Биктимирова Н.Н. Практикум по психологии посттравматического стресса: учебное пособие; Оренбургский государственный университет. Оренбург: ФГ БОУ ВПО ОГУ, 2011. С. 37.

Возникновению патологической реакции горя могут способствовать такие факторы, как внезапная или неожиданная утрата, утрата, с которой были связаны отношения чрезмерной зависимости, породившие отчаянную тоску, множественные утраты на протяжении незначительного времени, отсутствие систем поддержки личности или жизнеобеспечения, а также личностные и психофизические особенности человека, столкнувшегося с утратой.

Эффективным средством для преодоления горевания является концепция копинг-стратегий. основополагающие систематические исследования в данной сфере основаны на наблюдении тенденций развития горя, ключевым исследованием стала концепция 5 стадий переживания горя.

Модель Кюблер-Росс была впервые представлена в книге *On Death and Dying* (1969). Изначально она описывала переживания неизлечимо больных по отношению к ожидаемой смерти, позже была распространена на переживание потери в целом (смерть близкого, утраты и т. п.).

Данная модель состоит из пяти «стадий» (пяти реакций): отрицание, гнев, торг, депрессия, принятие. В оригинале Кюблер-Росс не настаивала на строжайшей последовательности, однако многие популярные интерпретации представляют стадии как линейную последовательность².

Копинг-стратегии предлагают многообразие методологических форм и имеют в психологической и психотерапевтической практике эффективные способы выхода из патологического состояния. Копинг-стратегии помогают в преодолении кризисного состояния личности и постепенной адаптации к новым условиям жизни. Слово «coping» происходит от английского «соре» (преодоление).

Основными инструментами копинг-стратегий является личностные особенности и ресурсы среды, исходя из этих особенностей проецируется способ поведения, который направляется на решение кризисной ситуацией³. Это соотносится с личностно-центрированным принципом лечения, который заключается в анализе базовых свойств личности, таких как мировоззрение, религиозный опыт, ценности, духовные идеалы, состояние морального и нравственного сознания и др. Хотя формы течения горя и их проявления очень индивидуальны, неизменность процесса горя позволяет выделить те универсальные шаги, которые должен человек, переживающий горе и его врач или психолог для возвращения к нормальной жизни.

Смерть в контексте христианского учения

Священник в контексте пастырского служения достаточно часто сталкивается с людьми, которые теряют близких и находятся в состоянии горя, в котором могут появиться психические расстройства. Таким людям необходима помощь для стабилизации психического состояния и священник может им в этом помочь, опираясь на основные положения горя, выработанные психотерапевтами.

² Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании. Киев: Корвет, 2016.

³ Бадмаева А.О., Ангиров А.В., Муева А.В. Понятие «копинг-стратегии» и пример защитных механизмов личности. Тольятти: Вестник Науки, 2024. С. 145.

Если рассмотреть смерть в контексте христианского учения, то можно через осознание и духовное развитие минимизировать страх смерти и оградить себя от сложных переживаний. Помимо этого, есть важный аспект восприятия смерти близкого – это связь с умершим, чем ближе человек был к умершему, тем сильнее скорбь. Святитель Василий Великий такую связь называет «навыком», из-за которого разлука с близким становится сложнопереносимой.

В Священном Писании телесная смерть представляется как переход в жизнь вечную. Апостол Пётр говорит: «Скоро должен оставить храмину мою» (2 Пет. 1:14). Апостол Павле раскрывает это явление: «Когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах» (2 Кор. 5:1).

Мы видим, что в Священном Писании говорится точно о продолжении жизни души после смерти: «Бог же не есть [Бог] мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк. 20:38). Эти слова очень явно говорят о бессмертии человека.

Свт. Григорий Нисский предполагает, что физическая смерть остаётся после воскресения Христа, потому что человеку необходимо изменить свойства павшего тела. Человеку необходимо преображение, которое позволит ему жить в новых условиях вечности: «Так и Создатель нашего сосуда, поскольку к чувственной части, разумею тело, примешался порок, разложив все вещество, принявшее в себя зло, и снова воссоздав в воскресении без примеси противного, восстанавливает сосуд в первобытную красоту⁴».

О патологии горя, о котором было сказано выше, возникающим при неправильном протекании состояния горевания, так же есть упоминание в Ветхом Завете в книге Иисуса сына Сирахова. Там даются рекомендации для человека, который потерял близкого: «...горький да будет плач и рыдание теплое, и продолжи сетование о нем, по достоинству его, день или два, для избежания осуждения, и тогда утешься от печали; ибо от печали бывает смерть, и печаль сердечная истощит силу». (Сир. 38:17-18). Печаль в этом отношении необходима, но с продолжением времени он должна форматироваться в утешение.

Вред душе человека возникает, когда нет положительной динамики преодоления этого состояния, когда нет утешения и осознания естественности смерти: «Не забывай о сем, ибо нет возвращения; и ему ты не принесешь пользы, а себе повредишь.» (Сир. 38:21).

Святитель Иоанн так же обращает внимание на важный мотив утешения человека, который находится в состоянии горя. Если воспринять смерть с позиции христианского вероучения, то она представляется разлукой и над ней не свойственно так сильно огорчаться, зная, что она лишь временна : «Но не странно ли, когда ты отдашь дочь в замужество и муж отправится с нею в далекую страну и там будет жить счастливо, – не считать это бедствием, то есть скорбь разлуки облегчается слухом о их благополучии, а здесь, когда не человек, не подобный тебе раб, но сам Владыка берет к Себе твоего ближнего, – печалиться и сетовать ?».

⁴ Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Киев: Пролог, 2003. С. 266.

Пастырский опыт помощи в преодолении горя

Особенности помощи при утрате близкого очень подробно освещены в трудах митрополита Антония (Блума), в частности, в его широко известном труде «Жизнь, Болезнь, Смерть» (представляющей запись бесед с Владыкой в период 1993-1994 гг в рамках серии радио-передач «Пастырь у постели больного»). Пастырский подход к утрате близкого, представленный митрополитом Антонием, во многом соответствуют современному пониманию религиозных копинг-стратегий.

Владыка поднимает проблему преодоления кризиса существования после потери близкого также в своём труде «Смерть: уходящие и остающиеся». Стоит отметить, что Владыка пережил утрату всех своих близких и не раз сталкивался с утратой в своём пастырском служении. Митрополит Антоний делится с нами видением личностного поведения человека после потери близкого, которое имеет под собой Евангельское основание и опыт владыки в отношении душепопечения.

Относительно душепопечения митрополит Антоний замечает, что священник должен иметь в своём опыте знания, что происходит с человеком вокруг, для понятия как проявляется душевная болезнь. В отношении понимания процессов, которые происходят с человеком, надо понимать, что, когда душевнобольной оказывается и верующим его патология отбрасывает тень и на его церковную жизнь и здесь важно различать, где симптомы болезни, а где мистический опыт.

Примеры поведения, которые описывает архипастырь не систематизированы в отношении структуры реакции горя, но схожи с копинг-стратегиями в отношении основных механизмов движения человеческой души.

В частности, на первых этапах переживания горя, владыка так же уделяет особое внимание тактильному контакту. Поддержка и сочувствие в этот период не имеет смысла вербального проявления, гораздо важнее быть соучастником, держа человека за руку, как бы говоря: «я с тобой».

Когда у человека начинается острая эмоциональная реакция на утрату, по совету владыки следует не стремиться к героизму в сдерживании эмоций, так как нам свойственно проявлять их, тем более горе. Очень важный духовный аспект заключён в словах: «...потому что боль — это наша любовь. Любовь выражалась через радость, теперь она выражает себя через боль. Это та же любовь, и нет ничего постыдного в том, чтобы ощущать ее...». Проблема невыражения горя заключается в том, что человек не даёт любви реализоваться, и энергия, которая была направлена к прощанию с умершим может выйти в другом качестве, навредив человеку. Конечно, для этого нужно мужество, чтобы так обнажиться перед лицом смерти, но отсутствие этого действия может спровоцировать обращение человека к наркотикам и транквилизаторам.

По словам владыки, слёзы здесь представляются как дар Божий. Христос плакал о своём друге Лазаре, понимая, что через грех смерть вошла в мир и тлением заразила человека. Нельзя препятствовать плачу, но между слезами и истерикой с плачем отчаяния есть разница, а значит и есть разное влияние на

человека. Если печаль помогает человеку проявить чувства, то остальное является патологией, которая травмирует душу. Митрополит Антоний вспоминает тут слова свт. Феофана Затворника, которыми он начал одно отпевание: «Братья и сестры, давайте плакать, потому что ушел от нас любимый человек, но давайте плакать как верующие...» Христианин плачет над умершим, потому что он не был призван умереть, но был призван к вечной жизни. В нашу жизнь смерть вошла через человеческое отпадение от Бога, поэтому смерть как таковая – трагедия.

При продолжительной скорби, по словам владыки, очень важно обратить на её мотивы, если человек искусственно подогревает в себе это чувство, боясь, что, если оно уйдёт начнутся мысли, что якобы не было любви, то это неверный путь. Следует скорбь преобразовать в любовь, через мысль, что самому предстоит пройти этот путь и по итогу встретиться с любимым.

После шока и переживания горечи утраты человек начинается осматриваться по сторонам и искать поддержки, в частности в церкви. По мнению митр. Антония соприкосновение с осмысленной церковной молитвой за умершего, может принести переживающему утрату пользу в облегчении несения горя. Вот что владыка пишет: «Поэтому, когда мы стоим и молимся об усопшем, мы на самом деле говорим: «Господи, этот человек прожил не напрасно. Он оставил по себе пример и любовь на земле; примеру мы будем следовать; любовь никогда не умрет»». Участие в молитвах в чине отпевания свидетельствует пред Богом о любви к умершему и тем самым утверждает его в вечности.

Митрополит Антоний подмечает и такой важный симптом состояния горя, как чувство вины. Человеку свойственно переживать вину, связанную с его действиями по отношению к умершему. Особенно часто люди сожалеют из-за недостатка любви в отношениях с умершим. По мнению владыки так не стоит мыслить, потому что каждого из нас Бог призвал в мир по своей любви и приготовил нам вечность. Поэтому наша любовь не умирает и следует продолжать любить человека после смерти, стирая грань смерти. «Мы должны всегда говорить в настоящем: «Я люблю его (ее)», ушедшего из этой жизни, потому что, как говорит нам Ветхий Завет: «Крепка, как смерть, любовь» (Песнь П. 8:6) — это единственная сила, которая может противостать смерти и не быть поверженной» - говорит митрополит Антоний.

Состояние горя человека часто ухудшается фактором обиды или неразрешённого конфликта. Человек в таком случае очень остро ощущает чувство вины и становится неспособен для преодоления этого кризиса. Потому как возможности поговорить и решить конфликт как кажется больше нет. Здесь очень важно обращение к ушедшему в личном диалоге. У митр. Антония есть описание связанного с этим интересного случая. Человек в условиях войны становится случайным источником смерти близкого человека, любимой женщины, с которой он планировал создать семью. Он находился в тяжёлом кризисе и его личность была неспособна перебороть это состояние из-за сильного чувства вины. Владыка посоветовал ему обратиться к самой Маше, рассказать свою боль, попросить прощения и помощи в установлении покоя в

душе. После этого разговора, человек смог избавиться от гнетущего чувства внутри и справиться с состоянием горя, которое так долго продолжалось в его жизни.

После долгого момента переживания шока, горестных эмоций, поиска поддержки возникает вопрос что делать дальше? Начинается период восстановления отношений с этим миром и очень важной мыслью в условиях новых обстоятельств жизни является восприятие того, в каком качестве теперь с нами будет жить память об умершем. Митр. Антоний советует оценить роль этого человека в нашей жизни, его любовь, заботу, уважение – всё то, что он в нас вложил и чему, благодаря ему мы научились. И после этого стать продолжателем его жизни через ту любовь, которую мы испытали благодаря ему. Таким образом человек продолжает жить с нами, в нашей любви, распространяющейся в мире. «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Это большая мотивация, чтобы начать жить в полноте, к которой нас призвал Бог.

По итогу, стоит сказать, что в пастырском опыте митр. Антония, касающегося утешения человека, который столкнулся с утратой близкого мы можем найти элементы психотерапевтического опыта. Владыка в этом отношении не систематизирует опыт, но даёт богословскую оценку тех механизмов, которые применяются в процессе утешения. При согласовании данных методик мы можем говорить о концептуальной помощи пастыря людям, которые находятся в состоянии переживания горя в ситуации утраты близкого человека.

Заключение

Психотерапевтический опыт работы с горем имеет систематические знания, которые наполняются различными практиками, призванными вывести пациента из патологического состояния и разрешить основные конфликты. В свою очередь, религиозный опыт имеет духовные средства, способные облегчить восприятие смерти и совладать с горем. Священник, воспринимая научный опыт имеет возможность провести систематическую работу с горем человека, который обратился к нему за помощью. Духовные средства эффективно принимаются человеком, когда являются своевременными и отвечают на его запрос. Пастырь, заимствуя знания из области психотерапии, может эффективней помогать горюющим. Таким образом, духовные средства положительно влияют на протекание горя, если они осмысленны в контексте горевания с учётом особенности личности, обратившейся за помощью.

Опыт митр. Антония показывает, что пастырские средства имеют схожие функции с копинг-стратегиями, а также они эффективны и могут интегрироваться в методологическую систему священнической помощи горюющему человеку.

Библиографический список

Источники

1. *Антоний (Блум), митр.* Жизнь. Болезнь. Смерть. М.: Новое Небо, 2018. 108 с.
2. *Антоний (Блум), митр.* Смерть: уходящие и остающиеся. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2016. 40 с.
3. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. Киев: Пролог, 2003. 380 с.

Литература

1. *Бадмаева А.О., Ангиров А.В., Муева А.В.* Понятие «копинг-стратегии» и пример защитных механизмов личности. Тольятти: Вестник Науки, 2024. 1433 с.
2. *Биктинина Н.Н.* Практикум по психологии посттравматического стресса: учебное пособие; Оренбургский государственный университет. Оренбург: ФГ БОУ ВПО ОГУ, 2011 166 с.
3. *Бурина Е.А.* Основные подходы к изучению утраты. Интерактивная наука. 2016. № 6. С. 54–56.
4. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: Из-во МГУ, 1981. 200 с.
5. *Ворден В.Д.* Понимание процесса горевания // Практической Психологии и Психоанализа. 2015. № 4. С. 7.
6. Клиника острого горя. Эрих Линдеманн. // Психология эмоций. Тексты / ред.: В.К. Вилюнаса, Ю.Б. Гиппенрейтер. М.: Изд-во московского университета, 1984. 288 с.
7. *Коломейцев Ю.А., Корзун С.А.* Основные научные подходы к копинг-поведению // Проблемы управления. 2010. № 2 (35). С. 226–229.
8. *Корнилов В.В.* Неблагоприятные исходы патологической реакции горя у лиц позднего возраста: автореф. канд. дис. М., 2019. 22 с.
9. *Кюблер-Росс Э.* О смерти и умирании. Киев: Корвет, 2016. 316 с.
10. *Полищук Ю.И., Летникова З.В.* Развитие идей Д.Е. Мелехова о роли духовной сферы личности при психических расстройствах в позднем возрасте // Социальная и клиническая психиатрия. 2020. Т.30. №1. С. 46–50.
11. *Сидорова В.Ю.* Четыре задачи горя // Журнал практической психологии и психоанализа. 2001. №1–2. С. 18–22.
12. *Франкл В.* Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб.: Речь, 2000. 285 с.
13. *Ялтонский В.М., Соколова Е.Т., Сирота Н.А., Видерман Н.С.* Взаимосвязь копинг-поведения и Я-концепции у больных, зависимых от алкоголя, и условно здоровых мужчин // Социальная и клиническая психиатрия. 2001. № 2. С. 36–43.
14. *Roos S.* Chronic sorrow: a living loss. New Haven; London: Yale University Press, 2000. 269 p.
15. *Smith H.I.* ABC's of health grieving. A companion for everyday coping. Notre Dame; Indiana: Ave Maria Press, 2007. 174 p.

The Peculiarities of Clerical Pastoral Care (Based on the Experience of Metropolitan Anthony of Sourozh) in Coping with Grief: Considering the Experience of Psychotherapy

Author: *Melnik Ivan Konstantinovich (Priest Ioann Melnik), Moscow Theological Academy – Degree Applicant, Master of Theology*

Abstract: This article addresses the issue of the priest drawing upon the experience of psychotherapy in the field of grief accompaniment following the loss of a loved one. In the state of grief that arises from the loss of a loved one, people confronted with the problem of death and loss seek support in

the Church and turn to the priest. Church experience offers numerous spiritual means that can help a person overcome grief and receive answers to questions about the afterlife. However, a pastor may sometimes lack systematic knowledge about the progression of grief in a person. The purpose of this work is to examine the pastoral experience of assisting people in grief and the experience of psychotherapy, and to determine the possibility of a pastor using psychotherapeutic knowledge. The scientific research methods applicable to this work include: synthesis of materials on the grieving process following the loss of a loved one in psychiatry and pastoral care, and comparative analysis. The result of this study represents an attempt to compile the possibilities of psychotherapeutic experience and the experience of the pastor concerning the recovery of a person from a state of grief and the stabilization of their psychological and spiritual state.

Keywords: state of grief; coping; death; pastoral care; psychotherapy; pathology; symptoms; compassion; shock.

References

- Anthony (Bloom), Metropolitan. *Life. Illness. Death*. Moscow: Novoe Nebo, 2018. (In Russ.)
- Anthony (Bloom), Metropolitan. *Death: Those Who Leave and Those Who Remain*. Moscow: Fond "Dukhovnoe nasledie mitropolita Antoniia Surozhskogo", 2016. (In Russ.)
- Badmaeva A.O., Angirov A.V., Mueva A.V. The Concept of "Coping Strategies" and an Example of Personal Defense Mechanisms. Tolyatti: *Vestnik Nauki*, 2024. (In Russ.)
- Biktinina N.N. *Workshop on the Psychology of Post-Traumatic Stress: A Textbook*. Orenburg: Orenburg State University, 2011. (In Russ.)
- Burina E.A. Basic Approaches to the Study of Loss. *Interaktivnaya nauka*, 2016, no. 6, pp. 54–56. (In Russ.)
- Vasilyuk F.E. *The Psychology of Experiencing*. Moscow: Moscow State University Press, 1981. (In Russ.)
- Worden J.W. Understanding the Grieving Process. *Journal of Practical Psychology and Psychoanalysis*, 2015, no. 4, p. 7. (In Russ.)
- Gregory of Nyssa, St. *The Great Catechetical Oration*. Kiev: Prolog, 2003. (In Russ.)
- Lindemann E. The Clinic of Acute Grief. In: *Psychology of Emotions. Texts*. Moscow: Moscow University Press, 1984. (In Russ.)
- Kolomeytshev Yu.A., Korzun S.A. Basic Scientific Approaches to Coping Behavior. *Problemy upravleniya*, 2010, no. 2 (35), pp. 226–229. (In Russ.)
- Kornilov V.V. *Adverse Outcomes of Pathological Grief Reaction in Elderly Persons*. Extended abstract of PhD dissertation. Moscow, 2019. (In Russ.)
- Kübler-Ross E. *On Death and Dying*. Kiev: Korvet, 2016. (In Russ.)
- Polishchuk Yu.I., Letnikova Z.V. The Development of D.E. Melekhov's Ideas on the Role of the Spiritual Sphere of Personality in Mental Disorders in Old Age. *Social'naya i klinicheskaya psikhatriya*, 2020, vol. 30, no. 1, pp. 46–50. (In Russ.)
- Sidorova V.Yu. The Four Tasks of Grief. *Journal of Practical Psychology and Psychoanalysis*, 2001, no. 1–2, pp. 18–22. (In Russ.)
- Frankl V. *The Foundations of Logotherapy. Psychotherapy and Religion*. St. Petersburg: Rech, 2000. (In Russ.)
- Yaltonsky V.M., Sokolova E.T., Sirota N.A., Viderman N.S. The Relationship between Coping Behavior and Self-Concept in Alcohol-Dependent and Conditionally Healthy Men. *Social'naya i klinicheskaya psikhatriya*, 2001, no. 2, pp. 36–43. (In Russ.)
- Roos S. *Chronic Sorrow: A Living Loss*. New Haven; London: Yale University Press, 2000.
- Smith H.I. *ABC's of Health Grieving. A Companion for Everyday Coping*. Notre Dame; Indiana: Ave Maria Press, 2007.

Механизмы сотрудничества мусульманских организаций с органами публичной власти Германии

Автор: Сакович Анатолий Евгеньевич, магистр теологии, аспирант Минской духовной академии

Аннотация: Исследование анализирует правовые механизмы сотрудничества мусульманских организаций с органами публичной власти Германии. На основе конституционных норм и земельного законодательства рассматриваются особенности преподавания исламского религиозного урока. Подробно исследуется вопрос признания мусульманских объединений в качестве корпораций публичного права, включая критерии «гарантии долговременного существования» и проблему зарубежного государственного влияния. Особое внимание уделено различиям между исламскими организациями (DITIB, Schura, VIKZ, AABF, AMJ и др.) в их институциональной зрелости и способности выполнять публично-правовые функции. В заключительной части проводится сравнительный обзор моделей сотрудничества в разных федеральных землях – от полноценных договоров (Гамбург, Бремен, Гессен) до консультативных структур и пилотных проектов. Статья показывает, что институционализация ислама в Германии развивается неравномерно, но постепенно приближается к уровню признания традиционных религиозных общин.

Ключевые слова: ислам в Германии; мусульманские организации; Schura; Diyanet İşleri Türk İslam Birliği; Alevitische Gemeinde Bundesverband; Ahmadiyya Muslim Jamaat; Verband der Islamischen Kulturzentren; религиозная свобода; религиозное право; государственно-конфессиональные отношения; земельное законодательство; корпорация публичного права; интеграционная политика; религиозные меньшинства; религиозное образование; исламский урок.

Введение

Правовое положение мусульманских организаций в Германии в значительной степени определяется общими нормами религиозного права, распространяющимися на все религиозные сообщества независимо от их конфессиональной принадлежности. Это отражает принцип религиозной свободы и равенства религиозных объединений.

Анализ нормативных актов, включенных в сборник «Религиозно-правовые положения в Федеративной Республике Германия»¹, показывает, что ислам в Германии длительное время не имел такого институционального правового закрепления, как христианские Церкви или иудейские общины. Однако мусульманские организации подпадают под действие общих норм конституционного и земельного религиозного права.

¹ Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland / hrsg. G. Robbers, A. Günzel. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – 1066 S.

Конституцией ФРГ закрепляется принцип религиозной нейтральности (Art. 137 Abs. 1): «Государственной Церкви не существует»². Это положение мы найдем и в конституциях федеральных земель, например, Баварии, Бранденбурга, Гессена. Данный принцип имеет фундаментальное значение для правового признания исламских организаций, поскольку исключает привилегированное положение лишь христианских Церквей.

Ключевое значение имеет положение о религиозной свободе и равноправии религиозных объединений. Так в Конституции земли Северный Рейн-Вестфалия (Art. 19 Abs. 2) зафиксировано: «Религиозные общины самостоятельно устанавливают и осуществляют управление своими делами в пределах законов, обязательных для всех. Они обладают правом предоставлять и отзывать свои должности без участия государства и политических общин»³. Это положение распространяется на мусульманские организации и означает признание их автономии в решении внутренних вопросов, включая богослужение, религиозное образование и организационную структуру.

1. Преподавание исламского религиозного урока в государственных школах

Одним из ключевых аспектов является возможность организации религиозного обучения для представителей исламской религии. Немецкое законодательство прямо предусматривает создание религиозного обучения для религиозных меньшинств. В частности, в «Законе о школах земли Баден-Вюртемберг» (§ 96 Abs. 2–3), устанавливается, что: «Религиозное обучение, разделенное по конфессиональной принадлежности, проводится и контролируется уполномоченными соответствующей религиозной общины в соответствии с ее учением и принципами. Для религиозного меньшинства численностью не менее восьми учащихся в одной школе должен быть организован религиозный урок»⁴. В других землях минимальное число учеников на уроке религии может быть больше. «Закон о школах земли Бранденбург» (§ 9 Abs. 3) устанавливает минимум учеников в количестве двенадцати: «Религиозное обучение проводится в учебных группах, численность которых, как правило, составляет не менее двенадцати учениц и учеников. Религиозное обучение должно быть интегрировано в регулярное учебное время. Его временная организация не должна исключать возможности для учениц и учеников, посещающих предмет "Жизненное самоопределение–этика–религиоведческие знания" (Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde), дополнительно участвовать и в религиозном обучении (Religionsunterricht)»⁵.

Идентичные положения мы найдем в «Законе о школах» земли Нидерзаксен, Северный Рейн-Вестфалия. Но есть и федеральные земли,

² Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 19.

³ Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen (2004) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 45.

⁴ Schulgesetz für Baden-Württemberg (2009) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 80.

⁵ Gesetz über die Schulen im Land Brandenburg (2009) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 94.

например, в земле Саарланд, где минимум может быть меньше (§ 15 Abs. 1–2): «Если в одной параллели (классной ступени) государственной школы численность религиозного меньшинства составляет не менее пяти человек, для него должен быть организован религиозный урок ... Если для религиозного меньшинства численностью менее пяти учениц и учеников организуется религиозный урок, то орган, осуществляющий управление школой, обязан предоставить учебное помещение безвозмездно»⁶. Данная норма означает, что при наличии достаточного числа учащихся-мусульман государство обязано создать условия для преподавания исламского религиозного урока в государственных школах.

Наиболее важным аспектом правового положения ислама является регулирование религиозного образования. В «Распоряжении Министерства культуры о религиозном уроке, религиоведческом уроке и уроке по предмету "Ценности и нормы"» (6.5.1) прямо закрепляется право религиозных меньшинств на получение религиозного обучения: «Религиозное обучение для членов иных [не католических и не евангелических] религиозных общин, с которыми не заключен договор о предоставлении преподавателей (Gestellungsvertrag), проводится лицами, назначенными соответствующими религиозными общинами. Перед предоставлением полномочий (Beauftragung) высшие школьные органы проверяют, может ли быть признана пригодность этих лиц для преподавания»⁷. Данная норма имеет принципиальное значение для мусульманских учащихся, поскольку предусматривает возможность введения исламского религиозного обучения.

В том же «Распоряжении Министерства культуры» (2.1.1) формулируется: «Религиозное обучение является в государственных школах обязательным учебным предметом. Оно проводится как евангелическое религиозное обучение, католическое религиозное обучение либо как религиозное обучение иного вероисповедания или иной религиозной общины»⁸. Формула «иное вероисповедание или иная религиозная община» открывает возможность для мусульманских форм религиозного обучения, позволяет включать мусульманские общины, если они признаны партнерами государства и создает правовую основу для заключения договоров о предоставлении преподавателей.

Особенно важным в баварском, северном рейн-вестфальском и саксонском законах об образовании представляется положение о том, что преподавание осуществляется при участии религиозных организаций (Art. 46 Abs. 1): «Религиозный урок является в народных школах, реальных школах, гимназиях, школах специального образования, профессиональных школах, экономических школах, высших профессиональных школах, профессиональных надстроечных школах и в иных школах в соответствии со школьным уставом обязательным

⁶ Gesetz zur Ordnung des Schulwesens im Saarland (2009) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 140.

⁷ Erlass des Kultusministeriums über den Religionsunterricht, den religionskundlichen Unterricht und den Unterricht "Werte und Normen" (1982) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 1001.

⁸ Ibid. S. 1000.

учебным предметом [обязательным для изучения]. Он проводится отдельно по конфессиональной принадлежности, в соответствии с принципами соответствующей Церкви или религиозной общины»⁹. Формула «религиозный урок другого вероисповедания или другой религиозной общины» юридически открывает дверь для суннитских и шиитских общин, алевитов, ахмадийцев и исламских земельных ассоциаций. То есть мусульманские общины в принципе имеют такое же право, как католики и протестанты, на собственный конфессиональный урок.

Это означает признание исламских организаций в качестве носителей религиозной доктрины. Однако для полноценного участия в системе школьного религиозного образования религиозная община должна быть: юридически организованной, устойчивой, способной гарантировать содержание и контроль преподавания, а также признанной партнером государства. Но большинство мусульманских объединений в Германии не имеют статуса корпорации публичного права, не обладают централизованной структурой и поэтому не могут выступать в качестве единого представителя ислама. Это затрудняет заключение договоров (*Gestellungsverträge*) и официальное признание мусульманских объединений как партнеров для для реализации программ религиозного компонента в школьном обучении.

Согласно ст. 7 абз. 3 Конституции Германии, конфессиональные организации обладают правом формировать содержание школьного курса религии: «Не умаляя государственного надзорного права, религиозное обучение проводится в соответствии с принципами религиозных общин»¹⁰. Данная конституционная норма имеет непосредственное значение для мусульманских общин Германии, поскольку она задает правовые рамки, в пределах которых исламское религиозное обучение может функционировать как признанный школьный предмет. Формула «в соответствии с принципами религиозных общин» подразумевает: 1) исламские общины имеют право определять содержание религиозного урока, учебники и богословские принципы исламского религиозного урока; 2) государство обязано уважать исламскую догматику так же, как католическую или протестантскую; 3) исламский урок может быть полноценным обязательным предметом, если община способна выполнять требования закона.

Однако, чтобы эта конституционная норма работала, религиозная община должна: 1) иметь представительный орган, который может говорить от имени общины; 2) быть юридически устойчивой; 3) иметь возможность утверждать преподавателей; 4) обеспечивать богословский контроль. Для католиков и протестантов это просто, т.к. есть епископаты, синоды и конференции епископов. Что же касается мусульманских общин, то у них нет единой централизованной структуры, а ислам в Германии представлен десятками организаций (*Diyanet*

⁹ Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (2010) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 83.

¹⁰ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 17.

İşleri Türk İslam Birliği, Schura, Verband der Islamischen Kulturzentren, Ahmadiyya, Aleviten и др.). В то же время немецкое государство не может само определять, что является «исламским учением». Это конституционно запрещено вышеозначенной статьей. Поэтому мусульманские общины должны создать или признать представительные органы, способные формулировать богословские принципы исламской общины и выполнять контролирующую роль. Тогда в перспективе осуществится государственное признание исламских организаций как субъектов публичного религиозного права.

Дополнительно в Германии закреплено право самих религиозных организаций участвовать в назначении преподавателей религии (см. выше «Распоряжение Министерства культуры о религиозном уроке, религиоведческом уроке и уроке по предмету "Ценности и нормы"» (6.5.1)). Этот правовой механизм имеет принципиальное значение для исламских организаций, поскольку позволяет мусульманским объединениям участвовать в формировании содержания и преподавания исламского религиозного обучения. Кроме того, законодательство подтверждает общий принцип преподавания религии в соответствии с учением конкретной религиозной общины. Таким образом, исламские религиозные организации имеют право обеспечивать преподавание религии в соответствии с исламским вероучением.

Итак, учитель исламского религиозного урока должен иметь двойную легитимацию: педагогическую квалификацию и религиозное назначение (Beauftragung) от исламской общины. Это означает, что государство не может назначить «просто педагога» вести исламский урок, а мусульманская община должна иметь механизм назначения преподавателей. Притом община имеет право отозвать назначение, если учитель отклоняется от исламского учения.

2. Признание мусульманских организаций как субъектов религиозного права

Особое значение имеет положение о юридическом статусе религиозных объединений. Статус корпорации публичного права гарантируется в соответствии с правовой нормой Веймарской конституции (Art. 137 Abs. 5), подтвержденной Конституцией ФРГ (Art. 140): «Религиозные общества остаются корпорациями публичного права, поскольку они были таковыми ранее. Другим религиозным обществам должны быть предоставлены такие же права по их заявлению, если их устав и численность их членов дают гарантию долговременного существования. Если несколько таких религиозных обществ публичного права объединяются в союз, то и этот союз является корпорацией публичного права»¹¹. Итак, статья 140 Конституции фиксирует историческую правовую асимметрию религий в Германии: Католическая и земельные Евангелические Церкви не проходили процедуру признания. Однако, мусульманские религиозные общины могут подать заявление на получение статуса корпорации публичного права, а государство обязано рассмотреть заявление и предоставить статус, если условия выполнены. Главным критерием

¹¹ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 19.

является «гарантия долговременного существования», которая подразумевает стабильную организационную структуру (имеется устав), достаточное число членов, отсутствие признаков распада или нестабильности, правопослушность и уважение к конституционному порядку страны. Отметим, что критерий «достаточного числа членов» не определяет их точную численность.

Статус корпорации публичного права – это не «привилегия для избранных», а инструмент реализации религиозной свободы, как подчеркивает Федеральный конституционный суд в решении по делу Свидетелей Иеговы (2000): «Понятие "корпорации" в статье 137.5 Веймарской конституции является весьма вводящим в заблуждение. В то время как обычные корпорации публичного права представляют собой членские организации, которым государство предоставило властные полномочия и которые подчиняются государственной законодательной регламентации и надзору (например, общины, ремесленные палаты), религиозно-мировоззренческие корпорации, согласно общепринятому мнению, являются чем-то принципиально иным. Это Федеральный конституционный суд вновь подтвердил в решении по делу Свидетелей Иеговы 2000 года»¹². Спор о признании Свидетелей Иеговы корпорацией публичного права вызвал широкие дебаты о критериях и назначении этого статуса. Консервативные юридические позиции настаивали на жестких условиях и институциональной близости религиозных общин к государству, особенно в условиях религиозной фрагментации и значительного присутствия ислама. Федеральный конституционный суд в решении 2000 года отверг такой подход¹³: статус корпорации служит укреплению религиозной свободы и гарантирует независимость общин от государства. Достаточно их общей правопослушности и готовности уважать основные конституционные принципы, а также права других граждан. Требований к внутреннему устройству или дополнительной государственной лояльности не существует, и сотрудничество с государством не является обязательным. Поэтому внутренний запрет Свидетелей Иеговы участвовать в федеральных выборах не мог служить основанием для отказа в получении статуса корпорации публичного права.

Итак, статус корпорации публичного права доступен всем религиозным и мировоззренческим общинам, если они выполняют общие критерии вышеуказанных конституционных статей. Данная норма имеет ключевое значение для исламских организаций, поскольку открывает возможность получения ими статуса корпорации публичного права. Этот статус обеспечивает: 1) право взимания «церковного» налога; 2) участие в государственном религиозном образовании; 3) признание в публично-правовой системе.

Проанализируем мусульманские организации в Германии, претендующие получить статус корпорации публичного права, на предмет их соответствия юридическим требованиям.

¹² Czermak, G. Körperschaftsstatus [Электронный ресурс] / Institut für Weltanschauungsrecht. – Oberwesel, 2018. – Режим доступа : <https://weltanschauungsrecht.de/koerperschaftsstatus>. – Дата доступа : 24.02.2026.

¹³ Bundesverfassungsgericht. Urteil vom 19. Dezember 2000 – Zeugen Jehovas Urteil // Neue Juristische Wochenschrift. – Jahrgang 2001. – Heft 7. – München: C.H. Beck, 2001. – S. 429–435.

В немецкой административной практике, существовавшей до решения Федерального конституционного суда от 19 декабря 2000 г. по делу о Свидетелях Иеговы, широко применялось требование, согласно которому религиозная организация, претендующая на статус корпорации публичного права, должна демонстрировать «независимость от зарубежного влияния»¹⁴. В ряде земельных руководств это требование конкретизировалось как необходимость отсутствия «подчинения зарубежным руководящим органам»¹⁵, а также как обязанность обеспечить «способность к самостоятельному принятию решений в пределах территории Германии»¹⁶.

Исходным допущением данного подхода является понимание религиозной корпорации публичного права как составной части национального правового порядка¹⁷, что предполагает ее организационную независимость и недопустимость внешнего государственного контроля, особенно со стороны зарубежных акторов. В результате до 2000 г. земельные органы нередко рассматривали любое зарубежное влияние как препятствие к признанию статуса корпорации публичного права, не различая религиозную и государственно-политическую зависимость.

Перелом наступил после решения Федерального конституционного суда Германии 2000 г., в котором суд прямо указал, что «религиозная зависимость от зарубежного центра» сама по себе не может служить основанием для отказа. Конституционный суд подчеркнул, что государство не вправе требовать от религиозных объединений «религиозной автономии в смысле отсутствия обязательного подчинения вышестоящим духовным авторитетам»¹⁸, поскольку подобное требование нарушало бы гарантированное Конституцией право на религиозное самоопределение. Суд также отметил, что государство вправе оценивать лишь «обеспечение гарантии правовой благонадежности»¹⁹, но не внутреннюю догматическую или каноническую структуру религиозной организации.

Таким образом, после 2000 г. требование «независимости от зарубежных влияний» стало юридически недопустимым в той мере, в какой оно касалось религиозной зависимости (например, подчинения Ватикану, Московскому Патриархату или Константинопольскому Патриархату). Однако суд оставил в силе возможность учитывать государственно-политическую зависимость, если она препятствует самостоятельному функционированию публично-правовой корпорации.

Именно эта грань стала ключевой в современных дискуссиях о признании мусульманских организаций, прежде всего Турецко-исламского союза при Управлении по делам религии Турецкой Республики (Diyaret İşleri Türk İslam Birliği = DİTİB). В отличие от централизованных религиозных институтов,

¹⁴ Muckel, S. Staatskirchenrecht. – München: C. H. Beck, 2021. – S. 213–215.

¹⁵ Hense, A. Religionsverfassungsrecht. – Baden-Baden: Nomos, 2015. – S. 189–191.

¹⁶ Robbers, G. Staat und Kirche in Deutschland. – Baden-Baden: Nomos, 2018. – S. 142–144.

¹⁷ Muckel, S. Staatskirchenrecht. – München: C. H. Beck, 2021. – S. 45–46.

¹⁸ Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. – Bd. 102. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. – S. 370–395.

¹⁹ Ibid. S. 389–390.

например Ватикана или патриарших кафедр, турецкое ведомство по делам религии (Diyanet) является «государственным административным ведомством Турецкой Республики»²⁰, а DİTİB структурно и кадрово связано с этим государственным органом. Имамы направляются из Турции, финансирование и кадровые решения осуществляются через Diyanet, а организационная структура DİTİB не обладает полной самостоятельностью в Германии.

Поэтому в отношении DİTİB обсуждается не религиозная, а именно государственная зависимость. В современной немецкой правовой доктрине подчеркивается, что публично-правовая корпорация должна обладать «организационной самостоятельностью и собственной уставной структурой»²¹, что предполагает способность к независимой целевой деятельности в Германии. Если же религиозное объединение фактически встроено в структуру иностранного государственного органа, то оно не может обеспечить «самостоятельное осуществление публично-правовых функций»²². В связи с этим DİTİB признан несоответствующим критериям корпорации публичного права. Главная проблема – это зависимость от турецкого государства (Diyanet): имамы направляются из Турции; финансирование и кадровая политика контролируются Анкарой; структура не является автономной религиозной общиной в немецком смысле.

Поэтому в дискуссиях о DİTİB вновь появляется мотив «независимости от зарубежных государственных влияний»²³, но уже в иной логике, чем до 2000 г.: речь идет не о религиозной автономии, а о недопустимости иностранного государственного контроля над публично-правовой корпорацией в Германии. Это соответствует позиции Федерального конституционного суда Германии, согласно которой государство вправе учитывать лишь те факторы, которые затрагивают «способность публично-правовой корпорации эффективно выполнять присущие этому статусу функции»²⁴, но не внутреннюю религиозную структуру.

Другой мусульманской организацией, претендующей на статус корпорации публичного права является Шура (Schura) – Совет исламских общин на уровне отдельных федеральных земель (Гамбург и Нижняя Саксония). В отличие от DİTİB, Шура не является структурой, встроенной в иностранный государственный аппарат, и потому занимает особое место в дискуссиях о возможности признания исламских объединений в качестве корпорации публичного права. Шура объединяет различные мусульманские общины, функционирующие в Германии, и стремится выступать в качестве представительного органа исламских организаций в отношениях с государством. В юридической литературе Шура характеризуется как «объединение исламских общин с разнородной организационной структурой»²⁵, что подчеркивает ее федеративный и координационный характер.

²⁰ Khorchide, M., Uçar, B. Islam in Deutschland. – Freiburg: Herder, 2018. – S. 97–99.

²¹ Hense, A. Religionsverfassungsrecht. – Baden-Baden: Nomos, 2015. – S.176–178.

²² Robbers, G. Staat und Kirche in Deutschland. – Baden-Baden: Nomos, 2018. – S. 155–156.

²³ Muckel, S. Staatskirchenrecht. – München: C. H. Beck, 2021. – S. 214.

²⁴ Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. – Bd. 102. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. – S. 392.

²⁵ Khorchide, M., Uçar, B. Islam in Deutschland. – Freiburg: Herder, 2018. – S. 121–123.

Так как Шура не подчинена иностранному государственному органу, то потенциально она способна обеспечить «самостоятельное принятие решений в пределах территории Германии»²⁶, то есть самостоятельно определять свои цели на землях Германии. Это означает, что ее решения принимаются органами, находящимися в Германии, и не зависят от внешних государственных центров. Тем не менее, организационная структура Шуры остается неоднородной, поскольку она включает в себя общины различных исламских направлений, в том числе суннитские, шиитские и суфийские. В литературе это описывается как «гетерогенный (неоднородный) состав, включающий общины с различными богословскими традициями и направлениями»²⁷. Такая неоднородность может «затруднять» формирование единого «собственного устава»²⁸, т.е. собственной уставной структуры, необходимой для статуса корпорации публичного права.

Шура стремится к институционализации и разработке собственной уставной базы, однако в ряде земельных отчетов отмечается, что ее структура «еще не достигла той степени организационной консолидации, которая требуется для признания в качестве публично-правовой корпорации»²⁹. Это означает, что Шура как организация еще не обладает достаточной степенью внутренней интеграции, чтобы выполнять публично-правовые функции. Тем не менее, в отличие от DITIB, Шура не сталкивается с проблемой иностранного государственного влияния. Поэтому ее препятствия к получению статуса корпорации публичного права носят организационный, а не государственно-политический характер.

Для признания корпорацией публичного права религиозная организация должна быть способна к «самостоятельному осуществлению публично-правовых функций»³⁰. В отношении Шуры в юридических оценках подчеркивается, что организация «в принципе может развить необходимые предпосылки для самостоятельного осуществления функций»³¹, однако ее текущая институциональная зрелость оценивается как недостаточная. К таким функциям относятся: участие в религиозном образовании в школах, контроль членства, договорные отношения с государством, поддержание внутреннего нормативного порядка. По данным параметрам Шура продвинулась вперед, в частности в Гамбурге, где она действует как партнер государства в рамках государственного договора. При этом сам договор не равнозначен приданию статуса публично-правовой корпорации и не заменяет требований Федерального конституционного суда.

Федеральный конституционный суд подчеркивает, что государство вправе учитывать лишь факторы, влияющие на «функциональную способность публично-правового статуса корпорации»³². В отношении Шуры ключевой

²⁶ Robbers, G. Staat und Kirche in Deutschland. – Baden-Baden: Nomos, 2018. – S. 142–144.

²⁷ Hense, A. Religionsverfassungsrecht. – Baden-Baden: Nomos, 2015. – S. 201–203.

²⁸ Muckel, S. Staatskirchenrecht. – München: C. H. Beck, 2021. – S. 176–178.

²⁹ Bericht des Senats Hamburg zur Zusammenarbeit mit islamischen Verbänden. – Hamburg: Senat der Freien und Hansestadt Hamburg, 2016. – S. 34–36.

³⁰ Robbers, G. Staat und Kirche in Deutschland. – Baden-Baden: Nomos, 2018. – S. 155–156.

³¹ Khorchide, M., Uçar, B. Islam in Deutschland. – Freiburg: Herder, 2018. – S. 124.

³² Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. – Bd. 102. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. – S. 392.

вопрос заключается в том, способна ли организация обеспечивать стабильное целеполагание, гарантировать правопослушность, выполнять публично-правовые функции без внешнего вмешательства, поддерживать институциональную непрерывность. В отличие от DITIB, Шура не вызывает сомнений касательно отсутствия иностранного государственного влияния, однако ее структурная неоднородность и недостаточная институциональная консолидация (гетерогенность, нестабильность состава, отсутствие единой религиозной доктрины) остаются препятствиями для признания ее в качестве корпорации публичного права.

Объединение исламских культурных центров (Verband der Islamischen Kulturzentren = VIKZ) является одной из старейших и наиболее институционализированных исламских структур в немецком контексте. В отличие от DITIB, VIKZ не связан с иностранным государственным органом, а в отличие от Шуры, он обладает более выраженной внутренней структурной консолидацией. Поэтому в немецкой доктрине VIKZ рассматривается как один из наиболее реальных кандидатов на получение статуса корпорации публичного права среди исламских организаций Германии. VIKZ возник в 1973 г. и объединяет исламские культурные центры, связанные с традицией турецкого суфийского братства Ismailağa, связанного с традицией тариката Süleymanî. Организация характеризуется устойчивой внутренней иерархией, централизованным управлением и развитой системой религиозного образования. Она всесторонне исследована в работах по турецким религиозным движениям: описание суфийского братства Ismailağa³³, анализ движения Süleymanî и его исторического развития³⁴, влияние традиции Süleymanî на организационную модель VIKZ³⁵.

В немецкой юридической литературе VIKZ описывается как «религиозное объединение с выраженной организационной целостностью и самостоятельным целеполаганием на территории Германии»³⁶. В отличие от DITIB, VIKZ не подчинен иностранному государственному органу, принимает решения через собственные органы управления, обладает устойчивой внутренней иерархией, имеет централизованную структуру религиозного образования. Это делает его одним из немногих исламских объединений, которые структурно соответствуют критериям Федерального конституционного суда для получения статуса корпорации публичного права. В юридических оценках подчеркивается, что VIKZ обладает собственной уставной структурой, достаточной степенью организационной консолидации, четко определенными органами управления и устойчивыми целями. В отличие от Шуры, VIKZ не является гетерогенным объединением разнородных общин.

³³ Kiefer, M. Islamische Verbände und ihre religiösen Traditionen. – Freiburg: Herder, 2017. – S. 93–110.

³⁴ Öztürk, A. Die religiösen Bewegungen in der Türkei: Geschichte, Strukturen und Einfluss. – Berlin: Klaus Schwarz, 2015. – S. 87–102. Yavuz, M. H. Islamic Political Identity in Turkey. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – P. 214–220.

³⁵ Müller, H. Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – S. 145–152.

³⁶ Ibid. S. 146–147.

В немецкой юридической литературе VIKZ рассматривается как организация, которая в принципе соответствует требованиям для самостоятельного осуществления публично-правовых функций. Притом VIKZ уже имеет опыт институционального взаимодействия с государством, включая участие в школьном религиозном образовании по отдельным федеральным землям. Поэтому в юридической литературе VIKZ считается одним из наиболее вероятных кандидатов на получение статуса корпорации публичного права.

Алевитская община Германии (Alevitische Gemeinde Deutschland = AABF) – это одно из наиболее институционально оформленных исламских объединений Германии, которое в ряде земель уже получило статус корпорации публичного права. В отличие от суннитских организаций, AABF представляет алевитскую религиозную традицию, имеющую собственную богословскую и организационную идентичность. AABF характеризуется в литературе как организация с высокой степенью институциональной зрелости и устойчивой внутренней структурой: «религиозная община с четкой организационной структурой и самостоятельным целеполаганием на территории Германии»³⁷. Алевитская община Германии имеет централизованную структуру управления, действует полностью независимо от иностранных государственных органов, обладает устойчивой уставной базой и демонстрирует долгосрочную институциональную стабильность. AABF достигла уровня организационной консолидации, достаточного для признания в качестве корпорации публичного права³⁸. Ряд юристов отмечает, что она в полной мере соответствует критериям Федерального конституционного суда для получения статуса корпорации публичного права³⁹.

Исламское сообщество «Милли Гёрюш» (Islamische Gemeinschaft Milli Görüş = IGMG) является одним из крупнейших исламских объединений Европы, исторически связанным с религиозно-политическим движением «Милли Гёрюш» («Национальный взгляд») Неджметтина Эрбакана, которое возникло в Турции в 70-е гг. XX в. В немецкой юридической литературе IGMG рассматривается как организация с высокой степенью институциональной развитости, но с проблемным политическим наследием, что влияет на оценку ее пригодности для получения статуса корпорации публичного права. Она является «одной из наиболее организационно мощных исламских общин в Германии»⁴⁰. Хотя историческая связь с движением Эрбакана и политическим исламом Турции

³⁷ Müller, H. Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – S. 201–208.

³⁸ Kiefer, M. Islamische Verbände und ihre religiösen Traditionen. – Freiburg: Herder, 2017. – S. 165–178. Uçar, B.; Khorchide, M. Islam in Deutschland. – Freiburg: Herder, 2018. – S. 182–189.

³⁹ Müller, H. Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – S. 205–208. Nielsen, J. S., Allievi S. Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. – Leiden: E. J. Brill, 2003. – P. 190–198.

⁴⁰ Kiefer, M. Islamische Verbände und ihre religiösen Traditionen. – Freiburg: Herder, 2017. – S. 152–160.

не препятствует деятельности IGMG, но она усложняет перспективы получения статуса корпорации публичного права⁴¹.

Центральный совет мусульман в Германии (Zentralrat der Muslime in Deutschland = ZMD) представляет собой ассоциацию организаций, объединяющую общины разного происхождения и богословской ориентации. В отличие от VIKZ или AABF, ZMD не является однородной структурой, что влияет на его способность выполнять требования для получения статуса корпорации публичного права. В литературе ZMD описывается как «гетерогенный (неоднородный) союз с различными богословскими установками»⁴². ZMD объединяет суннитские и шиитские общины, национальные объединения и различные организации с разной степенью институциональной зрелости. Из-за значительной гетерогенности состава, отсутствия единого руководящего центра и сложности формирования согласованной богословской линии преобладающая часть немецких правоведов полагает, что ZMD «не обладает той степенью организационной консолидации»⁴³, которая требуется для корпорации публичного права.

Мусульманская община Ахмадийя (Ahmadiyya Muslim Jamaat = AMJ) – это наиболее институционально развитое мусульманское объединение Германии. В отличие от большинства исламских организаций, AMJ уже получила статус корпорации публичного права в федеральных землях Гессена (2013) и Гамбурга (2014), что делает ее примером успешного правового признания мусульманской общины в Германии. Религиозное движение Ахмадийя возникло в конце XIX в. в Индии. В Германии община действует с 1950-х годов и характеризуется высокой степенью организационной консолидации, централизованным управлением и развитой институциональной инфраструктурой. В немецкой юридической литературе AMJ описывается как «мусульманская община с высокой степенью институциональной оформленности, ясно выраженной организационной структурой и централизованным механизмом целеполагания»⁴⁴. Ахмадийская организация обладает централизованной системой управления, единой уставной структурой, четкой вертикалью религиозного руководства, развитой сетью общин и миссионерских центров, а также собственной системой подготовки религиозных кадров. AMJ действует полностью независимо от иностранных государств, что выгодно отличает ее от DITIB и некоторых других объединений. AMJ обладает высокой степенью организационной консолидации среди мусульманских организаций Германии: устойчивые органы управления, формализованные процедуры принятия

⁴¹ Müller, H. *Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen*. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – S. 250–260. Yavuz, M. H. *Islamic Political Identity in Turkey*. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – P. 160–170.

⁴² Kiefer, M. *Islamische Verbände und ihre religiösen Traditionen*. – Freiburg: Herder, 2017. – S. 178–185.

⁴³ Müller, H. *Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen*. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – S. 185–190. Nielsen, J. S., Allievi S. *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. – Leiden: E. J. Brill, 2003. – S. 198–205.

⁴⁴ Kiefer, M. *Islamische Verbände und ihre religiösen Traditionen*. – Freiburg: Herder, 2017. – S. 210–218.

решений, развитая система внутреннего права, стабильная финансовая структура, долгосрочная институциональная непрерывность⁴⁵.

Среди мусульманских объединений Германии именно АМЖ продемонстрировала реальную способность выполнять функции, характерные для корпорации публичного права. В тех землях, где ей предоставлен соответствующий статус (Гессен и Гамбург), организация участвует в религиозном образовании в школах, осуществляет контроль членства как публично-правовая структура, управляет религиозными объектами, заключает государственно-правовые соглашения, участвует в консультативных органах. Исследователи подчеркивают, что АМЖ «в значительной мере удовлетворяет требованиям, которые Федеральный конституционный суд предъявляет к функциональной реализуемости и практической работоспособности статуса публично-правовой корпорации»⁴⁶.

Итак, мусульманским организациям оказалось сложно получить статус корпорации публичного права из-за их фрагментированности и гетерогенности, зарубежного политического влияния, недостаточной институциональной стабильности и юридической осмотрительности федеральных земель по отношению к возможному воспроизводству политического ислама.

3. Ситуация сотрудничества государства с исламскими организациями по федеральным землям

3.1. Земли Германии с формализованными договорами с исламскими организациями

Вопрос институционализации ислама в Германии остается одним из ключевых направлений современной религиозно-политической повестки в ФРГ. В условиях растущего мусульманского населения федеральные земли ищут правовые механизмы, позволяющие интегрировать исламские организации в систему отношений государства и религиозных объединений. Одним из таких механизмов стали договоры между землями и религиозными общинами (Staatsverträge), традиционно применявшиеся в отношении христианских Церквей и еврейских общин. Как отмечает эксперт по вопросам немецких исламских организаций Анна Хайер, «договоры федеральных земель стали инструментом признания религиозных акторов, которые ранее не имели институционализированного статуса»⁴⁷.

На сегодняшний день наиболее продвинутые модели сотрудничества с исламскими организациями реализованы в Гамбурге, Бремене, Гессене и Нижней Саксонии. Эти земли разработали различные форматы договоров от полноценных государственных договоров до рамочных соглашений, которые

⁴⁵ Müller, H. Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – S. 220–228. Nielsen, J. S., Allievi S. Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. – Leiden: E. J. Brill, 2003. – S. 205–212.

⁴⁶ Müller, H. Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – S. 225.

⁴⁷ Heyer, A. Islamische Organisationen und der deutsche Staat: Formen der Kooperation in den Bundesländern. – Berlin: De Gruyter, 2016. – S. 112.

регулируют религиозное образование, капелланство, участие мусульманских организаций в общественных консультациях и признание исламских праздников.

Гамбург стал первой землей, заключившей полноценный федеральный договор с исламскими организациями. В 2012 г. были подписаны договоры с тремя крупными исламскими объединениями DITIB, SCHURA и VIKZ, а также отдельное соглашение с алевитской общиной. Исследователи подчеркивают, что гамбургский договор стал «первым примером институционального признания ислама на уровне земли, сопоставимого с отношением к христианским Церквям»⁴⁸. Одним из ключевых элементов договора стало признание исламских праздников. В документе закреплено, что мусульмане имеют право на освобождение от работы или учебы в дни Курбан-байрама (‘Īd al-Adḥā) и Рамадан-байрама (‘Īd al-Fiṭr). Как отмечает Михаэль Штриматтер, «впервые исламские праздники получили квазиправовой статус, аналогичный христианским»⁴⁹. Гамбургский договор предусматривает участие исламских организаций в разработке школьных программ по исламскому религиозному образованию. Это стало важным шагом, поскольку до этого ислам преподавался преимущественно в форме факультативов или внешкольных курсов. В тексте договора говорится о «совместной ответственности государства и исламских общин за содержание религиозного образования»⁵⁰. Договор также регулирует присутствие мусульманских капелланов в больницах, тюрьмах и других государственных учреждениях. По мнению исследователей, это стало «важным элементом признания ислама как религии, обладающей институциональными функциями в публичной сфере»⁵¹. Гамбургский договор закрепляет участие исламских организаций в консультационных органах при земельном сенате. Это позволяет мусульманским объединениям влиять на решения в сфере интеграции, образования и социальной политики.

Бремен заключил договор с исламскими религиозными общинами, который во многом повторяет структуру и логику гамбургского федерального договора. Хотя исследователи отмечают, что бременский документ «менее детализирован и более гибок»⁵², он включает такие ключевые элементы, как признание исламских праздников, сотрудничество в сфере образования и капелланство. Как и в Гамбурге, мусульманам предоставляется право на освобождение от работы и учебы в дни основных исламских праздников. В литературе подчеркивается, что «Бремен стал второй землей, признавшей исламские праздники на договорном уровне»⁵³. Договор предусматривает

⁴⁸ Körner, S. Staatsverträge mit muslimischen Verbänden: Neue Wege der Religionspolitik in Deutschland // Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften. – Nr. 3. – Berlin: Nomos, 2014. – S. 58.

⁴⁹ Strietmatter, M. Islamische Feiertage im deutschen Religionsverfassungsrecht: Analyse der Verträge in Hamburg und Bremen. – München: C. H. Beck, 2015. – S. 74.

⁵⁰ Hamburger Staatsvertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und den islamischen Religionsgemeinschaften DITIB, SCHURA und VIKZ. – Hamburg: Senat der Freien und Hansestadt Hamburg, 2012. – S. 9.

⁵¹ Meyer, T. Islamische Seelsorge in Deutschland: Institutionalisierung und rechtliche Grundlagen. – Frankfurt a.M.: Campus, 2017. – S. 121.

⁵² Schmidt, J. Der Staatsvertrag Bremens mit islamischen Gemeinden: Entstehung, Inhalte und politische Bedeutung // Religion und Politik. – Münster: Waxmann, 2018. – Bd. 12. – S. 203.

⁵³ Ibid. S. 205.

участие исламских организаций в разработке учебных программ и подготовке преподавателей исламского религиозного образования. Исламовед Хауке Ланге отмечает: «Бременский договор стал важным шагом к институционализации исламского образования в северной Германии»⁵⁴. Документ также регулирует деятельность мусульманских капелланов в государственных учреждениях, что делает его близким к гамбургской модели.

Гессен пошел по пути заключения отдельных договоров с различными исламскими организациями. Наиболее значимыми стали соглашения с DITIB и Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ). Последняя организация получила статус корпорации публичного права, что стало первым случаем такого правового признания исламской организации в Германии. Присвоение AMJ статуса публично-правовой корпорации стало правовым прецедентом для других мусульманских организаций. Как отмечает Флориан Пфайфер, «AMJ стала первой мусульманской организацией в Германии, получившей статус, сопоставимый с христианскими Церквями»⁵⁵. Это позволило общине самостоятельно организовывать религиозное образование, собирать «церковный» налог и назначать капелланов. Договоры Гессена предусматривают участие исламских организаций в разработке школьных программ и подготовке учителей. В документе подчеркивается «совместная ответственность государства и религиозных общин за содержание исламского образования»⁵⁶. Соглашения регулируют деятельность капелланов в тюрьмах, больницах и армии, а также участие мусульманских организаций в консультационных органах при правительстве земли.

Нижняя Саксония заключила рамочное соглашение с исламскими организациями, которое исследователи называют «переходным». Оно не является полноценным федеральным договором, но по уровню институционализации близко к нему. Соглашение охватывает религиозное образование, интеграционную политику, участие в консультационных органах, подготовку капелланов. Как отмечает Сабрина Хоффманн, «рамочный характер соглашения позволяет постепенно расширять сотрудничество по мере институционального укрепления исламских организаций»⁵⁷. В юридической литературе подчеркивается, что соглашение «не закрепляет всех прав, характерных для федерального договора, но создает основу для их последующего введения»⁵⁸. Это связано с тем, что исламские организации в Нижней Саксонии еще не обладают достаточной степенью внутренней структурированности.

⁵⁴ Lange, H. *Islamischer Religionsunterricht in Norddeutschland: Entwicklungen und Herausforderungen*. – Hannover: Niedersächsisches Institut für Bildung, 2019. – S. 91.

⁵⁵ Pfeiffer, F. *Die Ahmadiyya Muslim Jamaat als Körperschaft des öffentlichen Rechts: Ein Präzedenzfall?* // Archiv des öffentlichen Rechts. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. – Nr. 2. – S. 44.

⁵⁶ *Hessischer Vertrag zwischen dem Land Hessen und den islamischen Religionsgemeinschaften DITIB und Ahmadiyya Muslim Jamaat*. – Wiesbaden: Hessische Landesregierung, 2013. – S. 12.

⁵⁷ Hoffmann, S. *Islamische Organisationen und staatliche Kooperation in Niedersachsen: Ein Rahmenabkommen im Wandel* // Jahrbuch für Migration und Integration. – Berlin: Springer VS, 2020. – Bd. 5. – S. 133.

⁵⁸ Ibid. S. 135.

Итак, опыт Гамбурга, Бремена, Гессена и Нижней Саксонии демонстрирует разнообразие моделей институционализации ислама в Германии. Гамбург и Бремен реализовали наиболее развитые формы договорных отношений, близкие к классическим федеральным договорам с Церквями. Гессен пошел по пути дифференцированных соглашений, включая особый случай признания ахмадийской организации корпорацией публичного права. Нижняя Саксония выбрала гибкую модель рамочного соглашения, позволяющую постепенно расширять сотрудничество. Эти примеры показывают, что Германия движется в направлении признания ислама как религии, обладающей институциональными правами, сопоставимыми с христианскими Церквями. Как подчеркивает Анна Хайер, «договоры федеральных земель с исламскими организациями стали важным шагом к формированию инклюзивной модели религиозного права»⁵⁹.

3.2. Земли Германии с иными механизмами сотрудничества с исламскими организациями

Несмотря на то, что вышеперечисленный ряд земель Германии заключили формализованные государственные договоры с исламскими организациями, но большинство земель предпочитают иные модели взаимодействия. Эти модели включают консультативные советы, соглашения о религиозном образовании, договоренности по капелланству и другие механизмы сотрудничества, которые не достигают уровня институционализации, характерного для государственно-церковных договоров с христианскими Церквями. Как отмечает Томас Мейер, «в ряде земель исламские организации включены в систему взаимодействия с государством, но без придания этим отношениям статуса полноценного договора»⁶⁰. К числу таких земель принадлежат Северный Рейн–Вестфалия, Берлин, Рейнланд-Пфальц и Баден-Вюртемберг, чья практика иллюстрирует различающиеся модели интеграции мусульманских организаций в публично-правовую структуру Германии.

Северный Рейн–Вестфалия является одной из земель с наиболее развитой системой взаимодействия с мусульманскими организациями, хотя полноценный федеральный договор здесь отсутствует. Исламовед Хауке Ланге подчеркивает, что «Северный Рейн–Вестфалия стала пионером в создании консультативных структур для мусульман, не прибегая к заключению формального договора»⁶¹. В 2012 г. в Северном Рейне–Вестфалии был введен исламский религиозный урок как часть школьной программы. Для его реализации был создан консультативный совет (Beirat), включающий представителей мусульманских организаций и независимых экспертов. В официальных документах подчеркивается, что совет обеспечивает «участие мусульманских общин в формировании содержания религиозного образования»⁶². Однако, в отличие от земель с федеральными

⁵⁹ Heyer, A. Islamische Organisationen und der deutsche Staat: Formen der Kooperation in den Bundesländern. – Berlin: De Gruyter, 2016. – S. 118.

⁶⁰ Meyer, T. Islamische Seelsorge in Deutschland: Institutionalisierung und rechtliche Grundlagen. – Frankfurt a.M.: Campus, 2017. – S. 142.

⁶¹ Lange, H. Islamischer Religionsunterricht in Norddeutschland: Entwicklungen und Herausforderungen. – Hannover: Niedersächsisches Institut für Bildung, 2019. – S. 104.

⁶² Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen: Amtlicher Bericht. – Düsseldorf: Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, 2012. – S. 7.

договорами, исламские организации в Северном Рейне–Вестфалии не обладают правом самостоятельного определения содержания уроков, что подчеркивает «ограниченный характер их институционального признания»⁶³.

В земле Северный Рейн–Вестфалия действуют несколько консультативных органов, включая Земельный совет по вопросам интеграции и специализированные советы по вопросам религии⁶⁴. Они обеспечивают участие мусульманских организаций в обсуждении вопросов интеграции, образования и социальной политики. Как отмечает Анна Хайер, «консультативные советы стали альтернативой федеральному договору, позволяя государству взаимодействовать с исламскими организациями без юридического признания их статуса»⁶⁵. В тюрьмах и больницах Северного Рейна–Вестфалии действуют программы мусульманского капелланства. Однако они основаны на административных соглашениях, а не на договоре. Михаэль Штритматтер отмечает, что «капелланство в Северном Рейне–Вестфалии развивается по модели точечных соглашений, что отличает его от гамбургской или гессенской практики»⁶⁶.

Берлин характеризуется высокой религиозной и культурной диверсификацией⁶⁷, что определило его подход к взаимодействию с мусульманскими организациями. Здесь отсутствует единый договор, однако существует развитая система консультационных органов. В 2005 г. был создан Берлинский исламский форум⁶⁸, объединяющий представителей берлинского сената и мусульманских организаций. Как подчеркивает Сабрина Хоффманн, «берлинская модель основана на принципе открытого диалога, а не на юридической кодификации отношений»⁶⁹. Форум обсуждает вопросы интеграции, религиозного образования, профилактики радикализации и участия мусульман в общественной жизни.

В Берлине исламское религиозное образование реализуется через модель «религиозного образования под государственным контролем», где содержание уроков определяется берлинским сенатом, а не религиозными организациями. Это объясняется тем, что ни одна исламская организация в Берлине не признана в качестве корпорации публичного права. Мусульманское капелланство в Берлине существует в форме отдельных соглашений между берлинским сенатом и религиозными общинами. Как отмечает Томас Мейер, «Берлин предпочитает

⁶³ Körner, S. Staatsverträge mit muslimischen Verbänden: Neue Wege der Religionspolitik in Deutschland // Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften. – Baden-Baden: Nomos, 2014. – Nr. 3. – S. 63.

⁶⁴ Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen (2004) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 43–48.

⁶⁵ Heyer, A. Islamische Organisationen und der deutsche Staat: Formen der Kooperation in den Bundesländern. – Berlin: De Gruyter, 2016. – S. 127.

⁶⁶ Strietmatter, M. Islamische Feiertage im deutschen Religionsverfassungsrecht: Analyse der Verträge in Hamburg und Bremen. – München: C. H. Beck, 2015. – S. 89.

⁶⁷ Verfassung von Berlin (2010) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 30.

⁶⁸ Islamforum Berlin. Dokumentation der Sitzungen 2005–2018. – Berlin: Senatsverwaltung für Integration, 2018. – 67 S.

⁶⁹ Hoffmann, S. Islamische Organisationen und staatliche Kooperation in Niedersachsen: Ein Rahmenabkommen im Wandel // Jahrbuch für Migration und Integration. – Berlin: Springer VS, 2020. – Bd. 5. – S. 138.

гибкие административные решения, избегая формализации отношений в виде договора»⁷⁰.

Рейнланд-Пфальц также не заключал федерального договора, но все же активно развивает сотрудничество с мусульманскими организациями. В 2014 г. земля ввела исламское религиозное образование в школах⁷¹ на основе модели консультативного совета (Beirat), аналогичной модели Северного Рейна-Вестфалии. Правовед Флориан Пфайфер отмечает, что «модель консультативного совета стала компромиссом между желанием государства контролировать содержание образования и стремлением мусульманских организаций участвовать в его формировании»⁷². Земля активно поддерживает исламские организации в рамках программ интеграции, межкультурного диалога и профилактики экстремизма. Однако эти программы не закреплены в форме договора⁷³.

Земля Баден-Вюртемберг использует модель пилотных проектов, особенно в сфере религиозного образования. С 2016 г. в земле действует пилотный проект исламского религиозного образования⁷⁴, реализуемый совместно с университетами. Как подчеркивает Хауке Ланге, «пилотный характер проекта отражает осторожность земли в вопросе признания исламских организаций»⁷⁵. Земля создала несколько консультативных органов, однако они не обладают юридически закрепленными полномочиями, характерными для договорных структур⁷⁶.

Некоторые земли Германии ограничиваются минимальными формами взаимодействия с мусульманскими организациями. К ним относятся, например, Саксония, Саксония-Анхальт, Тюрингия и Саар. В этих землях взаимодействие с мусульманскими общинами осуществляется в рамках общих норм Основного закона ФРГ и земельных конституций. Как отмечает Анна Хайер, «в отсутствие договоров мусульманские организации пользуются только теми правами, которые гарантированы всем религиозным объединениям»⁷⁷.

Наиболее распространенной формой сотрудничества являются локальные соглашения, например, допуск имамов в тюрьмы, предоставление помещений для религиозных мероприятий и участие в муниципальных интеграционных советах. Михаэль Штритматтер подчеркивает, что «эти соглашения носят

⁷⁰ Meyer, T. *Islamische Seelsorge in Deutschland: Institutionalisierung und rechtliche Grundlagen*. – Frankfurt a.M.: Campus, 2017. – S. 149.

⁷¹ *Islamischer Religionsunterricht: Grundlagen und Umsetzung*. – Mainz: Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur Rheinland-Pfalz, 2014. – 41 S.

⁷² Pfeiffer, F. Die Ahmadiyya Muslim Jamaat als Körperschaft des öffentlichen Rechts: Ein Präzedenzfall? // *Archiv des öffentlichen Rechts*. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. – Nr. 2. – S. 47.

⁷³ *Verfassung für Rheinland-Pfalz (2005)* // *Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland*. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 48–52.

⁷⁴ *Pilotprojekt Islamischer Religionsunterricht: Abschlussbericht*. – Stuttgart: Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, 2016. – 52 S.

⁷⁵ Lange, H. *Islamischer Religionsunterricht in Norddeutschland: Entwicklungen und Herausforderungen*. – Hannover: Niedersächsisches Institut für Bildung, 2019. – S. 118.

⁷⁶ *Verfassung des Landes Baden-Württemberg (2008)* // *Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland*. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 21–24.

⁷⁷ Heyer, A. *Islamische Organisationen und der deutsche Staat: Formen der Kooperation in den Bundesländern*. – Berlin: De Gruyter, 2016. – S. 131.

фрагментарный характер и не создают устойчивой институциональной базы»⁷⁸. В отличие от земель с федеральными государственными договорами, здесь отсутствует кодификация отношений. Это означает, что исламские организации не имеют права участвовать в разработке школьных программ, а также права на официальное признание религиозных праздников и институционализированного капелланства.

Опыт земель Германии, не заключивших федеральные договоры с исламскими организациями, демонстрирует широкий спектр моделей сотрудничества от развитых консультативных структур (Северный Рейн-Вестфалия, Берлин) до минимальных форм взаимодействия (Саксония, Тюрингия). Эти модели отражают осторожность земель в вопросе признания исламских организаций как партнеров, сопоставимых с христианскими Церквями. Как подчеркивает Сабрина Хоффманн, «Германия движется к институционализации ислама, но этот процесс остается неравномерным и зависит от политической воли конкретных земель»⁷⁹.

Заключение

Анализ юридических документов показывает, что ислам в Германии имеет признанный правовой статус, основанный на принципах религиозной свободы, равноправия религиозных организаций, государственной нейтральности и автономии религиозных организаций. Исламские организации в Германии обладают юридически гарантированными правами в ключевых сферах религиозной жизни, включая право на преподавание религии, право на создание образовательных учреждений, право на осуществление религиозных погребальных обрядов и право на юридическое признание религиозной принадлежности.

Католическая и Евангелические Церкви имеют специальные договоры с государством, в то время как исламские организации регулируются преимущественно общими нормами. Это подтверждается отсутствием специальных соглашений. Анализ сборника юридических документов «Религиозно-правовые положения в Федеративной Республике Германия» показывает важную особенность: в отличие от христианских Церквей и иудейских общин, исламские организации за исключением мусульманской общины Ахмадийя в Гессене не признаются корпорациями публичного права и не имеют полноценных государственных договоров на федеральном уровне. Это означает, что их правовой статус основывался преимущественно на общих нормах религиозного права, школьном законодательстве, законодательстве о погребении, законодательстве об образовании и законодательстве о регистрации религиозной принадлежности.

Принципиальной особенностью является отсутствие полноценных договоров с исламскими организациями на общенациональном уровне,

⁷⁸ Strietmatter, M. *Islamische Feiertage im deutschen Religionsverfassungsrecht: Analyse der Verträge in Hamburg und Bremen*. – München: C. H. Beck, 2015. – S. 93.

⁷⁹ Hoffmann, S. *Islamische Organisationen und staatliche Kooperation in Niedersachsen: Ein Rahmenabkommen im Wandel // Jahrbuch für Migration und Integration*. – Berlin: Springer VS, 2020. – Bd. 5. – S. 146.

аналогичных договорам с христианскими Церквями и еврейскими организациями. Это свидетельствует о том, что этап институционализации исламских организаций в немецком государственно-религиозном праве активизировался лишь во втором десятилетии XXI в.

Источники и литература

1. Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (2010) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 82–89.
2. Bericht des Senats Hamburg zur Zusammenarbeit mit islamischen Verbänden. – Hamburg: Senat der Freien und Hansestadt Hamburg, 2016. – 54 S.
3. Bundesverfassungsgericht. Urteil vom 19. Dezember 2000 – Zeugen Jehovas Urteil // Neue Juristische Wochenschrift. – Jahrgang 2001. – Heft 7. – München: C. H. Beck, 2001. – S. 429–435.
4. Czermak, G. Körperschaftsstatus [Электронный ресурс] / Institut für Weltanschauungsrecht. – Oberwesel, 2018. – Режим доступа : <https://weltanschauungsrecht.de/koerperschaftsstatus>. – Дата доступа : 24.02.2026.
5. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. – Bd. 102. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. – 618 S.
6. Erlass des Kultusministeriums über den Religionsunterricht, den religionskundlichen Gesetz über die Schulen im Land Brandenburg (2009) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 93–97.
7. Erlass des Kultusministeriums über den Religionsunterricht, den religionskundlichen Unterricht und den Unterricht "Werte und Normen" (1982) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 999–1004.
8. Gesetz zur Ordnung des Schulwesens im Saarland (2009) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 138–141.
9. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 16–20.
10. Hamburger Staatsvertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und den islamischen Religionsgemeinschaften DITIB, SCHURA und VIKZ. – Hamburg: Senat der Freien und Hansestadt Hamburg, 2012. – 23 S.
11. Hense, A. Religionsverfassungsrecht. – Baden-Baden: Nomos, 2015. – 304 S.
12. Hessischer Vertrag zwischen dem Land Hessen und den islamischen Religionsgemeinschaften DITIB und Ahmadiyya Muslim Jamaat. – Wiesbaden: Hessische Landesregierung, 2013. – 27 S.
13. Heyer, A. Islamische Organisationen und der deutsche Staat: Formen der Kooperation in den Bundesländern. – Berlin: De Gruyter, 2016. – 214 S.
14. Hoffmann, S. Islamische Organisationen und staatliche Kooperation in Niedersachsen: Ein Rahmenabkommen im Wandel // Jahrbuch für Migration und Integration. – Berlin: Springer VS, 2020. – Bd. 5. – S. 129–148.
15. Islamforum Berlin. Dokumentation der Sitzungen 2005–2018. – Berlin: Senatsverwaltung für Integration, 2018. – 67 S.
16. Khorchide, M., Uçar, B. Islam in Deutschland. – Freiburg: Herder, 2018. – 256 S.
17. Kiefer, M. Islamische Verbände und ihre religiösen Traditionen. – Freiburg: Herder, 2017. – 224 S.

18. Körner, S. Staatsverträge mit muslimischen Verbänden: Neue Wege der Religionspolitik in Deutschland // Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften. – Baden-Baden: Nomos, 2014. – Nr. 3. – S. 55–72.
19. Lange, H. Islamischer Religionsunterricht in Norddeutschland: Entwicklungen und Herausforderungen. – Hannover: Niedersächsisches Institut für Bildung, 2019. – 184 S.
20. Meyer, T. Islamische Seelsorge in Deutschland: Institutionalisierung und rechtliche Grundlagen. – Frankfurt a.M.: Campus, 2017. – 238 S.
21. Islamischer Religionsunterricht: Grundlagen und Umsetzung. – Mainz: Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur Rheinland-Pfalz, 2014. – 41 S.
22. Muckel, S. Staatskirchenrecht. – München: C.H. Beck, 2021. – 347 S.
23. Müller, H. Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen. – Baden-Baden: Nomos, 2019. – 412 S.
24. Nielsen, J. S., Allievi S. Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. – Leiden: E. J. Brill, 2003. – 332 p.
25. Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen: Amtlicher Bericht. – Düsseldorf: Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein Westfalen, 2012. – 34 S.
26. Öztürk, A. Die religiösen Bewegungen in der Türkei: Geschichte, Strukturen und Einfluss. – Berlin: Klaus Schwarz, 2015. – 368 S.
27. Pfeiffer, F. Die Ahmadiyya Muslim Jamaat als Körperschaft des öffentlichen Rechts: Ein Präzedenzfall? // Archiv des öffentlichen Rechts. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. – Nr. 2. – S. 33–52.
28. Pilotprojekt Islamischer Religionsunterricht: Abschlussbericht. – Stuttgart: Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, 2016. – 52 S.
29. Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland / hrsg. G. Robbers, A. Günzel. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – 1066 S.
30. Robbers, G. Staat und Kirche in Deutschland. – Baden-Baden: Nomos, 2018. – 286 S.
31. Schmidt, J. Der Staatsvertrag Bremens mit islamischen Gemeinden: Entstehung, Inhalte und politische Bedeutung // Religion und Politik. – Münster: Waxmann, 2018. – Bd. 12. – S. 199–218.
32. Schulgesetz für Baden-Württemberg (2009) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 77–82.
33. Strietmatter, M. Islamische Feiertage im deutschen Religionsverfassungsrecht: Analyse der Verträge in Hamburg und Bremen. – München: C. H. Beck, 2015. – 156 S.
34. Uçar, B; Khorchide, M. Islam in Deutschland. – Freiburg im Breisgau: Herder, 2018. – 208 S.
35. Verfassung des Landes Baden-Württemberg (2008) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 21–24.
36. Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen (2004) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 43–48.
37. Verfassung für Rheinland-Pfalz (2005) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 48–52.
38. Verfassung von Berlin (2010) // Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Trier : Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, 2010. – S. 30.
39. Yavuz, M. H. Islamic Political Identity in Turkey. – Oxford: Oxford University Press, 2003. – 328 p.

Mechanisms of Collaboration between Muslim Organizations and Public Governance Bodies in Germany

Author: *Sakovich Anatoly Evgenievich, Master of Theology, Postgraduate Student at Minsk Theological Academy*

Abstract: The present study considers the legal mechanisms of cooperation between Muslim organizations and public authorities in Germany. Based on constitutional norms and federal-state legislation, it examines the specifics of teaching Islamic religious education in public schools. Particular attention is given to the recognition of Muslim associations as public-law corporations, including the criteria of “guaranteed long-term existence” and the issue of foreign state influence. The article highlights differences among Islamic organizations (DITIB, Schura, VIKZ, AABF, AMJ, and others) in their institutional maturity and their ability to perform public-law functions. The final section provides a comparative overview of cooperation models across federal states – from comprehensive agreements (Hamburg, Bremen, Hesse) to consultative bodies and pilot projects. The study demonstrates that the institutionalization of Islam in Germany is uneven but gradually approaching the level of recognition enjoyed by traditional religious communities.

Keywords: Islam in Germany; Muslim organizations; Schura; Diyanet İşleri Türk İslam Birliği; Alevitische Gemeinde Bundesverband; Ahmadiyya Muslim Jamaat; Verband der Islamischen Kulturzentren; religious freedom; religious law; state–religion relations; federal-state legislation; public-law corporation; integration policy; religious minorities; religious education; Islamic religious instruction.

References

- Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen. (2010). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 82–89.
- Bericht des Senats Hamburg zur Zusammenarbeit mit islamischen Verbänden. (2016). Hamburg: Senat der Freien und Hansestadt Hamburg.
- Bundesverfassungsgericht. (2000). Urteil vom 19. Dezember 2000 – Zeugen Jehovas. In: Neue Juristische Wochenschrift. Jg. 2001, H. 7. München: C.H. Beck, S. 429–435.
- Czermak, G. (2018). Körperschaftsstatus [Elektronische Ressource]. Institut für Weltanschauungsrecht, Oberwesel. URL: <https://weltanschauungsrecht.de/koerperschaftsstatus> (Zugriff: 24.02.2026).
- Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. (2001). Bd. 102. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Erlass des Kultusministeriums über den Religionsunterricht, den religionskundlichen Unterricht im Land Brandenburg. (2009). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 93–97.
- Erlass des Kultusministeriums über den Religionsunterricht, den religionskundlichen Unterricht und den Unterricht „Werte und Normen“. (1982). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 999–1004.
- Gesetz zur Ordnung des Schulwesens im Saarland. (2009). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 138–141.

- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. (1949). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 16–20.
- Hamburger Staatsvertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und den islamischen Religionsgemeinschaften DITIB, SCHURA und VIKZ. (2012). Hamburg: Senat der Freien und Hansestadt Hamburg.
- Hense, A. (2015). Religionsverfassungsrecht. Baden-Baden: Nomos.
- Hessischer Vertrag zwischen dem Land Hessen und den islamischen Religionsgemeinschaften DITIB und Ahmadiyya Muslim Jamaat. (2013). Wiesbaden: Hessische Landesregierung.
- Heyer, A. (2016). Islamische Organisationen und der deutsche Staat: Formen der Kooperation in den Bundesländern. Berlin: De Gruyter.
- Hoffmann, S. (2020). Islamische Organisationen und staatliche Kooperation in Niedersachsen: Ein Rahmenabkommen im Wandel. In: Jahrbuch für Migration und Integration. Bd. 5. Berlin: Springer VS, S. 129–148.
- Islamforum Berlin. (2018). Dokumentation der Sitzungen 2005–2018. Berlin: Senatsverwaltung für Integration.
- Khorchide, M., Uçar, B. (2018). Islam in Deutschland. Freiburg: Herder.
- Kiefer, M. (2017). Islamische Verbände und ihre religiösen Traditionen. Freiburg: Herder.
- Körner, S. (2014). Staatsverträge mit muslimischen Verbänden: Neue Wege der Religionspolitik in Deutschland. In: Zeitschrift für Staats- und Europawissenschaften, Nr. 3. Baden-Baden: Nomos, S. 55–72.
- Lange, H. (2019). Islamischer Religionsunterricht in Norddeutschland: Entwicklungen und Herausforderungen. Hannover: Niedersächsisches Institut für Bildung.
- Meyer, T. (2017). Islamische Seelsorge in Deutschland: Institutionalisierung und rechtliche Grundlagen. Frankfurt a.M.: Campus.
- Islamischer Religionsunterricht: Grundlagen und Umsetzung. (2014). Mainz: Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur Rheinland-Pfalz.
- Muckel, S. (2021). Staatskirchenrecht. München: C.H. Beck.
- Müller, H. (2019). Islamische Gemeinschaften in Deutschland: Strukturen, Netzwerke und religiöse Prägungen. Baden-Baden: Nomos.
- Nielsen, J. S., Allievi, S. (2003). Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe. Leiden: Brill.
- Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Nordrhein-Westfalen: Amtlicher Bericht. (2012). Düsseldorf: Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen.
- Öztürk, A. (2015). Die religiösen Bewegungen in der Türkei: Geschichte, Strukturen und Einfluss. Berlin: Klaus Schwarz.
- Pfeiffer, F. (2015). Die Ahmadiyya Muslim Jamaat als Körperschaft des öffentlichen Rechts: Ein Präzedenzfall? In: Archiv des öffentlichen Rechts. Nr. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 33–52.
- Pilotprojekt Islamischer Religionsunterricht: Abschlussbericht. (2016). Stuttgart: Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg.
- Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. (2010). Hrsg. G. Robbers, A. Günzel. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht.
- Robbers, G. (2018). Staat und Kirche in Deutschland. Baden-Baden: Nomos.
- Schmidt, J. (2018). Der Staatsvertrag Bremens mit islamischen Gemeinden: Entstehung, Inhalte und politische Bedeutung. In: Religion und Politik, Bd. 12. Münster: Waxmann, S. 199–218.
- Schulgesetz für Baden-Württemberg. (2009). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 77–82.
- Strietmatter, M. (2015). Islamische Feiertage im deutschen Religionsverfassungsrecht: Analyse der Verträge in Hamburg und Bremen. München: C.H. Beck.

- Uçar, B., Khorchide, M. (2018). Islam in Deutschland. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Verfassung des Landes Baden-Württemberg. (2008). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 21–24.
- Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen. (2004). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 43–48.
- Verfassung für Rheinland-Pfalz. (2005). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 48–52.
- Verfassung von Berlin. (2010). In: Religionsrechtliche Bestimmungen in der Bundesrepublik Deutschland. Trier: Universität Trier, Institut für Europäisches Verfassungsrecht, S. 30.
- Yavuz, M. H. (2003). Islamic Political Identity in Turkey. Oxford: Oxford University Press.
- Deutscher Bundestag. (2015). Antrag der Abgeordneten der Fraktionen CDU/CSU und SPD: Entwicklungsfinanzierung vor dem Hintergrund universeller Nachhaltigkeitsziele. Drucksache 18/5093. Berlin: Deutscher Bundestag.
- Deutscher Bundestag. (2022). Antrag der Abgeordneten der Fraktion der AfD: Fortführung des Expertenkreises Politischer Islamismus sicherstellen. Drucksache 20/3946. Berlin: Deutscher Bundestag.

Христианский мистицизм в учении преподобного Симеона Нового Богослова в контексте взглядов восточных Отцов Церкви преподобного Григория Синаита и святителя Григория Паламы

Автор: *Александр Викторович Зеленов, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*

Аннотация: Статья направлена на исследование христианского мистицизма в учениях преподобного Симеона Нового Богослова, преподобного Григория Синаита и святителя Григория Паламы. Целью исследования является установление степени влияния наследия прп. Симеона Нового Богослова на религиозных мыслителей более позднего периода, а также установление ключевых аспектов, которые были переняты в расцвет исихазма. Автор указывает на самостоятельность всех трёх концепций. Однако также приводит доказательства, подтверждающие существенные концептуальные заимствования, которые наблюдаются в работах прп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы. Автор подчёркивает, что заимствования не нивелируют оригинальности мыслителей: прп. Григорий Синаит и свт. Григорий Палама творчески переосмыслили наследие прп. Симеона, адаптируя его к богословским запросам своего времени и задачам защиты исихастской практики. В заключении делается вывод, что наследие прп. Симеона Нового Богослова стало интеллектуальным фундаментом, на котором сформировалась доктринальная база исихазма. Работы прп. Григория Синаита обеспечили прикладное развитие идей, а труды свт. Григория Паламы — их догматическое легитимное обоснование и институциональное закрепление в церковной традиции. Таким образом, исследование раскрывает динамику богословского диалога в византийской интеллектуальной среде, демонстрируя, как идеи прп. Симеона эволюционировали, обретая новую форму в учениях его последователей.

Ключевые слова: *христианская антропология, христианский мистицизм, мистическое богословие, исихазм, богопознание, Симеон Новый Богослов, восточная святоотеческая богословская традиция, исихазм, мистический опыт, исихия, молитва.*

Введение. Духовное пробуждение, которое охватило российское общество в последние годы, дало толчок к возрождению интереса к раннему восточно-христианскому наследию в отечественной богословской среде. Чтобы глубже понять, что такое православная вера, откуда она взялась и в чём её суть, полезно обратиться к учениям восточных отцов церкви и основоположников восточного исихазма преподобного Григория Синаита и святителя Григория Паламы и изучить христианские традиции, значимой частью которых является «христианский мистицизм»¹. И стоит повторить мысль митрополита Илариона

¹ Поликаровский М. Ю. Православная мистика: формирование и развитие мистического богословия // Труды СПДС. 2011. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaya-mistika-formirovanie-i-razvitie-misticheskogo-bogosloviya> (дата обращения: 11.04.2026).

(Алфеева), что была обозначена им в «Беседе с молодёжью»: христианский мистицизм не имеет ничего общего с современным расхожим, благодаря популярной культуре, пониманием терминов «мистика» и «мистицизм», как своеобразных оккультных явлений. Христианский мистицизм – это прежде всего опыт общения с Богом². Причём в таком случае речь идёт не только о посмертной «встрече», но и о прижизненном опыте встрече с Ним: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф.5:8).

Христианский мистицизм представляет собой комплекс традиционных религиозных практик и богословских концепций, способствующих подготовке и направляющих человека к осознанному познанию Господа и внутреннему созерцанию Его любви «очами души» или «глазами ума»³. При этом стоит отметить, что в христианской теологии нет единой формулярной последовательности действий, направленных на внутреннее «созерцание» Господа. Однако существует множество отдельных практик, направленных на приближение к этой цели. Значимую их часть в виде личностного богослужебного опыта зафиксировали святые отцы, посветившие себя служению Господу. Позднее их опыт в виде византийского наследия восточных отцов церкви преподобного Григория Синаита и святителя Григория Паламы был воспринят православным христианством.

Однако, одним из первых, кто начал открыто говорить о важности мистического опыта, о его цели и значении в рамках религиозной практики был прп. Симеон Новый Богослов (949-1022 гг.), оказавший особое влияние на дальнейшее развитие восточной мистической традиции. Многие идеи преподобного были переняты христианскими теологами, что отразилось на развитии восточного исихазма, мировоззренческие основы которого позднее стали опорой православной аскетической традиции⁴. Таким образом изучение нарратива мистического опыта через призму учения прп. Симеона Нового Богослова и других восточных отцов церкви способствует более глубокому пониманию христианских практик и существующей религиозной обрядности, что представляет значительную актуальность для современного общества, а также православного богословия.

Объектом исследования является восточно-христианская мистическая традиция.

Предметом настоящего исследования является учение преподобного Симеона Нового Богослова в контексте воззрений других восточных святых отцов свт. Григория Паламы и прп. Григория Синаита.

Целью настоящего исследования является определение главных тематических линий, которые были унаследованы святыми отцами из учения

² Алфеев И. Вы – свет мира : Что нужно знать о христианской жизни / Епископ Иларион (Алфеев). – М.: Эксмо, 2009. сайт URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/vy-svet-mira/16 (дата обращения: 17.11.2025)

³ Алфеев И. Вы – свет мира : Что нужно знать о христианской жизни / Епископ Иларион (Алфеев). – М.: Эксмо, 2009. сайт URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/vy-svet-mira/16 (дата обращения: 17.11.2025)

⁴ Климков О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // Философия и культура. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihazma> (дата обращения: 13.04.2026).

прп. Симеона Нового Богослова. Для реализации настоящей цели были определены следующие задачи: исследование мистического наследия прп. Симеона Нового Богослова; исследование мистического творчества восточных отцов церкви; изучение влияния трудов прп. Симеона Нового Богослова на восточный исихазм, а также на сотериологическую и аскетическую традиции восточного богословия.

Новизна данного исследования заключается в том, что впервые проводится сравнение мистического наследия прп. Симеона Богослова и мистического наследия восточных Отцов Церкви прп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы с точки зрения современного православного богословия. Выделяются главные тематические линии, истоком которых являлось мистическое учение прп. Симеона Нового Богослова.

Методология настоящего рассмотрения основывается на богословском анализе и сравнительном методе.

Мистическое наследие преподобного Симеона Нового Богослова.

Мистика является неотъемлемой частью религиозной риторики и представляет идеалистически-религиозный взгляд на суть существующего мироздания⁵. Фундаментом христианской мистики выступает вера в Господа и Его сверхъестественные силы, которые не доступны человеческому разуму и не постижимы в обычной жизни. Однако они познаваемы на интуитивно-экстатическом уровне⁶. Поэтому христианская мистика изначально тяготеет к иррациональному плану бытия.

Стоит отметить, что относительно «мистики» как существующего феномена нет единого мнения. В частности, И.Н. Яблокова отметила, что мистика является неотъемлемой частью религии, проявляющейся в эмоционально-ритуальном комплексе, направленном на познание Господа⁷. Существует также воззрение, что «мистика» напрямую противоположна религии. Здесь под «мистикой» понимается форма общественного протеста против официальной религии⁸. Потому однозначного отношения к «мистике» и «мистицизму» нет как среди официальной науки, так и в богословской среде. Одни считают, что «мистика» способствует соединению с Господом. Другие полагают, что мистика может быть отождествлена с богословием⁹. В частности, известна монография В. Н. Лосского о восточном богословии¹⁰. Существует мнение о «мистике» как части аскетики, которая сформировалась в контексте с исихастской традицией Восточной церкви¹¹. Нужно также указать и на то, что мистика несколько единичное понятие. В большинстве книг она описывается как

⁵ Аникиев П. Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова // Церков. голос. 1915. № 1. С.115-133.

⁶ Побирченко Е.. Мистика Симеона Нового Богослова // Вестник Челябинского государственного университета, vol. 10, 2003. - С. 92-103.

⁷ Яблокова И. Н. Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С.30.

⁸ Побирченко Е.. Мистика Симеона Нового Богослова // Вестник Челябинского государственного университета, vol. 10, 2003. - С. 92-103.

⁹ Там же.

¹⁰ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С.8 – 20, 101.

¹¹ Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Науч. сб. / Под общ. ред. С.С. Хоружего. М., 1995.

дифференцированный процесс¹². В частности, такой подход мы наблюдаем у прп. Симеона Нового Богослова, который унаследовал гностическую традицию описания «мистики» от ап. Иоанна Богослова¹³.

С ранних лет прп. Симеон Новый Богослов стал известен как радетельный аскет, увлечённый мистическими исканиями. Тогда же он обрёл славу проповедника. Однако его мистические опыты длительное время вызывали сомнения и даже протестные волнения среди его окружения¹⁴. Дело дошло и до изгнания из Константинополя. Только в самом конце земного странствия прп. Симеон Новый Богослов был прощён¹⁵. Для него важной частью религиозной жизни был мистический опыт: «Человек смертный сознательно носит в себе, как свет, Бога, создавшего всяческая и самого сего человека, который носит Его, - носит внутрь себя как Сокровище невыразимое, не-изглаголанное, - как Свет такой, который выше всякого Света!»¹⁶

При этом по словам прп. Симеона Нового Богослова есть два уровня мистического восприятия. Первый – интуитивный чувственный. Второе вырастающее из первого заключается в возможности внутреннего познания Божественного Света посредством очей сердца¹⁷. Данный момент является отличительной особенностью учения прп. Симеона Нового Богослова, так как Господь здесь понимается как свет, который созерцается внутренними очами.

С точки зрения кандидата философских наук О.С. Климова центром риторики трудов прп. Симеона Нового Богослова является проблематика познания Господа, которая носит апофатический характер¹⁸. Только путём отрицания всех возможных определений Господа, коими Он не является, можно приблизиться к пониманию Господа¹⁹. При этом акцент делался не на духовном мире, а на физическом. Господь не имеет материального воплощения. Почувствовать Его или узреть можно только путём духовного развития путём выхода из рамок²⁰. Здесь преп. Симеон Новый Богослов использует термин «умное деланье», которое должно помочь на духовном плане узреть Господа, открыть сверхчувствен, которое позволит найти Господа, минуя все существующие элементы бытия, так как Он превыше их и не отождествляется с

¹² Климов О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // Философия и культура. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihazma> (дата обращения: 13.04.2026).

¹³ Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание / Митрополит Иларион (Алфеев). – 7-е изд. - Москва : Изд. дом «Познание», 2017. С. 25-32

¹⁴ Климов О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // Философия и культура. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihazma> (дата обращения: 13.04.2026).

¹⁵ Цит по. Там же.

¹⁶ Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып.2. М., 1890. С. 363.

¹⁷ Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып.1. М., 1892. С. 173 - 174

¹⁸ Климов О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // Философия и культура. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihazma> (дата обращения: 13.04.2026).

¹⁹ Там же.

²⁰ Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып.1. М., 1892. С. 189.

ними²¹. Нужно указать, что сам прп. Симеон Новый Богослов считал, что таким способом можно узреть Божественное уже при жизни.

В мистическом наследии прп. Симеона Нового Богослова в центр жизни праведника помещается обожение. Именно к нему должен стремиться человек. Такой вывод преподобный сделал, опираясь на собственный опыт, а также на опыт своих предшественников²². Данное убеждение стало отправной точкой для создания концепции о трёх стадиях обожения, которые должен пережить человек. При этом данные стадии очень тесно переплетены с динамикой духовного совершенствования человека²³. Тело здесь выступает материальной преградой, для того чтобы встретиться с Богом. Духовная слабость и пресыщение телесными удовольствиями являются препятствием для полного проникновения Божественного света в центр человеческого естества – сердце²⁴. При этом стоит отметить, что риторика прп. Симеона Нового Богослова ведётся точки зрения собственного мистического опыта

В своих аскетика-подвижнических трудах прп. Симеон Новый Богослов отметил, что прежде всего необходимо освободиться от страстей как телесных, так и духовных²⁵. Главной целью данного этапа было очищение ума. Именно это должно позволить человеку успешно противостоять злым побуждениям и помыслам²⁶. При этом преподобный был склонен делить страсти на «естественные» (телесные) и страсти душевные²⁷. Здесь отдельно нужно отметить, что подобная дифференциация была воспринята многими отцами церкви, а также религиозными мыслителями XX в. В частности, данное суждение присутствует в тринитарной теории Авраама Самуиловича Позова²⁸.

Борьба со страстями заключается не только в очищении ума, но и в достижении полного бесстрастия, что отражается как в отрицании страстей, так и в нахождении вне их влияния²⁹. Таким образом человек умом может приблизиться к Божественному свету³⁰. Можно сказать, что в мистическом учении прп. Симеона Нового Богослова были определены этапы освобождения ума человека от материального и телесного влияния страстей, дабы он мог приблизиться к Господу: «переход ума от видимого к невидимому и переселение

²¹ Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып.1. М., 1892. С. 1777-178.

²² Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022) / Архиепископ Василий (Кривошеин). - Н. Новгород : Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. С. 236-238.

²³ Макаров Д.И. Через самоотречение - к озарению Светом Божиим: «Томления Божественных гимнов» св. Симеона Нового Богослова в контексте поздневизантийской исихастской традиции // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции. - М.: ОЦАД МП, 2017. С. 398-415.

²⁴ Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 122.

²⁵ Там же. С. 141

²⁶ Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 541.

²⁷ Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. - СТСЛ, 1993. С. 581.

²⁸ Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии– СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. Т. 2. Апокатастасис. С. 167-169.

²⁹ Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. - СТСЛ, 1993. С. 493-494.

³⁰ Там же. С. 511.

от чувственного к сверхчувственному производит в нем забвение всего оставленного позади. Именно это я называю поистине безмолвием и страной безмолвия»³¹.

Стоит отметить, что большая часть трудов по поиску Божественного света связано с подвижнической жизнью, которую прп. Симеон Новый Богослов считал образцом возможности достижения Господа. В частности, опирался он в этом вопросе на собственный опыт, а также на опыт своего предшественника – прп. Исаака Сирина³². Активно он развивал учение о покаянии, которое было центром учения о мистическом соединении с Христом. Однако он был убеждён в приоритетном положении Господа в этом процессе³³.

С точки зрения Симеона Нового Богослова Божественный свет изначально, как и тьма существуют в человеке, поэтому Его можно узреть путём как духовного, так и физического развития³⁴. Отчасти это также связано с обожением человека. В трудах прп. Симеона Нового Богослова обожение считается главной целью боговоплощения³⁵. Преподобный отметил, что как Господь живёт в человеке, так и святые живут в Боге, только бренные тела держат их на земле, но придёт срок и они освободятся от них. Однако прп. Симеон Новый Богослов не отрицает тело, не считает его обременением человека. Напротив, приведение в порядок **и слияние тела и души** является одной из задач человеческой жизни. Поэтому труды и мысли прп. Симеона Нового Богослова нельзя рассматривать в рамках платонических учений³⁶. Прп. Симеон Новый Богослов предпочитал говорить о «обождении плоти», которое с его точки зрения должно было прийти на смену учению об «умерщвлении плоти»³⁷. Вслед за прп. Исааком Сириным прп. Симеон Новый Богослов настаивает на бесконечности познания Господа, так как узреть и познать Его полностью просто невозможно для человека³⁸. В этом отношении его учение носит апофатический характер.

Восточный исихазм преподобного Симеона Нового Богослова, преподобного Григория Синаита и святителя Григория Паламы.

Мистическое наследие, оставленное прп. Симеоном Новым Богословом, повлияло на развитие восточно-христианского исихазма, а затем и на

³¹ Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 201

³² Климков О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // Философия и культура. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihazma> (дата обращения: 13.04.2026).

³³ Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание / Митрополит Иларион (Алфеев). – 7-е изд. - Москва : Изд. дом «Познание», 2017. С. 238-243.

³⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. / В.Н. Лосский ; Пер. с фр. мон. Магдалены (В.А. Решиковой). - 2-е изд., испр. и перераб. - Сергиев Посад : Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 511-514.

³⁵ Там же.

³⁶ Климков О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // Философия и культура. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihazma> (дата обращения: 13.04.2026).

³⁷ Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание / Митрополит Иларион (Алфеев). – 7-е изд. - Москва : Изд. дом «Познание», 2017. С. 276-279.

³⁸ Игумен Дионисий (Шлёнов) Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/isaak-sirin-i-simeon-novyj-bogoslov-kak-uchiteli-bezmolvija/#source (дата обращения 13. 04.2026)

православное богословие. Под исихазмом принято понимать слияние аскетической и мистической традиции, которые лежат в основе православной аскетики³⁹. Данная практика направлена на успокоение внутренних страстей и борьбу с ними, а также на обретение внутреннего покоя, на поиск Божественного и общение с Ним.

Главной целью исихазма является обожение, что в значительной степени перекликается с виденьем мистического опыта прп. Симеоном Новым Богословом. Важную часть тут играет «умное деланье» и непрерывное чтение в уме Иисусовой молитвы, обращённое к Божественному. Значимую роль играют аскетические практики, направленные на устранение всякой привязанности к мирскому⁴⁰. Неотъемлемым элементом восточного исихазма является созерцание Фаворского света, посредством этого света человек входит в общение с Богом. При этом, данная концепция тяготеет к апофатическому богословию, где указано, что Господь описывается через то, чем он не является⁴¹.

Как можно видеть большую часть данных факторов можно найти в трудах прп. Симеона Нового Богослова. Однако он не является создателем восточного исихазма. Первые черты концепции начали формироваться в конце III — начале IV века в Палестине, Малой Азии, Египте среди монахов, предпочитавших уединение. Этого учения придерживался предшественник прп. Симеона Нового Богослова прп. Исаак Сирин. Более полное раскрытие исихазм в виде мистического учения получил в трудах прп. Симеона Нового Богослова. Однако в качестве основателя восточного исихазма указывается прп. Григорий Синаит. Юридическую же институализацию направление получило в 1341 г. на Константинопольском соборе, где был представлен доклад свт. Григория Паламы⁴². После этого исихазм был признан официально. В таком виде он начал распространяться и в Московском царстве, а позднее в России.

Рассмотрение византийско-афонского исихазма позволит исследовать основы и фундамент современной православной традиции и укрепить его. Как богословская концепция исихазм сформировался в годы жизни прп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы. Однако стоит отметить, что здесь не ведётся разговор об одной линии исихазма. О.С. Климков отметил, что «в виду различия акцентов, которые они расставляли в толковании сущности исихазма, можно с полным основанием квалифицировать эти две линии как синаитизм и паламизм»⁴³. Различия между концепциями видны прежде всего в учении о душе.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Климков О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // *Философия и культура*. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razviti-afono-vizantiyskogo-isihazma> (дата обращения: 13.04.2026).

⁴¹ Игумен Дионисий (Шлёнов) Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/isaak-sirin-i-simeon-novyj-bogoslov-kak-uchiteli-bezmolvija/#source (дата обращения 13. 04.2026)

⁴² Наумов Д. А. Исихастская мистическая традиция в восточнохристианской богословской мысли // *Вестник ЧелГУ*. 2004. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihastskaya-misticheskaya-traditsiya-v-vostochnohristianskoy-bogoslovskoy-mysli> (дата обращения: 13.04.2026).

⁴³ Климков О. С. Доктрина Григория Синаита и ее влияние на исихастское возрождение XIV В. // *Философская мысль*. 2018. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/doktrina-grigoriya-sinaita-i-ee-vliyanie-na-isihastskoe-vozrozhdenie-xiv-v> (дата обращения: 11.04.2026).

Если для большинства святых отцов душа была вместилищем страстей, которые подлежали искоренению, то в исихазме душа была динамичной духовной единицей и могла изменяться в след за изменением страстей. Главной же задачей было: «придание страстям положительного содержания которое возможно на почве богооткровенных знаний»⁴⁴. Такая трактовка в значительной степени свойственна прп. Григорию Синаиту. Свт. Григорий Палама придерживался того, что посредством души можно достичь богопознания и слиться с Божественным. В данном отношении можно отметить, что учение свт. Григория Паламы больше тяготеет к концепции прп. Симеона Нового Богослова, которая предполагает познание Бога (не до конца) уже при жизни человека⁴⁵. В учении прп. Григория Синаита нет подобного убеждения. Напротив, преподобный считал, что человек не способен добиться познания Божественного, оставаясь в своём нынешнем состоянии⁴⁶.

Главной заслугой прп. Григория Синаита являлась систематизация мистических и аскетических трудов святых отцов, а также оформление их в богословско-философскую и мистико-аскетическую систему – исихазм. Преподобный посвятил огромное число часов для изучения и возрождения практики «умного деланья», а также к восстановлению практики Иисусовой молитвы.⁴⁷ Однако стоит отметить, что понятие «исихазм» включает не только мистический опыт, а является вполне цельной философско-богословской системой⁴⁸. Мистический опыт познания в виденье прп. Григория Синаита очень тесно переплетается с ощущением присутствия Божественной благодати.

Для данного мыслителя постижение истины неразрывно связано с внутренним опытом переживания божественной благодати. В своих рассуждениях он подчёркивает: подлинное видение истины коренится именно в благодатном чувстве, тогда как интеллектуальные представления об истине выступают лишь внешними формами, указывающими на её предмет.

По мнению прп. Григория Синаита, сила и мудрость выступают инструментами, которые позволяют человеку воспринимать Божественные блага и раскрывать их сущность. При этом он считал, что процесс этот должен происходить не в душе, а в сердце: «Сердце, чуждое помыслов и движимое Духом, есть истинное святилище даже прежде будущей жизни. Там все совершается и говорится духовно»⁴⁹. Интересно и то, что прп. Григорий Синаит утверждал, что человек появляется на свет без склонности к добру или злу. Все решается его волевыми качествами. Поэтому необходимо постоянно духовно совершенствоваться. Отчасти этот момент созвучен риторике прп. Симеона Нового Богослова. Данный момент есть и в работах свт. Григория Паламы.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Григорий Синаит. Творения. - М.: Новоспасский монастырь, 1999. С. 6.

⁴⁷ Острогорский Г.А. История Византийского государства. - М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 616-671

⁴⁸ Клибанов А.И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. Сборник статей. М.: Искусство, 1971. С. 62-102.

⁴⁹ Григорий Синаит. Творения. - М.: Новоспасский монастырь, 1999. С. 7.

Прп. Григорий Синаит утверждал, что духовные поиски должны включать в себя восемь главных компонентов: «Мы утверждаем, - пишет он, - что существует восемь основных предметов созерцания: первый - Бог безвидный, безначальный, несотворенный, Причина всего, Троическое Единое и пресуществленное Божество; второй - порядок и строй жизни разумных сил; третий - устройство существующего; четвёртый - домостроительное схождение Слова; пятый - общее воскресение; шестой - страшное второе Христово пришествие; седьмой - вечное мучение; восьмой - Царство Небесное. Четыре первых предмета созерцания - прошедшие и уже бывшие, и четыре последних - будущие и ещё не осуществившиеся. Все они ясно созерцаются и находятся в памяти у приобретших с помощью благодати полное очищение ума. Приступающий же к ним без света благодати пусть знает, что он построит фантастические образы, а не созерцания, обольщая себя и обольщаясь мечтательным духом»⁵⁰.

Прп. Григорий Синаит также отмечал, что очень важен собственный контроль за помыслами, что важно духовное воспитание человека и чистота его души⁵¹. Вера также должна помогать человеку, но и её следовало укреплять и держать в чистоте. Именно из-за страстей была утрачена благодать человека, а полное лишение произошло из-за грехов⁵², поэтому прп. Григорий Синаит настаивал на соблюдении нравственности. По сути, все учение святого отца строится на размышлении противостояния страстям путём собственного душевного совершенствования.

В своём докладе свт. Григорий Палама не так часто обращается к наследию прп. Симеона Нового Богослова, предпочитая цитировать более авторитетные источники. Однако уже было установлено, что значительная часть терминов и сама структура доклада были переняты из наследия прп. Симеона Нового Богослова⁵³. У него также находится вполне целостная концепция духовного совершенства, которая в большей степени перекаливается с духовными наставлениями прп. Симеона Нового Богослова. Вообще стоит отметить, что концепция свт. Григория Паламы в значительной степени направлена на преодоление негативных помыслов, чувств и страстей⁵⁴.

Несколько иное виденье представлено в наследии свт. Григория Паламы в рамках учения о Фаворском свете⁵⁵. Исихазм здесь некая аскетическая практика, направленная на достижение внутренней гармонии и внутреннего безмолвия, что должно привести к свету и богопознанию. В этом отношении учение свт. Григория Паламы в большей степени схоже с учением прп. Симеона Нового

⁵⁰ Григорий Синаит. Творения. - М.: Новоспасский монастырь, 1999. С. 71-72.

⁵¹ Там же. С. 271.

⁵² Там же. С. 101.

⁵³ Георги П. «Жизнь и свет»: влияние прп. Симеона Нового Богослова на учение свт. Григория Паламы // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции. - М.: ОЦАД МП, 2017. С. 363-384.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях божиих / Соч. ректора Киево-Подол. духов.-уезд. уч-ща, магистра игумена Модеста. - Киев : тип. А. Гаммершмида, 1860. С. 66-68.

Богослова. Однако, если прп. Симеон Новый Богослов концентрировался на уме человека, а прп. Григорий Синаит на сердце, в учении свт. Григория Паламы важны два этих центра. Именно ум и сердце должны прийти к внутреннему согласию безмолвия, чтобы сосредоточиться на молитве, чтобы привело к созерцанию Господа⁵⁶. В таком случае умная молитва – это глубинный внутренний духовный процесс, в котором отвергаются все страсти и пороки, и ум направляется к Божественному. Многие также было перенято свт. Григорием Паламой и у прп. Григория Синаита. В частности, это касается контроля помыслов, чему должна способствовать молитва и собственный рассудок, позволяющий контролировать помыслы и страсти⁵⁷.

Мистика в учении свт. Григория Паламы имеет важное значение, так как связана с возможностью пережить некоторый духовный опыт встречи и познания Божественного. Однако, он также как и прп. Симеон Новый Богослов говорит, что Бог так и останется не познаваем. Только причиной в этом учении является то, что не все Божественные энергии доступны для познания человеку⁵⁸. Они также являются связующими нитями между Богом и миром Им сотворённым⁵⁹.

Позднее в рамках богословской полемики XIV века свт. Григорий Палама разработал концептуальную модель различения божественной сущности и энергий, применив её к интерпретации Фаворского света, явленного ученикам Христа в момент Преображения⁶⁰. Согласно паламитскому учению, данный свет квалифицируется как нетварный и божественный, при этом принципиально не отождествляясь с божественной сущностью. Это позволяет разрешить антиномию боговидения: созерцание божественного света обеспечивает подлинное видение Бога, не нарушая трансцендентности Его сущности. Фаворский свет трактуется как благодатное сияние — реальное проявление Бога в мире и онтологическое основание возможности обожения человека⁶¹.

Полемика с Варлаамом Калабрийским (1330–1340-е гг.) была сосредоточена вокруг отрицания последним мистического опыта исихастов и утверждения рационально-философского пути богопознания. В трактате «Триады в защиту священнобезмолвствующих»⁶² свт. Григорий Палама систематизировал учение о нетварных божественных энергиях, обосновав возможность реального приобщения человека к Богу посредством молитвенно-аскетической практики.

На Константинопольском соборе 1341 г. доктрина Варлаама была осуждена, а богословие Паламы получило официальное признание в рамках православного вероучения. Концепция Паламы заложила богословское

⁵⁶ Климков О. С. Исихия и философия в доктрине григория Паламы // Философская мысль. 2017. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihiya-i-filosofiya-v-doktrine-grigoriya-palamy> (дата обращения: 13.04.2026).

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Климков О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции. // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 81. С. 30-40.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Библихина. 2-е изд.: - СПб.: «Наука», 2004. С. 179.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же..

основание для утверждения реальности богообщения и возможности обожения, оказав фундаментальное влияние на последующее развитие православной антропологии, аскетики и мистики.

Заключение. Проведённый анализ позволяет сделать вывод о значительном влиянии богословского наследия прп. Симеона Нового Богослова на последующее развитие мистико-аскетической традиции в православном богословии — в частности, на труды прп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы. Характер усвоения идей прп. Симеона отличался в зависимости от рецептора: Прп. Григорий Синаит заимствовал преимущественно отдельные элементы учения, сосредоточившись на практических аспектах аскезы и методах преодоления страстей. Его подход носил фрагментарный характер, не предполагая глубокой системной переработки концептуального каркаса. Свт. Григорий Палама, напротив, осуществил масштабную интеграцию идей прп. Симеона, сохранив и развив структурную целостность учения. Его труды стали платформой для трансляции ключевых положений учения в систематизированной форме.

Особую ценность представляет вклад святителя Григория Паламы в догматическое и институциональное оформление исихастского учения. Святой отец обеспечил философско-богословское обоснование мистико-аскетического наследия; сформулировал понятийный аппарат, позволивший вписать исихазм в рамки православного вероучения; заложил доктринальные основы, которые позволили исихазму обрести официальный статус в церковной практике.

Таким образом, рецепция учения прп. Симеона Нового Богослова демонстрирует эволюцию исихастской традиции: от частичного заимствования практических методик у прп. Григория Синаита — к комплексной богословской разработке и институционализации, осуществлённой свт. Григорием Паламой. Это подчёркивает важность преемственности идей в формировании ключевых течений православного богословия и свидетельствует о том, что наследие прп. Симеона стало фундаментальным ресурсом для развития мистической аскезы в контексте церковной мысли.

Литература и источники

Источники

1. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: - СПб.: «Наука», 2004. — 384 с.
2. Григорий Синаит. Творения. - М.: Новоспасский монастырь, 1999. - 158 с.
3. Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. - 224 с.
4. Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях божиих / Соч. ректора Киево-Подол. духов.-уезд. уч-ща, магистра игумена Модеста. - Киев : тип. А. Гаммершмида, 1860. — 131 с.
5. Симеон Новый Богослов (св.; 949-1022) Творения [Текст] : [в 3 т.] / преп. Симеон Новый Богослов ; [пер. свт. Феофаном Затворником по новогреческому пер. Дионисия

- Загорейского]. - Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014-. Т. 2: Слова 53-92 ; Т. 2 : Деятельные и богословские главы. - 2014. – 670 с.,
6. Слова преподобного Симеона Нового Богослова / В пер. на рус. яз. с новогреч. еп. Феофана. - Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. – Москва : Типо-лит. И. Ефимова. 1890-. / Вып. 1. – 490 с.; Вып. 2. – 507с.

Литература

1. Алфеев И. Вы – свет мира : Что нужно знать о христианской жизни / Епископ Иларион (Алфеев). – М.: Эксмо, 2009.сайт URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/vy-svet-mira/16 (дата обращения: 17.11.2025)
2. Аникиев П. Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова // Церков. голос. 1915. № 1. С.115-133.
3. Георги П. «Жизнь и свет»: влияние прп. Симеона Нового Богослова на учение свт. Григория Паламы // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции. - М.: ОЦАД МП, 2017. С. 363-384.
4. Игумен Дионисий (Шлёнов) Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/isaak-sirin-i-simeon-novuy-bogoslov-kak-uchiteli-bezmolvija/#source (дата обращения 13. 042026)
5. Клибанов А.И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. Сборник статей. М.: Искусство, 1971. С. 62-102.
6. Климов О. С. Доктрина Григория Синаита и ее влияние на исихастское возрождение XIV В. // Философская мысль. 2018. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/doktrina-grigoriya-sinaita-i-ee-vliyanie-na-isihashtskoe-vozrozhdenie-xiv-v> (дата обращения: 11.04.2026).
7. Климов О. С. Исихия и философия в доктрине григория Паламы // Философская мысль. 2017. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihiya-i-filosofiya-v-doktrine-grigoriya-palamy> (дата обращения: 13.04.2026).
8. Климов О. С Мистическое учение Симеона Нового Богослова и его роль в развитии афоно-византийского исихазма // Философия и культура. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihasma> (дата обращения: 13.04.2026).
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. / В.Н. Лосский ; Пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Рещиковой). - 2-е изд., испр. и перераб. - Сергиев Посад : Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 586 с.
10. Макаров Д.И. Через самоотречение - к озарению Светом Божиим: «Томления Божественных гимнов» св. Симеона Нового Богослова в контексте поздневизантийской исихастской традиции // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции. - М.: ОЦАД МП, 2017. С. 398-415
11. Наумов Д. А. Исихастская мистическая традиция в восточнохристианской богословской мысли // Вестник ЧелГУ. 2004. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihastskaya-misticheskaya-traditsiya-v-vostochnohristianskoy-bogoslovskoy-mysli> (дата обращения: 13.04.2026).
12. Острогорский Г.А. История Византийского государства. - М.: Сибирская Благовонница, 2011. - 895 с.
13. Побирченко Е.. Мистика Симеона Нового Богослова // Вестник Челябинского государственного университета, vol. 10.,2003. - С. 92-103.
14. Позов, А. С. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1: Сын человеческий. Т. 1. - 2008. – 570 с

15. Поликаровский М. Ю. Православная мистика: формирование и развитие мистического богословия // Труды СПДС. 2011. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaya-mistika-formirovanie-i-razvitie-misticheskogo-bogosloviya> (дата обращения: 11.04.2026).
16. Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022) / Архиепископ Василий (Кривошеин). - Н. Новгород : Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. – 443 с.
17. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание / Митрополит Иларион (Алфеев). – 7-е изд. - Москва : Изд. дом «Познание», 2017. – 447 с.
18. Синергия : Пробл. аскетике и мистики православия : Науч. сб. / Лаб. синергийной антропологии Ин-та человека РАН, Центр гуманит. исслед. и программ "Путь"; Под общ. ред. С. С. Хоружего. - Москва : ДИ-ДИК, 1995. - 366 с.
19. Яблокова И. Н. Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. – 508 с.

Christian Mysticism in the Teachings of St. Symeon the New Theologian in the Context of the Views of the Eastern Church Fathers St. Gregory of Sinai and St. Gregory Palamas

Author: Zelenov Alexander Viktorovich, a postgraduate student at the General Church Postgraduate School and Doctoral Program named after the Holy Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius

Abstract: The article is aimed at the study of Christian mysticism in the teachings of St. Symeon the New Theologian, St. Gregory of Sinai and St. Gregory Palamas. The purpose of the study is to establish the degree of influence of St. Peter's legacy. The influence of St. Symeon the New Theologian on religious thinkers of a later period, as well as the establishment of key aspects that were adopted during the heyday of hesychasm. The author points out the independence of all three concepts. However, he also provides evidence confirming the significant conceptual borrowings that can be observed in the works of St. Peter the Great. St. Gregory of Sinai and St. Peter the Great. Gregory Palamas. The author emphasizes that borrowings do not negate the originality of the thinkers: St. Gregory of Sinai and St. Peter the Great. Gregory Palama has creatively reinterpreted the legacy of St. Peter the Great. Simeon, adapting it to the theological demands of his time and the tasks of defending hesychastic practice. In conclusion, it is concluded that the legacy of St. Peter the Great St. Symeon the New Theologian became the intellectual foundation on which the doctrinal basis of hesychasm was formed. The works of Gregory of Sinai provided the applied development of ideas, and the works of Gregory Palamas provided their dogmatic legitimate justification and institutional consolidation in the church tradition. Thus, the study reveals the dynamics of theological dialogue in the Byzantine intellectual environment, demonstrating how Simeon's ideas evolved, taking on a new form in the teachings of his followers.

Keywords: Christian anthropology, Christian mysticism, mystical theology, hesychasm, knowledge of God, Symeon the New Theologian, Eastern patristic theological tradition, hesychasm, mystical experience, hesychia, prayer.

References

- Grigorij Palama. Triady` v zashhitu svyashhenno-bezmolstvuyushhix. / Per., poslesl., prim. V.V. Bibixina. 2-e izd.: - SPb.: «Nauka», 2004. – 384 s.
- Grigorij Sinait. Tvoreniya. - M.: Novospasskij monasty`r`, 1999. - 158 s.
- Prepodobny`j Simeon Novy`j Bogoslov. Prepodobny`j Nikita Stifat. Asketicheskie sochineniya v novy`x perevodax. - SPb.: Izd-vo Olega Aby`shko, 2007. - 224 s.
- Svyaty`j Grigorij Palama, mitropolit Solunskij, pobornik pravoslavnogo ucheniya o favorskom svete i o dejstviyax bozhiix / Soch. rektora Kiev-Podol. duxov.-uezd. uch-shha, magistra igumena Modesta. - Kiev : tip. A. Gammershmida, 1860. – 131 s.
- Simeon Novy`j Bogoslov (sv.; 949-1022) Tvoreniya [Tekst] : [v 3 t.] / prep. Simeon Novy`j Bogoslov ; [per. svt. Feofanom Zatvornikom po novogrecheskomu per. Dionisiya Zagorejskogo]. - Sergiev Posad : Svyato-Troiczskaya Sergieva Lavra, 2014-. T. 2: Slova 53-92 ; T. 2 : Deyatel`ny`e i bogoslovskie glavy`. - 2014. – 670 s.,
- Slova prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova / V per. na rus. yaz. s novogrech. ep. Feofana. - Izd. Afonskogo Russkogo Panteleimonova monasty`rya. – Moskva : Tipo-lit. I. Efimova. 1890-. / Vy`p. 1. – 490 s.; Vy`p. 2. – 507s.
- Alfeev I. Vy` – svet mira : Chto nuzhno znat` o xristianskoj zhizni / Episkop Ilarion (Alfeev). – M.: E`ksmo, 2009.sajt URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/vy-svet-mira/16 (data obrashheniya: 17.11.2025)
- Anikiev P. Apologiya mistiki po tvoreniam prp. Simeona Novogo Bogoslova // Cerkov. golos. 1915. № 1. S.115-133.
- Georgi P. «Zhizn` i svet»: vliyanie prp. Simeona Novogo Bogoslova na uchenie svt. Grigoriya Palamy` // Prepodobny`j Simeon Novy`j Bogoslov i ego duxovnoe nasledie: Materialy` Vtoroj mezhdunarodnoj patristicheskoy konferencii. - M.: OCzAD MP, 2017. S. 363-384.
- Igumen Dionisij (Shlyonov) Isaak Sirin i Simeon Novy`j Bogoslov kak uchiteli bezmolviya // [E`lektronny`j resurs] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/isaak-sirin-i-simeon-novyj-bogoslov-kak-uchiteli-bezmolvija/#source (data obrashheniya 13. 042026)
- Klibanov A.I. K xarakteristike mirovozzreniya Andrey Rubleva // Andrej Rublev i ego e`poxa. Sbornik statej. M.: Iskustvo, 1971. S. 62-102.
- Klimkov O. S. Doktrina Grigoriya Sinaita i ee vliyanie na isixastskoe vozrozhdenie XIV V. // Filosofskaya my`sli`. 2018. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/doktrina-grigoriya-sinaita-i-ee-vliyanie-na-isihastskoe-vozhrozhdenie-xiv-v> (data obrashheniya: 11.04.2026).
- Klimkov O. S. Isixiya i filosofiya v doktrine grigoriya Palamy` // Filosofskaya my`sli`. 2017. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isixiya-i-filosofiya-v-doktrine-grigoriya-palamy> (data obrashheniya: 13.04.2026).
- Klimkov O. S. Misticheskoe uchenie Simeona Novogo Bogoslova i ego rol` v razvitii afono-vizantijskogo isixazma // Filosofiya i kul`tura. 2018. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/misticheskoe-uchenie-simeona-novogo-bogoslova-i-ego-rol-v-razvitii-afono-vizantiyskogo-isihazma> (data obrashheniya: 13.04.2026).
- Losskij V. N. Oчерк misticheskogo bogosloviya Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie. / V.N. Losskij ; Per. s fr. mon. Magdaliny` (V.A. Reshnikovoj). - 2-e izd., ispr. i pererab. - Sergiev Posad : Izd. Svyato-Troiczkoj Sergievoj Lavry`, 2012. – 586 s.
- Makarov D.I. Cherez samootrechenie - k ozareniju Svetom Bozhiim: «Tomleniya Bozhestvenny`x gimnov» sv. Simeona Novogo Bogoslova v kontekste pozdnevizantijskoj isixastskoj tradicii // Prepodobny`j Simeon Novy`j Bogoslov i ego duxovnoe nasledie: Materialy` Vtoroj mezhdunarodnoj patristicheskoy konferencii. - M.: OCzAD MP, 2017. S. 398-415
- Naumov D. A. Isixastskaya misticheskaya tradiciya v vostochnoxristianskoj bogoslovskoj my`sli // Vestnik ChelGU. 2004. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihastskaya-misticheskaya-traditsiya-v-vostochnohristianskoy-bogoslovskoy-mysli> (data obrashheniya: 13.04.2026).

- Ostrogorskij G.A. Istorija Vizantijskogo gosudarstva. - M.: Sibirskaya Blagozvonnicza, 2011. - 895 s.
- Pobirchenko E.. Mistika Simeona Novogo Bogoslova // Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta, vol. 10, 2003. - S. 92-103.
- Pozov, A. S. Osnovy` drevnecerkovnoj antropologii. T. 1: Sy`n chelovecheskij. T. 1. - 2008. – 570 s
- Polikarovskij M. Yu. Pravoslavnaya mistika: formirovanie i razvitie misticheskogo bogosloviya // Trudy` SPDS. 2011. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravoslavnaya-mistika-formirovanie-i-razvitie-misticheskogo-bogosloviya> (data obrashheniya: 11.04.2026).
- Prepodobny`j Simeon Novy`j Bogoslov (949-1022) / Arxiepiskop Vasilij (Krivoshein). - N. Novgorod : Izd-vo Bratstva vo imya svyatogo knyazya Aleksandra Nevskogo, 1996. – 443 s.
- Prepodobny`j Simeon Novy`j Bogoslov i pravoslavnoe predanie / Mitropolit Ilarion (Alfeev). – 7-e izd. - Moskva : Izd. dom «Poznanie», 2017. – 447 s.
- Sinergiya : Probl. asketiki i mistiki pravoslaviya : Nauch. sb. / Lab. sinergijnoj antropologii In-ta cheloveka RAN, Centr gumanit. issled. i programm Put`; Pod obshh. red. S. S. Xoruzhego. - Moskva : DI-DIK, 1995. - 366 s.

Библейские источники богословского персонализма архимандрита Софрония (Сахарова)

Автор: Буянов Александр Юрьевич, магистр теологии, аспирант кафедры Богословия Московской Духовной академии

Аннотация: Актуальность данной статьи обусловлена необходимостью исследования богословского персонализма и его оснований в Священном Писании одного из представителей данного направления XX века архимандрита Софрония (Сахарова), причисленного к лику святых Константинопольским патриархатом. Целью работы является выявление и анализ библейских источников, на которые ссылался архимандрит Софроний при формировании своего учения о личности. В данной статье рассматриваются два ключевых библейских текста, лежащих в основе учения о личности старца: Синайское откровение Господа Моисею «Аз есмь Сущий» (Исх. 3:14); Слова из первосвященнической молитвы Христа: «да будут все едино» (Ин. 17:21). Синайское откровение раскрывает личностную природу Бога и человека как Его образа. Новозаветный текст указывает путь к достижению единства человеческих личностей, к которому призваны все люди, по Образу Святой Троицы. И это единство достигается в Церкви, главным образом, через участие в Евхаристии и через любовь к ближним. Анализ богословских трудов отца Софрония с экзегетической интерпретацией указанных цитат из Библии является методологией данного исследования.

Ключевые слова: Персонализм, библейские источники, учение о личности, персоне, ипостась, образ Божий, лицо, личность.

Введение

Любая богословская мысль, возникающая в Церкви, требует подтверждения своей состоятельности в Священном Писании. Богословский персонализм не является исключением. Одним из ярких представителей данного направления является архимандрит Софроний (Сахаров). Особенность старца Софрония заключается в том, что он являлся опытным богословом, все сказанное было для него не теорией, но практикой. Своё учение о личности архимандрит старался реализовать на практике в монастыре св. Иоанна Предтечи в Эссексе (Англия). Слова Евангелия от Иоанна Богослова, 17 глава, 21 стих : «Да буду все едино, как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» для архимандрита являлись уставом и указанием пути как реализовывать жизнь в монастыре. Сам архимандрит был причислен к лику святых Константинопольским патриархатом. Труды данного богослова вызывают неподдельный интерес исследователей богословского персонализма. Требуется осмысленный и трезвый анализ для современного читателя, чтобы правильно понять суть учения архимандрита. На данный момент есть работы–

исследования персонализма отца Софрония Сахарова и других персоналистов¹. Понятно, что персонализм архимандрита не являлся самостоятельным, а зависел от персоналистов–современников. Но, тем не менее, было бы интересно исследовать вопрос, а на какие цитаты Священного Писания ссылался сам архимандрит?! Где именно в Слове Божиим отец Софроний черпал вдохновение и основание для своего учения о личности?! Такого исследования по трудам богослова архим. Софрония ещё не было, и интерес к прояснению данного вопроса существует. Поэтому цель данной статьи – выяснить на какие слова Священного Писания в своих трудах ссылается архимандрит Софроний Сахаров, и как он обосновывает своё учение о личности на основании этих слов.

Исходя из вышеизложенной цели выявляются задачи данного исследования:

-Что такое персонализм?;

-На какие места Священного Писания опирается персонализм архимандрита Софрония Сахарова?.

Понятие персонализм

Так как область данного исследования ограничивается поиском библейских источников персонализма архимандрита Софрония Сахарова и его интерпретации, то в данном параграфе приведём общее определение и понимание такого обширного понятия как персонализм. Также приведём определение термина «личность» некоторых представителей и исследователей данного течения.

По мысли священника Олега Вышинского Богословский персонализм представляет из себя направление в православном богословии, стремящееся изложить богооткровенные истины на современном языке. Используя понятия из гуманитарных наук Нового времени, это течение не принимает их смыслового значения. Главный тезис богословского персонализма заключается в признании абсолютной суверенности личности — её онтологической несводимости (независимости) от природы. Эта несводимость рассматривается как важнейшая черта образа Божия в человеке, поскольку именно она позволяет ему быть полноценным соратником и собеседником Бога².

По определению Чурсанова на православной энциклопедии, персонализм – «[От лат. *persona* - лицо, личность], обобщенное наименование мировоззренческих представлений и философских учений, утверждающих высший онтологический и ценностный статус личности»³.

По мысли епископа Мефодия Зинковского можем сказать, что в богословской антропологии личность человека рассматривается, совместно с

¹ Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX-XX вв. Том 1. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. Москва – Санкт-Петербург. 2014.

² Олег Вышинский, иерей. О действительных и мнимых проблемах рецепции богословского персонализма// Христианское чтение № 2, СПб. 2019. С.131-151

³ Чурсанов С.А. <https://www.pravenc.ru/text/2580052.html?ysclid=mpmk9s8och936086825>

сознанием и самосознанием как ее свойствами, как основная черта сообразности человека Богу⁴.

Улитчев в своей монографии исследует основные этапы формирования понятия «личность» в русском богословии XIX — начала XX вв. Приходит к выводу, что к середине XIX в. в русском языке термин личность, использовавшийся до этого «в качестве аналога французского *personnalité* (англ. *personality*, нем. *Personlichkeit*)» воспринял в себя смысловую нагрузку, принадлежащую терминам «лицо» и «персона», и стал означать как особенность и самостоятельность, совокупность индивидуальных черт человека (персональность), так и самого субъекта этой персональности⁵.

Значение термина личность в толковании некоторых богословов носило отрицательный характер. Личность это индивидуальность с другим знаком, что-то обособленное, исключительное и «замкнутое в себе», христианство со временем внесло в историю идею о бесконечном, безусловном достоинстве человека, который отрекается от своей личности и подчиняется абсолютному целому⁶. В похожем ключе говорил и архимандрит Феофан (Авсенов), а именно о том что на западе преобладает начало личности или индивидуальности, русский же характер — характер особенный, универсальный⁷. Но к концу XIX — началу XX в. в русском богословии термин «личность» несёт положительное определение, в котором он противопоставляется «индивидуальности» («индивиду»), и значение «замкнутости» или «обособленности» соотносится именно с последним. Такая антитеза встречается в трудах свящ. Павла Флоренского, Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, прот. Сергия Булгакова⁸.

Начиная с середины XIX столетия, в рамках богословской мысли, преимущественно в Православии, происходит становление концепции "соборного" идеала человеческого существования. Данный идеал позиционируется как антитеза индивидуализму и разобщенности, ассоциируемым с протестантизмом и, в более широком контексте, с современным западным миром. В рамках этой парадигмы, нравственный эталон разумного существа определяется через Ипостаси Святой Троицы, которые демонстрируют не только формальное единство сущности, но и совершенное единство бытия, выраженное в любви. Именно в данной традиции были преимущественно разработаны методологические основания для терминологического разграничения понятий "индивид" и "личность"⁹.

⁴ Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX-XX вв. Том 1. С.39. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. Москва – Санкт-Петербург. 2014.

⁵ Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Москва 2021. С. 18

⁶ Самарин, Юрий Федорович. Избранные произведения. Москва : Московский философский фонд : Росспэн, 1996. С. 417

⁷ Феофан (Авсенов), архим. Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова. Киев, 1868. С. 138

⁸ Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет Москва 2021. С. 20

⁹ Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет Москва 2021. С. 31

Так, в русском богословии в XIX - XX вв. важным было определить соотношение между собой понятий личность, ипостась, лицо, персона. Личность и ипостась в русском академическом богословии этого времени не всегда отождествлялись, но уже многие богословы постепенно начинали взаимозаменять эти два понятия. Среди них архиеп. Антоний (Амфитеатров), Архиеп. Филарет (Гумилевский), Свт. Филарет (Дроздов), митр. Макарий (Булгаков), свт. Феофан (Говоров), еп. Михаил (Грибановский)¹⁰.

Своё особое понимание личности имел Орлов И. А.: «К понятию лица как носителя духовной природы мы всегда примышляем нечто такое, что собственно и отличает ὑπόστασις от φύσις и делает интеллектуальную природу личной; это — понятие личности. Личность есть не что иное, как определенный образ существования интеллектуальной природы в лице (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), определенный образ жизни (τρόπος τῆς ζωῆς), ставящий природу в известное указанное отношение к лицу»¹¹.

Улитчев исследовав терминологическое соотношение понятий персонализма, заключает, что различение понятий лица/ипостаси и личности в русской светской и богословской мысли XIX в., не получило дальнейшего развития: основным стал подход, в котором «понятие «личность» включило в себя, помимо «собственного» первоначального значения «персональности» или «персональной идентичности», весь спектр значений, принадлежавший лицу/ипостаси, и дополнительно к этому приобрело «аксиологическую» (или экзистенциальную) трактовку, выступив в качестве фиксации некоего «эталонного» состояния человека»¹².

В богословии одного из представителей персонализма В. Н. Лосского характерным является сближение понятия «личность» с концептом образа Божия в человеке, что тесно связано с «проекцией» принципов троичного бытия на человеческие ипостаси¹³. Также понятие «личность» богослова рассматривается в соотношении её с «природой» – «Как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным, он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»¹⁴. Исследователь трудов Лосского Улитчев замечает, что в учении В. Н. Лосского бытие личности «опознается» не через какие-либо природные признаки, но сопоставляется исключительно с некоей «несводимостью» к природе, и в этом же видится основа ее богообразности¹⁵.

¹⁰ Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет Москва 2021. С. 25

¹¹ Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар, 2010. С. 94

¹² Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет Москва 2021. С. 30

¹³ Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет Москва 2021. С. 87

¹⁴ Лосский, В. Н. Боговидение / Владимир Лосский; [Пер. с фр. В.А. Решиковой; Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко]. - Москва : АСТ, 2003. С. 202.

¹⁵ Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет Москва 2021. С. 92-93

Таким образом на основании вышесказанного можем обобщить и дать определение понятия. Богословский персонализм – подход в Богословии, для которого важна личность, её онтологическая и ценностная составляющая, а также её соотношение с Богом. Данное направление стремится выразить вероучение через термины персона, личность, ипостась, и для него важна идея суверенитета личности по отношению к её природе. Основные аспекты на которых акцентируют внимание персоналисты: несводимость личности к природе¹⁶, сближение понятий «личность» и «образ Божий в человеке»¹⁷, противопоставление понятий «индивид» и «личность»¹⁸, диалогический аспект¹⁹.

Касаемо непосредственно вопроса данного исследования стоит сказать, что архимандрит Софроний, живший в XX веке, конечно же много мог позаимствовать у своих предшественников и современников персоналистов. Влияние идей других богословов на архимандрита Софрония требует отдельного исследования. В данной статье исследуется вопрос влияния Священного Писания на учение о личности архимандрита. Важно установить какие места Священного Писания для старца были наиболее значимыми и как сам он их трактовал при построении своей богословской концепции учения о личности.

Библейские источники персонализма архимандрита Софрония Сахарова

Проведя анализ трудов архимандрита Софрония можно с точность выделить две цитаты Священного Писания, на которые он опирается в своём учении о личности. Одна цитата из Ветхого Завета, содержащаяся в книге Исход, 3 глава, 14 стих: «*И рече Бог к Моисею, глаголя: Аз есмь Сый...*». Отец Софроний так толкует этот стих Священного Писания: «Имя Бога — АЗ ЕСМЬ СЫЙ. Для человека, образа Всевышнего, сие слово АЗ — одно из самых драгоценных, потому что выявляет принцип Персоны в нас. Вне сего начала — все становится бессмысленным, не-сущим, ибо Сущий непременно АЗ. Каждый из нас да хранит свое персональное достоинство: в нем и только в нем богатство и красота нашего бытия»²⁰. В другом своём труде старец пишет: «Как действие, от Бога исходящее, Имя сие заключает в себе нетварную энергию Вседержителя, « а з е с м ь с ы й » : «Я — персональный Асолют и Перво-Бытие, бездна щедрот, человеколюбивый Владыка, Царь царствующих»»²¹. И далее: «Синайское Откровение: «АЗ ЕСМЬ СУЩИЙ» (Исх. 3:14). БЫТИЕ это Я, Бог, Абсолютный Владыка всех звездных миров — ПЕРСОНАЛЬНЫЙ — АЗ

¹⁶ Лосский В. Н. По образу и подобию. Москва: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. 196 с.

¹⁷ Николай (Сахаров), иерод. Понятие образа и подобия у архимандрита Софрония. Богословие, философия, культурология. Вып.4. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. С.101-117

¹⁸ Буянов А. Ю., Пономарёв А. Д. Индивид vs личность в богословии митрополита Антония Сурожского и архимандрита Софрония (Сахарова): сравнительный анализ // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 148–168.

¹⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

²⁰ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 240

²¹ Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 201. С. 22-23

ЕСМЬ»²². Центральная мысль данных высказываний архимандрита заключается в том, что Бог не безличный или абстрактный Абсолют, а Личность (*Персона*). Так как человек сотворён по образу и подобию Божию (Быт. 1:27), то личностное начало в нём является фундаментальным. Откровение «Аз» в данном смысле означает уникальный принцип личности («я»), который отличает каждого человека. Потеря этого личностного достоинства и жизнь по индивидуальности²³, отказ от личного «аз есмь» приводит человека к обезличиванию и утрате смысла существования, делая бытие «бессмысленным, не-сущим». На этой же цитате Слова Божьего старец основывает своё учение об образе Божию в человеке, но образ этот «в личном, персональном принципе человека»²⁴ ещё предстоит раскрыть или актуализировать, путём жизни по заповедям, и главное, путём вбирания в себя, в своё сердце «всего Адама»²⁵. Этот критерий в духовной жизни, когда мы можем проанализировать своё духовное состояние, исходя из нашего отношения к ближним, архимандрит усвоил от святого Силуана Афонского. В сердце старца Силуана было только одно: «А я хотел бы только смирения Христова и молиться за всего Адама, как за самого себя»²⁶. Именно в этой всеохватывающей молитве за людей заключается глубочайшее стремление к тому единству, о котором молился Сам Христос в первосвященнической молитве. Архимандрит, вторя этому смыслу старца Силуана, ссылается на данную цитату Священного Писания, содержащуюся в Евангелии от Иоанна, а именно в первосвященнической молитве Иисуса Христа.

«Да вси едино суть, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут...» (Ин 17:21). **«Да будут все едино»** - те слова, на которых персонализм архимандрита имеет своё основание²⁷. Старец Софроний хочет сказать, что человек находит подлинную идентичность («Аз») не изолируясь от людей, а служа людям, проявляя дела любви к ним. Молитва за всех людей – то, что учит человека этому единству и этой любви. Тем самым в подвигах любви и самоотверженности христианин достигает такого единства с ближними во Христе, которое подобно единству Лиц Святой Троицы. Учение о личности отца Софрония — это учение о том, что персона (личность) достигает своей полноты только через самоотверженную (кенотическую) любовь в единстве со всем человечеством и с Богом. Если слово «Аз есмь Сый» из книги Исход явилось откровением для всего человечества, откровением о Боге–Личности, и о человеке как образе и подобии Бога, то слова новозаветные «да будут все едины» по мысли архимандрита являют собой указание пути как достичь обожения, персональности, и открыть в себе образ и подобие Божии.

²² Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 30-31

²³ Буянов А. Ю., Пономарёв А. Д. Индивид vs личность в богословии митрополита Антония Сурожского и архимандрита Софрония (Сахарова): сравнительный анализ // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 148–168

²⁴ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 227

²⁵ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Том 1-й. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломникъ, 2003. С. 89-90

²⁶ Софроний (Сахаров), архим. Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. С. 111

²⁷ Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017. С. 37-38

«Брат наш есть наша жизнь»²⁸ - говорит старец Силуан, учитель преподобного Софрония. Эти слова святого Силуана несут в себе тот же смысл, о котором говорил Спаситель в первосвященнической молитве: «Да будут все едино» (Ин 17:21). По Образу Святой Троицы человечество также призвано стать единым²⁹, «Един есть Бог, но единый в трех Ипостасях–Лицах; и по словам откровения из Св. Библии: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию нужно увидеть, что в безначальном уме Творца нашего человек задуман как один, единый, но в большом числе ипостасей. В этом чудном единстве каждый, в каком-то смысле, внутри своей ипостаси является центром всего: все и всё — для него. Он же все свое и всего себя отдает для всех и каждого»³⁰. И это единство людей достигается по мысли архимандрита только в Церкви, путём участия в Таинстве Евхаристии: «Чрез святое причастие Христос собирает преданных Ему в то единство, которое задано нам Творцом нашим: созданный «по образу и по подобию» — призван к единству по образу Святой Троицы»³¹. В подобном ключе говорит другой представитель персонализма митрополит греческой церкви Иоанн Зизиулас. По его мысли также христиане становятся Едини через Евхаристию, через вкушение плоти Сына Человеческого³². Подобно и отцу Софронию и митрополиту Иоанну о единении с Богом человеческой личности говорил другой богослов начала XX в. священномученик Иларион (Троицкий): «По новозаветному учению, совершенствование человеческой личности обуславливается ее принадлежностью к Церкви как живому, возрастающему при благодатном воздействии Св. Духа организму. Если будет порвана связь с телом Церкви, то отдельная личность, обособившись и замкнувшись в своем себялюбии, лишена будет благодатного воздействия Святого Духа, живущего в Церкви. Люди, вступившие в Церковь и возлюбившие друг друга, подобны трем Лицам Пресвятой Троицы, любовь которых соединяет Их во единое Существо. Церковь есть как бы единосущие всех лиц, создаваемое их общей любовью друг к другу»³³.

Таким образом, делая вывод, можно сказать, что учение о личности (персонализме) отца Софрония основывается на двух основополагающих цитатах Библии, раскрывающих личностное начало и всеобъемлющее единство.

1. *Бог как Личность («Аз есмь Сый»)*. В ветхозаветном откровении книги Исход 3:14 Бог открывает Себя не безличным, а как личность — «Я Есмь». Отец Софроний усматривает тот же принцип и в человеке. По его мнению, в личном начале («аз») каждого человека заключается смысл его

²⁸ Софроний (Сахаров), архим. Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. С. 394

²⁹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. С. 308

³⁰ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Том 2-й. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. С. 326-328

³¹ Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017. С. 117

³² Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 146

³³ Иларион (Троицкий), сщмч. Христианства нет без Церкви. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/244> (дата обращения: 02.06.2026)

существования и основа бытия. Потеря персональности человека ведёт к его обезличиванию и утрате смысла подлинной богоугодной жизни. Образ Божий в человеке реализуется именно через раскрытие его уникальной личности.

2. *Единство во Христе («Да будут все едино»)*. В новозаветной первосвященнической молитве Иисуса Христа (Ин. 17:21), которую отец Софроний ставит в центр своего учения, указывается путь реализации этой личности. Подлинная идентичность человека обретается не в изоляции, а исключительно через самоотверженную любовь и служение ближним, стремясь к единству со всем человечеством по образу Святой Троицы, главным образом участием в церковных Таинствах, преимущественно в Евхаристии.

Богословский персонализм архимандрита Софрония выводит взаимосвязь между личным достоинством и соборностью (общиной). Полнота актуализации человеческой персоны раскрывается только в кенотической любви, преодолевающей индивидуализм и соединяющей людей в богоподобное единство. Данное единство достигается в Церкви, главным образом через участие в Таинстве Причащения Тела и Крови Христовых. Через это Таинство верные становятся единым Телом. Богословие старца Софрония представляет собой богословие личности, в котором гармонично сочетается ценность уникального «я» с абсолютной необходимостью жертвенной любви для достижения богоподобия.

Библиографический список

Источники

1. Софроний (Сахаров), архим. *Аз есмь*. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017. 168 с.
2. Софроний (Сахаров), архим. *Видеть Бога как Он есть*. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. 400 с.
3. Софроний (Сахаров), архим. *Главы о духовной жизни*. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018. 208 с.
4. Софроний (Сахаров), архим. *Духовные беседы*. Том 1-й. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломникъ, 2003. 384 с.
5. Софроний (Сахаров), архим. *Духовные беседы*. Том 2-й. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. 335 с.
6. Софроний (Сахаров), архим. *О молитве*. 2-е изд. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. 225 с.
7. Софроний (Сахаров), архим. *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. 176 с.
8. Софроний (Сахаров), архим. *Подвиг богопознания. Письма с Афона* (к Д. Бальфуру). Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, изд-во «Паломник», 2003. 368 с.
9. Софроний (Сахаров), архим. *Преподобный Силуан Афонский*. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. 535 с.
10. Софроний (Сахаров), архим. *Рождение в Царство Непокоебимое*. Патриарший Ставропигиальный Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь, Издательство «Паломник», 1999. 224 с.

11. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. 272 с.

Литература

12. Буянов А. Ю., Пономарёв А. Д. Индивид vs личность в богословии митрополита Антония Сурожского и архимандрита Софрония (Сахарова): сравнительный анализ // Богословский вестник. 2025. № 3 (58). С. 148–168
13. Иларион (Троицкий), сщмч. Христианства нет без Церкви. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/244> (дата обращения: 02.06.2026)
14. Иоанн (Зизиулас; митр. Пергамский; 1931-). Бытие как общение : очерки о личности и Церкви / Митр. Иоанн (Зизиулас) ; предисл. прот. Иоанна Мейендорфа ; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. - Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. 275 с.
15. Лосский, В. Н. Боговидение / Владимир Лосский; [Пер. с фр. В.А. Решиковой; Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко]. – Москва: АСТ, 2003. 759 с.
16. Лосский В. Н. По образу и подобию. Москва: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. 196 с.
17. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX-XX вв. Том 1. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. Москва – Санкт-Петербург. 2014. 317 с.
18. Николай (Сахаров), иерод. Понятие образа и подобия у архимандрита Софрония. Богословие, философия, культурология.-Вып.4. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. 101-117 с.
19. Олег Вышинский, иерей. О действительных и мнимых проблемах рецепции богословского персонализма // Христианское чтение № 2, СПб. 2019. 131-151 с.
20. Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар, 2010. 208 с.
21. Самарин, Юрий Федорович. Избранные произведения. Москва : Московский философский фонд : Росспэн, 1996. 605 с.
22. Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет Москва 2021. 128 с.
23. Феофан (Авсенеv), архим. Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова. Киев, 1868. 334 с.
24. Чурсанов С.А. <https://www.pravenc.ru/text/2580052.html?ysclid=mpmk9s8och936086825>

Biblical Sources of the Theological Personalism of Archimandrite Sophrony (Sakharov)

Author: Alexander Y. Buyanov, MA in Theology, PhD student of the Moscow Theological Academy

Abstract: The relevance of this article is conditioned by the need to study theological personalism and its foundations in the Holy Scriptures of one of the representatives of this trend of the 20th century, Archimandrite Sophrony (Sakharov), canonized by the Patriarchate of Constantinople. The purpose of the work is to identify and analyze the biblical sources that Archimandrite Sophronius referred to when forming his doctrine of personality. This article examines two key biblical texts underlying the doctrine of the elder's personality.: The Sinai revelation of the Lord to Moses, "I am who I Am" (Exodus 3:14); The words from the high priestly prayer of Christ: "That they all may be one" (Jn 17:21). The Sinai Revelation reveals the personal nature of God and man as His image. The New Testament text shows the way to achieve the unity of human personalities, to which all people are called, in the Image of the Holy Trinity. And this unity is achieved in the Church mainly through participation in the Eucharist and through love for one's neighbors. The analysis of the theological works of Father Sophronius with an exegetical interpretation of these quotations from the Bible is the methodology of this research.

Keywords: Personalism, biblical sources, the doctrine of personality, persona, hypostasis, image of God, face, personality.

References

- Sophrony (Sakharov), Archim. I am. Moscow: Holy Trinity Sergius Lavra, 2017. 168 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. To see God as He is. Moscow: Holy Trinity Sergius Lavra, 2011. 400 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. Chapters on spiritual life. Moscow: Holy Trinity Sergius Lavra, 2018. 208 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. Spiritual conversations. Volume 1. Essex: St. John the Baptist Monastery, Moscow: Pilgrim, 2003. 384 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. Spiritual conversations. Volume 2. 1st Ed. St. John the Baptist Monastery, Moscow: Pilgrim, 2007. 335 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. About prayer. 2nd ed. Moscow: Holy Trinity Sergius Lavra, 2010. 225 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. Correspondence with Archpriest George Florovsky. Ed. 1. St. John the Baptist Monastery, 2008. 176 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. A feat of knowledge of God. Letters from Mount Athos (to D. Balfour). 1st ed. St. John the Baptist Monastery, publishing house "Pilgrim", 2003. 368 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. St. Silouan of Athos. Moscow: Holy Trinity Sergius Lavra, 2012. 535 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. Birth into an Unshakable Kingdom. Patriarchal Stavropol Monastery of St. John the Baptist, Palomnik Publishing House, 1999. 224 p.
- Sophrony (Sakharov), Archim. The Sacrament of Christian life. Moscow: Holy Trinity Sergius Lavra, 2009. 272 p.

- Buyanov A. Yu., Ponomarev A.D. Individual vs personality in the theology of Metropolitan Anthony of Sourozh and Archimandrite Sophrony (Sakharov): comparative analysis // Theological Bulletin. 2025. No. 3 (58). pp. 148-168
- Hilarion (Troitsky), ssmch. There is no Christianity without the Church. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/244> (date of address: 06/02/2026)
- John (Zizioulas; mitr. Pergamonsky; 1931-). Being as Communication : Essays on Personality and the Church / Mitr. John (Zizioulas); preface. prot. John Meyendorff ; translated from English by D. M. Gzgzyn. Moscow : St. Filaret Orthodox Christian Institute, 2006. 275 p.
- Lossky, V. N. Bogovision / Vladimir Lossky; [Translated from French by V.A. Reschikova; Comp. and introductory article by A.S. Filonenko]. – Moscow: AST, 2003. 759 p.
- Lossky V. N. In the image and likeness. Moscow: Publishing House of the St. Vladimir Brotherhood, 1995. 196 p.
- Methodius (Zinkovsky), Jerome. The theology of personality in the 19th-20th centuries. Volume 1. Dissertation for the degree of Doctor of Theology. Moscow – Saint Petersburg. 2014. 317 p.
- Nikolay (Sakharov), hierod. Archimandrite Sophrony's concept of image and likeness. Theology, philosophy, cultural studies.-Vol.4. St. Petersburg: Higher Religious and Philosophical School, 1997. 101-117 p.
- Oleg Vyshinsky, priest. On the real and imaginary problems of the reception of theological personalism // Christian Reading No. 2, St. Petersburg, 2019. 131-151 p.
- Orlov I. The works of St. Maximus the Confessor on the disclosure of the dogmatic doctrine of the two wills in Christ. Historical and dogmatic research. Krasnodar, 2010. 208 p.
- Samarin, Yuri Fedorovich. Selected works. Moscow : Moscow Philosophical Foundation : Rosspen, 1996. 605 p.
- Ulitchev I. I. The doctrine of personality in V. N. Lossky's theological personalism: origins and specifics Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities Moscow 2021. 128 p.
- Feofan (Avsenev), Archimandrite. From notes on psychology // Collection of lectures by former professors of the Kiev Theological Academy Archimandrite Innokenty, Archpriest I. M. Skvortsov, P. S. Avsenev (Archimandrite Feofan) and Ya. K. Amfiteatrov. Kiev, 1868. 334 p.
- Chursanov S.A. <https://www.pravenc.ru/text/2580052.html?ysclid=mpmk9s8och936086825>

Концепция *rex iustus* в политической теологии святителя Исидора Севильского и её институциональное воплощение в соборном законодательстве вестготского королевства VII века

Автор: *Шиндорилов Кирилл Валерьевич, магистр теологии, Сретенская духовная академия – аспирант*

Аннотация: Статья посвящена анализу концепции *rex iustus* («праведного царя») в политической теологии святителя Исидора Севильского (ок. 560–636) и её институциональному воплощению в соборном законодательстве Вестготского королевства VII века. На основе критического анализа первичных источников – «Сентенций» (*Sententiarum libri tres*, кн. III), «Этимологий» (*Etymologiae*, кн. IX) и канонов IV Толедского собора (633) – устанавливается, что учение свт. Исидора о праведном царе представляет собой теологически обоснованную модель симбиоза церковной и королевской власти, принципиально отличную как от цезарепапистских тенденций Восточной Церкви, так и от позднейшей папозезаристской идеологии Запада. Доказывается, что 75-й канон IV Толедского собора, подготовленный при непосредственном участии Исидора, является нормативным воплощением этой концепции: впервые в западной традиции он закрепляет принцип подотчётности монарха Богу и Церкви. Тем самым свт. Исидор закладывает богословскую основу для специфически испанской «вестготской симфонии» – оригинальной модели церковно-государственных отношений, определявшей политическую жизнь Пиренейского полуострова вплоть до арабского завоевания 711 года.

Ключевые слова: Исидор Севильский; *rex iustus*; *tyrannus*; политическая теология; Вестготское королевство; IV Толедский собор; Церковь и государство; каноническое право; «Сентенции»; «Этимологии».

Введение.

Проблема взаимоотношений церковной и государственной власти занимает одно из центральных мест в истории христианской политической мысли. В западноевропейской традиции эта проблема, как правило, рассматривается сквозь призму магистральной линии, ведущей от святителя Амвросия Медиоланского и блаженного Августина к григорианской реформе XI века. При таком подходе из поля зрения нередко выпадает оригинальный испанский феномен VII столетия – уникальная модель церковно-государственного симбиоза, сложившаяся в Вестготском королевстве и получившая теоретическое обоснование прежде всего в трудах святителя Исидора Севильского.

Актуальность обращения к данной теме определяется несколькими обстоятельствами. В современной экклезиологии всё активнее ведётся

дискуссия о возможных моделях отношений между Церковью и государством, при этом зачастую в качестве единственно релевантного прецедента рассматривается либо константинопольская симфоническая модель, либо западная папистская традиция. Исидоров вариант – синодально-соборная «вестготская симфония» – остаётся незаслуженно малоизученным именно в богословском отношении. Не менее актуален и вопрос о богословских основаниях справедливой власти и пределах её легитимности.

В отечественной историографии изучение наследия Исидора Севильского имеет сравнительно непродолжительную, но весомую традицию.

Основополагающий вклад принадлежит В.И. Уколовой, опубликовавшей работы о культурном измерении деятельности севильского епископа¹. Правовые аспекты его наследия детально исследованы в монографии Е.С. Марей «Исидор Севильский и его представления о праве и правосудии» (2014), в которой показано, как правовые понятия в трудах Исидора приобретают богословскую окраску².

Особое место занимают работы М.Ю. Биркина – монография «Епископ в Вестготской Испании» (СПб., 2020) и серия статей о взаимодействии *episcopatus* и *regnum*³. Совместная статья М.Ю. Биркина и Г.Е. Захарова «Theologia (et) politica в Королевстве вестготов», опубликованная в «Вестнике ПСТГУ» (2013), концентрируется на богословских основаниях политической идеологии Толедского королевства⁴.

В зарубежной науке исследование личности свт. Исидора насчитывает значительно более богатую историографию. Среди фундаментальных трудов – «A Companion to Isidore of Seville» (Brill, 2020), изданный под редакцией Э. Фира и Дж. Вуда, включающий специальную главу А. Фира о взглядах Исидора на закон и королевскую власть⁵.

Политическую идентичность Вестготского королевства сквозь призму исторических сочинений Исидора исследует Дж. Вуд в монографии «The Politics of Identity in Visigothic Spain» (Brill, 2012)⁶. Классические труды Ж.Фонтена по-прежнему составляют основу всех современных работ об Исидоре⁷.

Вместе с тем в историографии сохраняется принципиальная лакуна: концепция *rex iustus* не получила целостного рассмотрения в богословском ключе с одновременным анализом её теоретического обоснования в «Сентенциях» и «Этимологиях» и нормативного воплощения в канонах IV Толедского собора. Именно этот аспект является предметом настоящей статьи.

¹ Уколова В.И. Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья // Проблемы испанской истории. М., 1984; Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 196–277

² Марей Е.С. Исидор Севильский и его представления о праве и правосудии. М., 2014.

³ Биркин М.Ю. Епископ в Вестготской Испании. СПб., 2020;

⁴ Биркин М.Ю., Захаров Г.Е. Theologia (et) politica в Королевстве вестготов // Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2013. Вып. 1 (50). С. 171–174.

⁵ A Companion to Isidore of Seville / Ed. A.Fear, J.Wood. Leiden; Boston, 2020.

⁶ Wood J. The Politics of Identity in Visigothic Spain. Leiden; Boston, 2012.

⁷ Fontaine J. Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. T. 1–3. Paris, 1983.

Методологически исследование строится на сочетании текстологического анализа латинских оригиналов с историко-богословским методом.

Истоки концепции *rex iustus*: от Августина к Исидору

Ключевой вопрос, занимавший политических богословов поздней Античности, состоял в следующем: в чём состоит отличие законного правителя от тирана и каков критерий легитимности королевской власти? Из доконстантиновских богословов наиболее влиятельным для Исидора оказался блаженный Августин (354–430). В трактате «О граде Божием» он приходит к выводу о том, что государство – необходимое следствие грехопадения; власть принуждения восходит к Промыслу Божию, однако и справедливый правитель, и несправедливый несут ответственность за свои действия перед Богом (*De Civ. Dei*, V, 19–21)⁸.

Другим важным источником Исидора является свт. Григорий Великий (540–604), разрабатывавший понятие власти как служения в «Пастырском правиле» (*Regula Pastoralis*) и «Моралиях на Иова» (*Moralia in Iob*): ни светский правитель, ни епископ не является господином своей паствы, но пастырем, несущим ответственность за её спасение⁹.

Принципиально важен и политический контекст самого Вестготского королевства. Принятие Реккаредом I никейского исповедания на III Толедском соборе (589) знаменовало политическую трансформацию: отныне церковная иерархия становилась полноправным партнёром королевской власти.

Концепция *rex iustus* в «Сентенциях» и «Этимологиях»

Центральным текстом для понимания исидоровой политической теологии являются главы 47–51 третьей книги «Сентенций» (*Sententiarum libri tres*, III). Как отметил С.А. Воронцов, в «Сентенциях» рассматриваются «догматические, аскетические темы, то, что принято называть "политической теологией"»¹⁰.

В понятие «*iustus*» у Исидора вкладывается не только правовое, но прежде всего богословское содержание. Как показал Е.С. Марей, «в "Сентенциях" Исидор часто обозначает прилагательным *iustus* благочестивого человека, которому уготовано Царствие Небесное, ставя *iustus* в один ряд со словом *religiosus*»¹¹. Это значит, что *rex iustus* – не просто справедливый монарх в политическом смысле, но монарх, устрояющий своё правление в соответствии с волей Бога.

Разграничение *rex* и *tyrannus* Исидор проводит по нравственно-богословскому, а не по формально-правовому критерию. М.Ю. Биркин убедительно показал, что концепция тирана в «Сентенциях» наследует

⁸ *Augustinus Hipponensis. De Civitate Dei*, V, 19–21 // PL. T. 41. Col. 167–170.

⁹ *Gregorius Magnus. Regula Pastoralis*, II, 6 // PL. T. 77. Col. 34.

¹⁰ Воронцов С.А. Исидор Севильский в историко-философском контексте: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2014. С. 82.

¹¹ Марей Е.С. Исидор Севильский и его представления о праве и правосудии. С. 147.

античной риторической традиции¹², однако наполняется новым богословским содержанием: тиран – правитель, использующий законную власть ради собственной выгоды, а не ради блага подданных и служения Богу. Принципиально важен изоморфизм между образом тирана-правителя и «дурного епископа»: по наблюдению М.Ю. Биркина, «деятельность плохого епископа, как и тирана, ведёт к дезорганизации социального порядка»¹³.

В «Этимологиях» (*Etymologiae*, IX, 3) Исидор разрабатывает ту же концепцию в формально-лексическом ключе. По Исидору, слово *rex* происходит от *recte agendo* («праведного действия»): правитель, не поступающий праведно, перестаёт быть *rex* – он уже *tyrannus*. Эта аргументация функционально служит тем же целям, что и богословский аргумент «Сентенций»: обосновывает нравственно-богословское требование как имманентно присущее самому понятию власти.

Следует обратить внимание на вопрос о соотношении двух властей в исидоровой системе. Как справедливо отметил А. Фир, Исидор и его собратья-епископы нередко вынуждены были подчиняться королевской власти как функционеры королевства¹⁴. Тем не менее, в своих сочинениях Исидор последовательно выстраивает асимметрию: духовный авторитет (*auctoritas*) Церкви служит нравственным ориентиром для светской власти (*potestas*). Как показал М.Ю. Биркин, применительно к Толедским соборам термин *auctoritas* был связан преимущественно с духовной сферой, тогда как *potestas* – со светской¹⁵.

Институциональное воплощение: IV Толедский собор (633) и 75-й канон

Теоретические построения «Сентенций» и «Этимологий» обрели нормативное воплощение на IV Толедском соборе 633 года. Исидор Севильский, уже престарелый, председательствовал на нём и был инициатором большинства принятых постановлений¹⁶.

Собор принял семьдесят пять канонов, охвативших вопросы от литургического единообразия до положения евреев. Однако с точки зрения политической теологии решающее значение имеет 75-й канон. Он устанавливает следующее: во-первых, король связан обязательством управлять в соответствии с волей Бога; нарушение этого обязательства превращает его в тирана. Во-вторых, собор провозглашает анафему всякому, кто поднимает руку против законного монарха, – но эта анафема действует лишь до тех пор, пока монарх остаётся *rex iustus*. В-третьих, личность помазанного короля объявляется неприкосновенной. В-четвёртых, устанавливается, что преемник

¹² Биркин М.Ю. Дурной епископ как тиран в «Сентенциях» Исидора Севильского. С. 262–265.

¹³ Там же. С. 259.

¹⁴ Fear A. Isidore of Seville on Law and Kingship // A Companion to Isidore of Seville. Leiden; Boston, 2020. P. 352.

¹⁵ Биркин М. Ю. "Auctoritas" и "potestas" как метафоры образа действий епископа в канонах Толедских соборов VII в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 109. С. 26-51.

¹⁶ Stocking R.L. Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589–633. Ann Arbor, 2000. P. 154.

законного монарха должен быть избран совместно знатью и епископатом, – что указывает на ограниченный, элективный характер монархии.

Смысловой центр 75-го канона образуют слова «*rex... minister Dei est ad bonum*» – прямая аллюзия на слова апостола Павла: «начальник есть Божий слуга» (Рим 13:4). Характерно, что Исидор использует эту цитату именно как основание для ограничения монаршей власти: именно потому, что король – слуга Бога, он не может безнаказанно злоупотреблять своей властью¹⁷.

IV Толедский собор закрепил в каноническом праве ту нормативную модель, которую Исидор разработал в своих богословских трактатах. Тем самым был создан прецедент, беспрецедентный для западного христианства VII столетия: церковный собор устанавливал условия легитимности монаршей власти и угрожал нарушителю духовными санкциями. Последующие соборы – V, VI, VIII Толедские – воспроизводили и развивали 75-й канон в рамках живой соборной традиции¹⁸.

Rex iustus в контексте богословской полемики о природе власти

Концепция Исидора не может быть адекватно осмыслена вне богословской дискуссии о соотношении власти духовной и мирской. В Восточной Церкви IV–VII веков преобладала модель симфонии (*συμφωνία*). Классическое её выражение – предисловие к VI новелле императора Юстиниана I (534): «священство (*ιερωσύνη*) и царство (*βασιλεία*) происходят из одного и того же источника». Однако реальная практика Восточной империи нередко уклонялась в сторону цезарепапизма: константинопольский патриарх фактически находился в зависимости от императора.

Исидоров вариант отличается от константинопольской модели в двух принципиальных отношениях. Во-первых, в Толедском королевстве не было монарха-богослова, претендующего на богословский авторитет в церковных делах: Исидор осознанно выстраивает асимметрию *auctoritas* и *potestas*. Именно поэтому соборы, а не королевские эдикты, являются источником церковного права. Во-вторых, исидорова концепция включает механизм ответственности монарха – анафему и право собора на критику тирана, которого не было в восточной модели.

Не менее важно отграничить исидорову концепцию от позднейших папоцезаристских построений. В папской доктрине XI–XIII веков, опирающейся на знаменитое послание папы Геласия I (494) к императору Анастасию, Церковь претендует на верховенство над государством. Исидор же настаивает на автономии двух властей при их общей богоустановленности и взаимной ответственности перед единым Богом¹⁹.

Богословский смысл «вестготской симфонии» и её значение

¹⁷ Concilium Toletanum IV (633), canon 75 // Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. T. 10. Florentiae, 1764. Col. 633–636.

¹⁸ Collins R. Visigothic Spain, 409–711. Oxford, 2004. P. 213.

¹⁹ Fear A. Isidore of Seville on Law and Kingship. P. 347–348.

Сакрализация монаршей власти у Исидора – в отличие от языческого императорского культа – не обожествляет личность правителя, но указывает на его ответственность перед Тем, Кто является подлинным Царём царей. «Помазание» короля богословски связано с ветхозаветным понятием «помазанника» (*christus*), но именно поэтому несёт особую нагрузку: помазанный несёт ответственность за свой народ перед Помазавшим его.

Другой богословски важной чертой исидоровой концепции является её экклезиологическое измерение. Для Исидора Церковь – это собрание верных, объединённых единством веры и таинств, то, что он называет *populus Dei*. Монарх, который тиранически угнетает этот народ, выступает против Бога. Именно поэтому соборная анафема – не просто юридическая санкция, но богословский акт: исключение тирана из общения с Церковью лишает его самого основания легитимности.

Исторически «вестготская симфония» была прервана арабским завоеванием 711 года. Однако идеи Исидора пережили его государство: в VIII–IX веках они вошли в канонические сборники франкской Церкви; в эпоху Реконкисты Исидор был прославлен как «*doctor et legislator Yspaniarum*» (Лука Туйский, XIII в.)²⁰.

Для православного богословия обращение к исидоровой концепции представляет особый интерес: в ней присутствуют элементы, близкие к симфоническому идеалу Восточной Церкви, при этом в уникальном западном оформлении.

Заключение

Проведённое исследование позволяет составить целостное представление о том вкладе, который Исидор Севильский внёс в историю христианской политической теологии, и о том, каким образом его умозаключения обрели институциональную форму в соборном праве Вестготского королевства.

Концепция *rex iustus* представляет собой теологически обоснованную модель легитимности монаршей власти, в которой определяющую роль играет не происхождение власти – будь то наследственное или элективное, – но нравственно-богословское качество её осуществления. Справедливость, благочестие и неустанное служение общему благу суть для Исидора не политические добродетели в античном смысле, но выражение служения Богу: именно потому, что король получает власть от Бога, он несёт перед Богом ответ за каждое своё решение. Разграничение *rex* и *tyrannus*, проводимое Исидором в «Сентенциях» и подкреплённое этимологическим аргументом «Этимологий», является по своей природе не правовым, но богословским суждением о том, в чём состоит подлинное царское служение.

Нормативным воплощением этой концепции стал 75-й канон IV Толедского собора 633 года – документ, подготовленный при

²⁰ Марец Е.С. *Doctor et legislator Yspaniarum* в эпоху Реконкисты // Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2017. Вып. 74. С. 11–25.

непосредственном участии Исидора и беспрецедентный для западного христианства своей эпохи. Впервые в латинской традиции церковный собор не просто увещевал правителей к благочестию, но закреплял принцип подотчётности монарха Богу и Церкви как норму права, вооружённую действенным механизмом – соборной анафемой тирану. Одновременно канон утверждал элективный характер монархии: преемник законного короля должен быть избран совместно знатью и епископатом, что свидетельствует о глубоком взаимопроникновении церковного и политического авторитетов в Толедском королевстве.

Богословская оригинальность «вестготской симфонии», кристаллизованной в трудах Исидора, состоит в том, что она конституирует взаимную ответственность двух властей – духовной и мирской – перед единым Богом, не подчиняя ни одну из них другой. В этом её принципиальное отличие как от восточного цезарепапизма, при котором Церковь *de facto* становилась ведомством государства, так и от папоцезаристской доктрины Запада, претендовавшей на верховенство понтифика над любой мирской властью. Исидор создаёт третий путь: путь соборной симфонии, в которой *auctoritas* духовного авторитета и *potestas* светской власти не поглощают, но взаимноверяют и ограничивают друг друга.

В этом отношении исидорова концепция содержит в зачаточном виде принцип, который позднейшая юридическая мысль назовёт ограничением власти нормой: правитель не является источником права, но сам подчинён норме, стоящей выше его произвола, – богооткровенному закону, хранителем и толкователем которого выступает Церковь в лице соборного собрания. Именно это обстоятельство делает учение Исидора значимым не только для истории средневекового канонического права, но и для богословской рефлексии о природе власти как таковой.

Наконец, необходимо подчеркнуть историографический результат настоящего исследования. Несмотря на устойчивый интерес к наследию Исидора Севильского – как в отечественной науке, представленной прежде всего трудами Е.С. Марей, М.Ю. Биркина и В.И. Уколовой, так и в зарубежной историографии, сформировавшейся вокруг фундаментальных работ А. Фира, Дж. Вуда и Ж. Фонтена, – концепция *rex iustus* до сих пор не получила целостного осмысления именно в богословском ключе: как связное учение о природе и пределах власти, укоренённое в патристической антропологии и экклезиологии.

Восполнение этой лакуны, предпринятое в настоящей статье, открывает перспективу для дальнейшего сравнительно-богословского исследования – в частности, для сопоставления исидоровой «вестготской симфонии» с симфоническим идеалом Восточной Церкви, а также для осмысления её значения в контексте современных дискуссий о соотношении религиозного и светского авторитетов.

Библиографический список

Источники

1. *Исидор Севильский, свт.* Этимологии, или Начала: В 20 книгах. Кн. I–III / Пер. с лат., ст. и комм. Л.А.Харитонова. СПб., 2006.
2. *Исидор Севильский, свт.* Сентенции / Пер. Д.В.Зайцева // Антология средневековой мысли. Т. 1. СПб., 2001. С. 154–178.
3. *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei // PL. Т. 41. Col. 13–804.
4. *Concilium Toletanum IV (633)* // Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Т. 10. Florentiae, 1764. Col. 615–660.
5. *Gregorius Magnus.* Regula Pastoralis // PL. Т. 77. Col. 13–128.
6. *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX* / Rec. W.M.Lindsay. Т. 1–2. Oxonii, 1911.
7. *Isidori Hispalensis Episcopi Sententiarum libri tres* // PL. Т. 83. Col. 537–738.

Литература

1. Биркин М. Ю. "Auctoritas" и "potestas" как метафоры образа действий епископа в канонах Толедских соборов VII в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 109. С. 26–51.
2. Биркин М.Ю. Дурной епископ как тиран в «Сентенциях» Исидора Севильского // Шаги/Steps. 2020. Т. 6. № 2. С. 259–291.
3. Биркин М.Ю. Епископ в Вестготской Испании. СПб. 2020.
4. Биркин М.Ю. Епископ и светская власть в Толедском королевстве в начале VII в. // Вестник РГГУ. Сер. «Исторические науки. Всеобщая история». 2013. № 13. С. 51–65.
5. Биркин М.Ю., Захаров Г.Е. Theologia (et) politica в Королевстве вестготов // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 1 (50). С. 171–174.
6. Воронцов С.А. Исидор Севильский в историко-философском контексте: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2014.
7. Маре́й Е.С. Doctor et legislator Yspaniarum в эпоху Реконкисты // Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2017. Вып. 74. С. 11–25.
8. Маре́й Е.С. Исидор Севильский и его представления о праве и правосудии. М., 2014.
9. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 196–277.
10. Уколова В.И. Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья // Проблемы испанской истории. М., 1984.
11. A Companion to Isidore of Seville / Ed. A.Fear, J.Wood. Leiden; Boston, 2020.
12. Collins R. Visigothic Spain, 409–711. Oxford, 2004.
13. Fear A., Wood J. (eds.) Isidore of Seville and His Reception in the Early Middle Ages. Amsterdam, 2016.
14. Fontaine J. Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. Т. 1–3. Paris, 1983.
15. Stocking R.L. Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589–633. Ann Arbor, 2000.
16. Wood J. The Politics of Identity in Visigothic Spain. Leiden; Boston, 2012.

The Concept of *Rex Iustus* in the Political Theology of Saint Isidore of Seville and Its Institutional Embodiment in the Conciliar Legislation of the Visigothic Kingdom of the 7th Century

Author: *Shindorikov Kirill Valerievich, Master of Theology, Sretensky Theological Academy - postgraduate student*

Abstract: The article analyses the concept of *rex iustus* in the political theology of Isidore of Seville (c. 560–636) and its institutional embodiment in the conciliar legislation of the Visigothic Kingdom of the 7th century. Drawing on a critical reading of the *Sententiae* (Book III), the *Etymologiae* (Book IX), and the canons of the Fourth Council of Toledo (633), the article establishes that Isidore's doctrine constitutes a theologically grounded model of symbiosis between ecclesiastical and royal authority, fundamentally distinct from both the caesaropapist tendencies of the Eastern Church and the later papocaesarist ideology of the West. It is demonstrated that Canon 75 of the Fourth Council of Toledo, prepared under Isidore's guidance, enshrines for the first time in the Western tradition the principle of the monarch's accountability to God and the Church. Isidore thereby lays the theological foundation for the distinctively Iberian "Visigothic symphonia" – an original model of Church-State relations that governed the political life of the Iberian Peninsula until the Arab conquest of 711.

Keywords: *rex iustus*; *tyrannus*; Isidore of Seville; political theology; Visigothic Kingdom; Fourth Council of Toledo; Church and State; canon law; *Sententiae*; *Etymologiae*.

References

- Birkin M.Yu. "Auctoritas" i "potestas" kak metafory obraza dejstvij episkopa v kanonah Toledskih soborov VII v. ["Auctoritas" and "potestas" as metaphors of episcopal action in the canons of the Toledo Councils of the 7th century]. *Vestnik PSTGU. Seriya II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi — St. Tikhon's University Review. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church*, 2022, iss. 109, pp. 26–51.
- Birkin M.Ju. Durnoj episkop kak tiran v "Sentencijah" Isidora Sevil'skogo [The bad bishop as tyrant in the *Sententiae* of Isidore of Seville]. *Shagi/Steps*, 2020, vol. 6, no. 2, pp. 259–291.
- Birkin M.Ju. *Episkop v Vestgotskoj Ispanii* [Bishop in Visigothic Spain]. Saint Petersburg, 2020.
- Birkin M.Yu. Episkop i svetskaya vlast' v Toledskom korolevstve v nachale VII v. [Bishop and secular power in the Toledan Kingdom at the beginning of the 7th century]. *Vestnik RGGU. Ser. "Istoricheskie nauki. Vseobshchaya istoriya" — RSUH/RGGU Bulletin. Series "Historical Sciences. General History"*, 2013, no. 13, pp. 51–65.
- Birkin M.Ju., Zaharov G.E. Theologia (et) politica v Korolevstve vestgotov [Theologia (et) politica in the Visigothic Kingdom]. *Vestnik PSTGU. Ser. II: Istorija — St. Tikhon's University Review. Ser. II: History*, 2013, iss. 1 (50), pp. 171–174.
- Vorontsov S.A. Isidor Sevil'skij v istoriko-filosofskom kontekste [Isidore of Seville in the historical-philosophical context]. PhD diss. Moscow, 2014.

- Marej E.S. Doctor et legislator Yspaniarum v epohu Rekonkisty [Doctor et legislator Yspaniarum in the Reconquista era]. Vestnik PSTGU. Ser. II — St. Tikhon's University Review. Series II, 2017, iss. 74, pp. 11–25.
- Marej E.S. Isidor Sevil'skij i ego predstavleniya o prave i pravosudii [Isidore of Seville and his conceptions of law and justice]. Moscow, 2014.
- Ukolova V.I. Antichnoe nasledie i kul'tura rannego srednevekov'ya [Classical heritage and the culture of the early Middle Ages]. Moscow, 1989, pp. 196–277.
- Ukolova V.I. Isidor Sevil'skij kak deyatel' kul'tury rannego srednevekov'ya [Isidore of Seville as a cultural figure of the early Middle Ages]. In: Problemy ispanskoj istorii [Problems of Spanish History]. Moscow, 1984.
- Fear A., Wood J. (eds.) A Companion to Isidore of Seville. Leiden; Boston, 2020.
- Collins R. Visigothic Spain, 409–711. Oxford, 2004.
- Fear A., Wood J. (eds.) Isidore of Seville and His Reception in the Early Middle Ages. Amsterdam, 2016.
- Fontaine J. Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. T. 1–3. Paris, 1983.
- Stocking R.L. Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589–633. Ann Arbor, 2000.
- Wood J. The Politics of Identity in Visigothic Spain. Leiden; Boston, 2012.

Трагедия «ума» и «сердца» Васи Шумкова в повести Ф.М. Достоевского «слабое сердце». Слабость «сердца» как следствие духовной раздробленности

Автор: Максимов Пётр Максимович, магистр богословия, аспирант I года обучения кафедры филологии Московской духовной академии

Аннотация: статья посвящена исследованию метафизики «ума» и «сердца» героя ранней повести Ф.М. Достоевского «Слабое сердце», Васи Шумкова контексте учения святых отцов о борьбе с помыслами. Чрезвычайно много написано Ф.М. Достоевским – и еще больше – о нём. Однако, немногие исследователи затрагивали тему «ума» и «сердца» героев Ф.М. Достоевского в контексте христианской антропологии. Данное исследование устанавливает взаимосвязь между духовным миром персонажей рассказа, их внутренней душевной жизнью и размышлениями, борьбой с искушениями, согласно наставлениям святых отцов, одновременно суммируя существующие научные изыскания по этому направлению. Методами исследования выступают: биографический, историко-хронологический, филологический, богословский. Основываясь на комплексном сюжетном анализе, автор делает вывод, что в повести «Слабое сердце» Ф.М. Достоевский размышляет о трагедии беспомощности неразумного «сердца» и, следуя тенденциям современной литературы, демонстрирует их ограниченность и ошибочность.

Ключевые слова: ум и сердце, проблема человека в творчестве Ф.М. Достоевского, раннее творчество Ф.М. Достоевского, Ф.М. Достоевский и Православие.

Введение

Актуальность данного исследования определяется необходимостью осмысления выбранного произведения Ф.М. Достоевского с позиции соотнесения внутреннего мира его героев, их «ума» и «сердца» с православным святоотеческим учением о борьбе с помыслами. Как пишут многие исследователи, Ф.М. Достоевскому «не было равных в умении так достоверно отражать внутренний мир человека [4, с. 266], раскрыть его душу»¹. И поистине проблема «ума» и «сердца» в творчестве Ф.М. Достоевского (да и в его эпистолярном наследии²) является одной из самых ключевых. Как отмечал известный литературовед профессор А.М. Буланов, неоднократно обращавшийся к данной проблематике в научных трудах, «„тайна человека“, которую писатель разгадывал на протяжении всей жизни, заключала в себе тайну соотношения человеческих ума и сердца»³.

¹ Ахмадова Т.Х., Батаева К.А. Тема «мечтателя» и «маленького человека» в повести Достоевского «Слабое Сердце» // Международная научная конференция «Дешериевские чтения – 2022». (Грозный, 21 апреля 2022 г.). Грозный: ЧГУ им. А.А. Кадырова. 2022. С. 199.

² См. об этом статью автора: Максимов П.М. Ум и сердце в эпистолярном наследии Ф.М. Достоевского (докаторжный период). Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия, 2025. № 2 (11). С. 26–43.

³ Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература. СПб.: Наука, 1994. С. 270.

При всём многоголосии различных взглядов на творчество Достоевского, проблема интерпретации образов «ума» и «сердца» в контексте учения святых отцов⁴ до конца прошлого века практически не изучалась. Об этом свидетельствуют учёные-современники, так или иначе коснувшиеся данной проблемы в своих научных изысканиях. «Полемика автора ... с просветительским рационализмом отмечена в критике давно...однако в мифологеме “сердца” преломление, художественная объективация иррационального, мистического, духовного в человеке, по сути, не изучались»⁵, а также «о Достоевском и исихазме говорили немного»⁶. Отдельные ученые так, или иначе затрагивали эту тему, но целостного и последовательного исследования проблемы ума и сердца среди этих работ⁷ не встречается. А если сузить изучение данной проблемы до её исследования в раннем творчестве, то здесь однозначно ещё не высказано новое слово.

«Ум» и «сердце» в библейском и святоотеческом учении

Прежде чем перейти непосредственно к анализу произведения, вынесенного в заглавие статьи, необходимо немного погрузиться в учение святых подвижников о борьбе с помыслами. Как уже говорилось, тема человеческих ума и сердца хорошо освещена в евангельском и святоотеческом аскетическом наследии и является ключевой в вопросе борьбы со страстями. «Ум» – это «высшая составляющая человеческого естества – является той созерцательной способностью, посредством которой человек устремляется к Богу»⁸. «Сердце» – «важнейший орган познания и восприятия окружающего мира»⁹, при этом, сердцу иногда придаётся и прямой смысл. «Умно-сердечная молитва, как метод обожения, опирается на понятие “сердце” именно потому, что сердце человеческое воспитывается и обоживается в христианстве, являясь средоточием души человека»¹⁰ – справедливо замечает современный исследователь. Именно в уме и сердце развёртывается духовное противостояние между добром и злом, и соответственно, «характер всех дел человека определяется состоянием его сердца»¹¹. «Без сердца, средоточия всей деятельности человека, ум бессилен. Без ума сердце слепо, лишено руководства. Поэтому надо находить гармоническое соотношение между умом и сердцем, чтобы

⁴ а не в понимании художественных направлений классицизма и сентиментализма, отводящих каждое в отдельности уму и сердцу первостепенную роль – П.М.

⁵ Буланов А.М. Святоотеческая традиция понимания «сердца» в творчестве Ф.М. Достоевского // Христианство и русская литература. СПб.: Наука, 1994. С. 270–271.

⁶ Касаткина Т.А. Достоевский и исихазм: “Преступление и наказание” // Известный Достоевский. 2022. №4. С. 172.

⁷ Дунаев М.М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII—XX веках. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. А также: Леушина О.В. Святоотеческий мотив “сердца” в романе Ф.М. Достоевского “Идиот” // Наука о человеке: гуманитарные исследования. 2018. №2 (32). С. 16–21. А также: Есаулов И.А., Тарасов Б.Н., Сытина Ю.Н. Анализ, интерпретации и понимание в изучении наследия Достоевского: коллективная монография / М., 2021.

⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012. С. 304.

⁹ Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников православной церкви. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2017. С. 435.

¹⁰ Касенкин В. А., диакон. Особенности определения понятия «сердце» в трактате «Исповедь» блаженного Августина Гиппонского // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 92–93.

¹¹ Ср.: Сергиев Иоанн, прот. Моя жизнь во Христе. Ч. 2. С. 141.

строить человеческую личность в благодати...»¹². «“Ум” самотождествен только в гармонии с “сердцем”, в согласии с ним»¹³. Жизнь ума и сердца – категория метафизической реальности человеческого бытия, в которой действуют соответствующие духовные законы. Действие этих законов в центре человеческого существа – в сердце – будет прослежено далее в анализе повести «Слабое сердце».

Об особенностях работы Ф.М. Достоевского над повестью «Слабое сердце»

Известно, что данное произведение впервые было издано в 1848 году во втором номере журнала «Отечественные записки». Настоящее исследование основано на финальной редакции автора от 1865 года. Текст произведения, в отличие от некоторых других рассказов и повестей писателя практически не претерпел изменения и идентичен предшествующим публикациям повести. В литературоведении принято считать, что сюжет произведения возник у писателя на основе собственных наблюдений. Например, прототипом героя повести Василия Шумкова стал литератор Я.П. Бутков, с которым Достоевский был очень дружен и сотрудничал в упомянутом журнале А.А. Краевского (воспоминания А.П. Милюкова, современника Ф.М. Достоевского, об этом человеке приведены в Примечаниях к Полному собранию сочинений). А сам Краевский (так как слыл среди современников довольно деспотичным управленцем¹⁴), послужил прототипом для образа важного чиновника Юлиана Мастаковича.

Само заглавие повести говорит о волевой метафизике «сердца» как определяющей составляющей в человеке. Исследователи по-разному интерпретируют название произведения. По мнению авторов примечаний к Полному собранию сочинений издания 1971-1990-х годов, название повести, «в большей мере оправдывает сентиментальную манеру повествования, когда одно только слово «сердце» повторяется в прямой, и не собственно-прямой речи героев...»¹⁵. Можно допустить, что истоком этого внимания Достоевского к сердцу возможно были в начале традиции сентиментализма. Но в то же время нельзя «на сто процентов» сказать, что Достоевский всегда исходил именно из этого контекста «ума» и «сердца». Наряду с этим, ученые прослеживают, что повесть была написана в период увлечения Ф.М. Достоевским утопическим социализмом, однако это ещё не означает, что социальная проблематика здесь является определяющей. Например, Т.Г. Магарил-Ильяева неоднократно указывает в своей диссертации¹⁶ на христианские мотивы в произведении. А если учесть, что советское

¹² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 227.

¹³ Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература. СПб.: Наука, 1994. С. 276.

¹⁴ Достоевский Ф.М. Слабое сердце. Примечания // ПСС в 30 т. СПб., 1972. Т. 2. С. 475–476.

¹⁵ Достоевский Ф.М. Слабое сердце. Примечания // ПСС в 30 т. СПб., 1972. Т. 2. С. 476.

¹⁶ Магарил-Ильяева Т.Г. Произведения Ф.М. Достоевского 1840-х годов как единый текст // Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИМЛИ имени А.М. Горького, 2023.

литературоведение на протяжении своего существования не было свободно¹⁷ от «тенденциозного истолкования литературы»¹⁸, то трудно не оспаривать главенство социальной проблематики в произведении. Более интересное и развёрнутое истолкование смысла заглавия повести дают современные исследователи: «“Слабые сердца” – это прежде всего сердца более тонкие, чувствительные, чуткие к ... глубинным потребностям, не осознаваемым “сердцами сильными”». Такая чуткость и ведёт к саморазрушению, вот почему чуткое сердце оказывается слабым»¹⁹. Однако, нужно оговориться, что с точки зрения православной аскетики упомянутое «саморазрушение»²⁰ «слабого сердца»²¹ наступает не тогда, когда оно от природы «тонкое»²², или «чувствительное», а тогда, когда человек, теряя силу духа (а «человек должен жить в духе, духу подчинять, и духом проникать всё...»²³), следует за ложными миражами от врага, и шаг за шагом отходит от Бога. Именно в этом проявляется «слабость» «сердца» человека (но предстоит разобраться, так ли это происходит в повести Достоевского).

В самом начале повести даётся описание костюма героя – Васи Шумкова: он приходит «в своей превосходнейшей партикулярной паре и в чистейшей манишке»²⁴. Несомненно, здесь это имеет неслучайное значение – исследователи полагают, что здесь отсылка к рассказу Якова Петровича Буткова «Партикулярная пара», в котором «...был, ещё ранее, чем у Достоевского, выведен тип смиренного, униженного человека, которому счастье представляется недостижимой мечтой»²⁵. Однако, в отличие от героя рассказа Я.П. Буткова – Шляпкина, у Достоевского В. Шумков видимо обеспечен, и может себе позволить носить партикулярную пару – не форменный костюм, состоящий из фрака и брюк. При этом последнее отличие не избавляет его от сходства с героем Буткова во всём остальном. Также, несомненно здесь отразилось влияние повести «Шинель» Н.В. Гоголя, где шинель в повести становится символом мечты, символом надежды на лучшую жизнь для главного героя. В свою очередь и «превосходнейшая партикулярная пара и ...чистейшая манишка»²⁶, наверное, должны были бы посулить Васе Шумкову такое счастье.

¹⁷ Об этом содержательно пишет Ю. Пуцаев (См. *Пуцаев Ю.В.* Советский Достоевский: Достоевский в советской культуре, идеологии и философии // *Философский журнал* 2020. Т. 13. № 4. С. 102–118.)

¹⁸ *Океанский В.П.* Онтологическая поэтика «Легенды о Великом Инквизиторе»: опыт герменевтического прочтения. Монография. Иваново, 2010. С. 6.

¹⁹ *Назарова Ш.* Художественно-содержательное своеобразие повести "Слабое Сердце" Ф.М. Достоевского // *Ученый XXI века.* 2022. №10 (91). С. 83.

²⁰ *Назарова Ш.* Художественно-содержательное своеобразие повести "Слабое Сердце" Ф.М. Достоевского // *Ученый XXI века.* 2022. №10 (91). С. 83.

²¹ Там же. С. 18.

²² Там же. С. 18.

²³ *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? // *Письма.* Л., 1991. С. 46.

²⁴ *Достоевский Ф.М.* Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. Т. 2. С. 16.

²⁵ *Рак В.Д.* Комментарий: Ф.М. Достоевский. Слабое сердце // *Русская виртуальная библиотека* [Электронный ресурс]. URL: <https://rvb.ru/dostoevski/02comm/09.htm> (дата обращения: 07.05.2025)

²⁶ *Достоевский Ф.М.* Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. Т. 2. С. 16

Изображение «ума» и «сердца» Васи Шумкова в повести «Слабое сердце» в контексте учения святых отцов о борьбе с помыслами

События в сюжете повести начинают развиваться с прихода Васи Шумкова домой. Шумков, как видно из последующей прямой речи героя в тексте, шёл «с полным сердцем, излить перед... [другом – Аркадием Ивановичем – П.М.] свою душу, рассказать... свое счастье»²⁷ – новость о своей скорой свадьбе (которую уже было и начал рассказывать). Однако, его приятель, Аркадий Иванович, который, «...необыкновенно был чувствителен...»²⁸, тут же в шутку, как он потом объяснил, «для Нового года»²⁹, схватив его, повалил на кровать и удерживал там, не позволяя подняться, не смотря на то что Вася пытался его урезонить. Попав в такую ситуацию, Вася не может дальше делиться своей историей, причём не столько из-за физических неудобств, сколько из-за каких-то этико-философских предрассудков: «...Ведь есть такие материи... что вот начнешь рассказывать в таком положении, так теряешь достоинство; никак нельзя; выйдет смешно – а тут дело совсем не смешное, а важное»³⁰, – позже скажет он Аркадию. Это объяснение Шумкова о причинах прерывания им рассказа, уже некоторым образом характеризует героя. Вася «добрый, нежный, но слабый, не простительно слабый»³¹ (нередко он и говорит «расслабленным от счастья голосом»³²), поэтому он очень раним, боится потерять эффект от значительности собственных слов (ведь подобно гоголевскому чиновнику А.А. Башмачкину, он «всё исполняет рачительно»³³). Татьяна Георгиевна Магарил-Ильяева видит в этом, казалось бы, комическом (и в то же время странном) эпизоде в самом начале повести символическое изображение «утери»³⁴ героем «вертикали»³⁵, «связи с Богом»³⁶. Вот как сама исследовательница пишет об этом: «Собственно причины потери личности очевидны, если воспользоваться... “геометрической” метафорой — человек теряет вертикаль, связь с Богом...»³⁷. Однако, это утверждение может показаться не самым убедительным в рамках данного исследования. В литературе есть также более близкое мнение о том, что «причина всех бед героя именно в сердечных переживаниях: именно они губят его, а не злключения, связанные с “внешним” миром»³⁸, однако данному умозаключению не достаёт развернутого ответа на проблему о причинах духовных переживаний. Впрочем, исходя из учения святых отцов можно во многом согласиться и с первым утверждением. В том человеке, у которого над духом

²⁷ Там же. С. 18.

²⁸ Там же. С. 18.

²⁹ Там же. С. 17.

³⁰ Там же. С. 17.

³¹ Там же. С. 37.

³² Там же. С. 19.

³³ Там же. С. 20.

³⁴ Магарил-Ильяева Т.Г. Произведения Ф.М. Достоевского 1840-х годов как единый текст // Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИМЛИ имени А.М. Горького, 2023. С. 154.

³⁵ Там же. С. 154.

³⁶ Там же. С. 154.

³⁷ Магарил-Ильяева Т.Г. Произведения Ф.М. Достоевского 1840-х годов как единый текст // Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИМЛИ имени А.М. Горького, 2023. С. 154.

³⁸ Година С.А. Образные парадигмы в прозе Ф.М. Достоевского (на примере повести "Слабое сердце") // Смоленский филологический сборник, 2021. №13. С. 6.

господствует «сердце», и где на первом месте стоит по сути культ собственных чувств и переживаний (где их буквально «полное сердце»³⁹), там трудно найти место для Бога. «Кто к чему стремится, тем и «сердце» его заполнено»⁴⁰, — замечает святитель Тихон Задонский. «Будучи страстными, мы отнюдь не должны веровать своему сердцу, ибо кривое правило и прямое кривит»⁴¹, — пишет преподобный Авва Дорофей. Это неверное взаимоотношение «ума» и «сердца» как состояние нарушения правильной иерархии в духовном составе человека многими восточными святыми отцами определяется как «беспорядочное»⁴², «расстроенное»⁴³, раздробленное. Из-за этой чрезмерной чувствительности, связи с Богом (от латинского *religere* – «религия», «связь») герой действительно мог лишиться уже в самом начале повести, и не обязательно, в тот курьезный момент, когда его хватает Аркадий Иванович. Однако, наперёд нельзя утвердительно сказать утеряна эта связь навсегда или нет. Поэтому, необходимо проследить дальнейшее развитие событий в «уме» и «сердце» героя.

После упомянутого случая, герои, помирившись, отправляются в гости «пить чай»⁴⁴ к невесте героя – Лизаньке Артемьевой, живущей вместе со своей матерью, которые их очень радушно встречают. Обращает внимание то, что Лизанька высказывает Аркадию Ивановичу наедине свои «опасения»⁴⁵ о Васе, «насчет особенной пылкости его характера, насчет несовершенного знания людей и практической жизни, сказала, что она религиозно будет со временем наблюдать за ним»⁴⁶. Сама Елизавета довольно скромно говорит Васе о себе: «Я бедная девушка, не насмейтесь надо мной; я и любить то не смею»⁴⁷. К слову, нужно заметить, что скорее всего имя и характер героини указывают на генетическую связь произведения с известной повестью Н.М. Карамзина. По крайней мере, сама Лиза своим характером и непростой судьбой отчасти похожа на героиню Николая Михайловича. Впрочем, в отличие от неё, Лиза Достоевского – христианка (чему в повести есть ряд свидетельств), и поэтому она, оказываясь в аналогичной горестной ситуации, не может повторить поступок героини Н.М. Карамзина.

Поход к Артемьевым чрезвычайно восторженно действует на «ум» и «сердце» героев: «оба в решительной тревоге»⁴⁸ спешно возвращаются домой после данного визита. Дорогой «немедленно оба ... начали поверять друг другу свои впечатления, только что очутились на улице»⁴⁹. Аркадий Иванович «был влюблен, насмерть

³⁹ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. Т. 2. С. 18.

⁴⁰ Иоанн (Маслов), архим. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. М.: Самшит-издат, 2003. С. 837.

⁴¹ Дорофей Газский, прп. Поучение 19 // Душеполезные поучения и послания. М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 295.

⁴² Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? // Письма. Л., 1991. С. 69.

⁴³ Там же. С. 69. А также: Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. Минск, 2003. С. 770.

⁴⁴ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. С. 22.

⁴⁵ Там же. С. 28.

⁴⁶ Там же. С. 28.

⁴⁷ Там же. С. 19.

⁴⁸ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. Т. 2. С. 30.

⁴⁹ Там же. С. 29.

влюблен в Лизаньку!»⁵⁰ [здесь это скорее сентиментальное, а не любовное чувство – П.М.], обещает Васе в будущем «всех детей крестить, всех до единого»⁵¹, говорит, что «...надобно похлопотать и о будущем. Нужно мебель купить, нужно квартиру нанять... Всё для нее! [для Лизы – П.М.] Ух как будем работать!»⁵². У Васи очевидно радость в «сердце» от общения с невестой и её матерью по мере разговора с Аркадием сменяется сначала волнением, а затем чувством страха – он видимо вспоминает о чиновничьем деле. Да и Аркадий его спрашивает: «Чем же ты жить будешь?»⁵³. И здесь все романтические мысли, от которых было «так сладко в сердце, так легко на душе»⁵⁴ постепенно сменяются другим не менее «важным» переживанием: «Тяжелая идея оледенила его [Васи – П.М.] пылавшую голову; казалось всё сердце его сжалось. Аркадий...даже стал беспокоиться...»⁵⁵. Что же это за «идея»⁵⁶? По меткому выражению К.В. Мочульского, герой «раздавлен благодарностью»⁵⁷. В «сердце» Шумкова вместо прежних эмоций появляется гипертрофированное чувство долга: раз всё хорошо, значит нужно больше работать, «нужно спешить...»⁵⁸, нужно «быть...благодарным»⁵⁹, а иначе и нельзя. От ложного ощущения чуть ли не «преступности»⁶⁰ собственного счастья (верный друг, любящая невеста, милостивый начальник), Шумков сразу же хватается в необъяснимом со светской точки зрения «беспокойстве, переписывать «не к спеху»⁶¹ порученные чиновничьи бумаги. С этого момента явственно проступает перекося в его «уме» и «сердце» (светские учёные довольно поверхностно называют происходящее «травматическим сюжетным поворотом»⁶²). Страх Божий в «сердце» героя подменяет боязнь перед начальствующим чиновником – Юлианом Мастаковичем. Его «ум» теперь занимает лишь одно стремление: «Не быть неблагодарным»⁶³ – что по сути означает для него подобострастно услужить начальствующему, «для очистки совести сделать подвиг какой-то»⁶⁴. Ведь если не так, «то больно думать, что ты услышишь упреки от того, кого считаешь своим благодетелем, – и в какую минуту!»⁶⁵ – так позднее разгадывает переживания «сердца» Шумкова ему самому Аркадий в откровенном разговоре с ним. Утопая в своём единственном стремлении, он совершенно забывает о живых людях. О своём друге он уже не заботится (хотя признаётся ему, что тот его «счастливит»⁶⁶, что

⁵⁰ Там же. С. 29.

⁵¹ Там же. С. 19.

⁵² Там же. С. 29.

⁵³ Там же. С. 29.

⁵⁴ Там же. С. 19.

⁵⁵ Там же. С. 30.

⁵⁶ Там же. С. 30.

⁵⁷ Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост. и послесл. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1995. С. 259.

⁵⁸ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. С. 30.

⁵⁹ Там же. С. 32.

⁶⁰ Там же. С. 35.

⁶¹ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. С. 46.

⁶² Кроо К. Перевоплощения смысла в творчестве Достоевского: семиотические заметки: монография; Воронежский государственный университет. Воронеж, 2022. С. 317.

⁶³ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. С. 32.

⁶⁴ Там же. С. 38.

⁶⁵ Там же. С. 38.

⁶⁶ Там же. С. 26.

без него он «бы на свете не жил»⁶⁷), опечаленную невесту он не навещает, хотя все ещё её любит, но не может прийти. Но в тоже время он не в силах перебороть страсть. Видя это, его товарищ Аркадий Иванович многократно пытается образумить друга: «Неужели же в том вся благодарность, что ты перепишешь к сроку? Подумай, Вася, что ты говоришь!»⁶⁸, «...что ты над собой делаешь?»⁶⁹, но Шумков воспринимает это как назойливое учительство: «Вася с досадой, даже со злостью взглянул на Аркадия и не отвечал»⁷⁰. Чуть позднее, когда от переутомления («глаза его смыкались от слабости»⁷¹) и недосыпания у Васи начинаются обмороки (при этом «показал на сердце»⁷²), Аркадий Иванович хочет предпринять «насильственные меры... уложить его насильно в постель»⁷³, но отказывается от этого, видя что тот «плакал, ломал себе руки»⁷⁴. Шумков по-прежнему его не слушает, его ум по-прежнему занимает одна идея. «Что с ним делается»⁷⁵ – задаётся вопросом Аркадий Иванович. И по сути сам же на него и отвечает в своих думах: «Вася не исполнил обязанностей, что Вася чувствует себя виноватым *сам перед собою*⁷⁶, чувствует себя неблагодарным к судьбе, что Вася подавлен, потрясен счастьем и считает себя его недостойным, что, наконец, он отыскал себе только предлог повихнуть на эту сторону... “Вот что такое! – подумал Аркадий Иванович. – Нужно спасти его. Нужно помирить его с самим собою. Он сам себя отпевает”»⁷⁷. Однако, Шумков уже далее «избегал вопросов своего друга, тяготился ими, сам задумал кое-что про себя и уже решился не открывать своего решения, затем что и на дружбу более нельзя положиться»⁷⁸, чем доставлял Аркадию «жгучую боль»⁷⁹. Между тем, герой, всё более слабея от нескончаемой работы, уже не в силах сдерживать сильное недомогание («какое то тягостное ощущение прошло по всему лицу Васи он... схватился за голову, словно боясь, что она разлетится»⁸⁰), произносит: «– Не знаю, что это со мною! – проговорил он наконец, – я, кажется, надорвался»⁸¹, а ещё чуть позже когда он уже «...водит по бумаге сухим пером, перевертывает совсем белые страницы...»⁸², вздыхает и «раздирающим душу голосом»⁸³ говорит «Аркадий не говори никому! Слышишь, моя беда! Я один и несу... За что же ее [речь о Лизе Артемьевой – П.М.] убивать? Чем же она виновата! ...Мой грех, мой грех!»⁸⁴.

⁶⁷ Там же. С. 26.

⁶⁸ Там же. С. 32.

⁶⁹ Там же. С. 30.

⁷⁰ Там же. С. 30.

⁷¹ Там же. С. 41.

⁷² Там же. С. 40.

⁷³ Там же. С. 40.

⁷⁴ Там же. С. 40.

⁷⁵ Там же. С. 35.

⁷⁶ Курсив Ф.М. Достоевского.

⁷⁷ Там же. С. 40.

⁷⁸ Там же. С. 41.

⁷⁹ Там же. С. 43.

⁸⁰ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. С. 42.

⁸¹ Там же. С. 42.

⁸² Там же. С. 43.

⁸³ Там же. С. 44.

⁸⁴ Там же. С. 44.

Заключение

Исходя из проведенного анализа повести «Слабое сердце», можно предположить, что Ф.М. Достоевский, изображает трагедию «слабого», «черствого»⁸⁵ «сердца» в своём произведении. В самом конце анализа повести показано, что главный герой не просто «утрачивает связь Богом»⁸⁶, о чём пишет Т.Г. Магарил-Ильяева, а буквально «сходит с ума»⁸⁷ из-за духовного бунта выражающегося в неприятии героем радости личного счастья и упорного желания всем угодить, («потому что ты счастлив, ты хочешь [– говорит ему Аркадий – П.М.], чтобы все, решительно все сделались счастливыми»⁸⁸). Итог этого нелепого, несоразмерного его силам устремления Шумкова показан в тексте: «“Как же это, как же это ним сделалось? – говорил Юлиан Мастакович. – Отчего же он с ума сошел?” – От бла-благо-дарности! – мог только выговорить Аркадий Иванович. Все выслушали ответ его в недоумении...»⁸⁹.

В повести «Слабое «сердце» Ф.М. Достоевский задумывается над трагедией неразумного «слабого» «сердца» и следуя популярным литературным направлениям, писатель показывает их несостоятельность. Доводя чувствительность героя до абсурда, писатель иронизирует над базовыми (фундаментальными) установками сентиментализма и идеалом «чувствительного»⁹⁰ человека. Известно, что в этом художественном направлении утверждалась идея, что главное в человеке «сердце», но в повести Достоевского видно, что движение к идеалу сентиментализма приводит человека к отпадению от Бога (или, иными словами, потере связи с Богом). И конечно, сам Достоевский не мог не знать, что согласно опыту Церкви, человек, наследующий следствие первородного греха, попросту не способен быть добрым сам по себе, то есть без Бога (это знание явственно проявилось⁹¹ в концепции «ндравоучения»⁹² рассказа «Честный вор»). Напротив, даже святые отцы «только очистив своё сердце, имея его местом пребывания благодати Святого Духа, руководствовались велениями сердца и открывшимися в них откровениями воли Божией»⁹³. Также можно отметить, что уже в раннем творчестве Ф.М. Достоевский исследует тайны душевного мира человека, затрагивает вопросы борьбы добра и зла внутри человеческого «ума» и «сердца», что затем будет отражено в его великих романах.

⁸⁵ Там же. С. 39.

⁸⁶ Магарил-Ильяева Т.Г. Произведения Ф.М. Достоевского 1840-х годов как единый текст // Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИМЛИ имени А.М. Горького, 2023. С. 154.

⁸⁷ Достоевский Ф.М. Слабое сердце // ПСС в 30 т. СПб., 1972. С. 46

⁸⁸ Там же. С. 38.

⁸⁹ Там же. С. 46.

⁹⁰ Кочеткова Н.Д. Сентиментализм. Карамзин // История русской литературы: В 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). Л.: Наука, 1980. Т. 1. // Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор» [Электронный ресурс]. URL: <https://feb-web.ru/feb/irl/r10/r11/r11-7262.htm?cmd=p> (дата обращения: 14.01.2024)

⁹¹ Об этом см. статью автора: Максимов П.М. Ум и «сердце» героев в раннем рассказе Ф.М. Достоевского «Честный вор» в контексте святоотеческого учения о борьбе с помыслами. БВ 2024, № 2 (53). С. 202–234.

⁹² Достоевский Ф. М. Честный вор [рассказ] // Отечественные записки, 1848. Апрель. № 4. Т. 57. Отд. I. С. 305–306.

⁹³ Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. СПб., 2017. С. 439.

Библиографический список

Источники

1. Дорофей Газский, прп. Поучение 19 // Душеполезные поучения и послания. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
2. Достоевский Ф. М. Честный вор [рассказ] // Отечественные записки, 1848. Апрель. № 4. Т. 57. Отд. I. С. 305–306.
3. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Л.: Наука, 1972–1990.
4. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? // Письма. Л., 1991.
5. Сергиев Иоанн, прот. Моя жизнь во Христе. Ч. 2.

Литература

6. Ахмадова Т.Х., Батаева К.А. Тема «мечтателя» и «маленького Человека» в повести Достоевского «Слабое Сердце» // Международная научная конференция «Дешериевские чтения – 2022». (Грозный, 21 апреля 2022 г.). Грозный: ЧГУ им. А.А. Кадырова. 2022. С. 198–201.
7. Година С.А. Образные парадигмы в прозе Ф.М. Достоевского (на примере повести "Слабое сердце") // Смоленский филологический сборник, 2021. №13. С. 6–11.
8. Дунаев М.М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII—XX веках. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
9. Есаулов И.А., Тарасов Б.Н., Сытина Ю.Н. Анализ, интерпретации и понимание в изучении наследия Достоевского: коллективная монография / М., 2021.
10. Касаткина Т.А. Достоевский и исихазм: «Преступление и наказание» // Неизвестный Достоевский. 2022. №4. С. 171–185.
11. Касенкин В. А., диакон. Особенности определения понятия «сердце» в трактате «Исповедь» блаженного Августина Гиппонского // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. Вып. 2 (23). С. 92–103.
12. Кочеткова Н. Д. Сентиментализм. Карамзин // История русской литературы: В 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). Л.: Наука, 1980. Т. 1. // Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор» [Электронный ресурс]. URL: <https://feb-web.ru/feb/irl/rl0/rl1/rl1-7262.htm?cmd=p> (дата обращения: 14.01.2024)
13. Кроо К. Перевоплощения смысла в творчестве Достоевского: семиотические заметки: монография; Воронежский государственный университет. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2022.
14. Леушина О.В. Святоотеческий мотив “сердца” в романе Ф.М. Достоевского “Идиот”// Наука о человеке: гуманитарные исследования. 2018. №2 (32). С. 16–21.
15. Магарил-Ильяева Т.Г. Произведения Ф.М. Достоевского 1840-х годов как единый текст // Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: ИМЛИ имени А.М. Горького, 2023.
16. Максимов П.М. Ум и сердце героев в раннем рассказе Ф.М. Достоевского «Честный вор» в контексте святоотеческого учения о борьбе с помыслами. БВ 2024, № 2 (53). С. 202–234.
17. Максимов П.М. Ум и сердце в эпистолярном наследии Ф.М. Достоевского (докаторжный период). Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия, 2025. № 2 (11). С. 26–43.
18. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост. и послесл. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1995. Серия «Прошлое и настоящее»

19. Назарова Ш. Художественно-содержательное своеобразие повести “Слабое сердце” Ф.М. Достоевского // Ученый XXI века. 2022. №10 (91). С. 82–84.
20. Океанский В.П. Онтологическая поэтика «Легенды о Великом Инквизиторе»: опыт герменевтического прочтения. Монография. Иваново, 2010.
21. Пущаев Ю.В. Советский Достоевский: Достоевский в советской культуре, идеологии и философии // Философский журнал 2020. Т. 13. № 4. С. 102–118.
22. Рак В.Д. Комментарий: Ф.М. Достоевский. Слабое сердце // Русская виртуальная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <https://rvb.ru/dostoevski/02comm/09.htm> (дата обращения: 07.05.2025)
23. Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. СПб., 2017.

The tragedy of vasya shumkov's "mind" and "heart" in F.M. Dostoevsky's novel "the weak heart". Weakness of the "heart" as a consequence of spiritual fragmentation

Author: *Maksimov Petr Maksimovich, Master of Theology, 1-year postgraduate student of the Department of Philology of the Moscow Theological Academy*

Abstract: The article is devoted to the study of the metaphysics of the "mind" and "heart" of the hero of F.M. Dostoevsky's early novel "The Weak Heart", Vasily Shumkov. The study establishes the relationship between the spiritual world of the characters in the story, their inner spiritual life and reflections, and the struggle against temptation, according to the instructions of the holy fathers, while summarizing existing scientific research in this area. The research methods are biographical, historical-chronological, philological, and theological. Based on the plot analysis, the author proves that in the story "The Weak Heart" F.M. Dostoevsky reflects on the tragedy of the helplessness of an unreasonable "heart" and, following the trends of modern literature, demonstrates their limitations and fallacy. By driving the hero's sensitivity to the point of absurdity, the writer sneers at the basic (fundamental) attitudes of sentimentalism and the ideal of a "sensitive" person. It is known that in this artistic direction the idea was asserted that the main thing in a person is "the heart", but in Dostoevsky's story it is clear that the movement towards the ideal of sentimentalism leads a person to fall away from God (or, in other words, to lose touch with God), since this violates the basic principle of patristic teaching – the unity of the "mind" and "hearts."

Keywords: mind and heart, the problem of man in the work of F.M. Dostoevsky, the early work of F.M. Dostoevsky, F.M. Dostoevsky and Orthodoxy.

References

- Dorofej Gazskij, prp. Pouchenie 19 // Dushepolezny`e poucheniya i poslaniya. M.: Sibirskaya Blagozvonnica, 2010.
- Dostoevskij F. M. Chestny`j vor [rasskaz] // Otechestvenny`e zapiski, 1848. April`. № 4. T. 57. Otd. I. S. 305–306.
- Dostoevskij F.M. Polnoe sobranie sochinenij i pisem v 30 tomax. L.: Nauka, 1972–1990.
- Feofan Затворник, svt. Chto est` duxovnaya zhizn` i kak na neyo nastroit`sya? // Pis`ma. L., 1991.
- Sergiev Ioann, prot. Moya zhizn` vo Xriste. Ch. 2.
- Axmadova T.X., Bataeva K.A. Tema «mechtatelya» i «malen`kogo Cheloveka» v povesti Dostoevskogo «Slaboe Serdce» // Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya «Desherievskie

- chteniya – 2022». (Grozny`j, 21 aprelya 2022 g.). Grozny`j: ChGU im. A.A. Kady`rova. 2022. S. 198–201.
- Godina S.A. Obrazny`e paradigmy` v proze F.M. Dostoevskogo (na primere povesti Slaboe serdce) // Smolenskij filologicheskij sbornik, 2021. №13. S. 6–11.
 - Dunaev M.M. Vera v gornile somnenij: Pravoslavie i russkaya literatura v XVII—XX vekax. M.: Izdatel`skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2003.
 - Esaulov I.A., Tarasov B.N., Sy`tina Yu.N. Analiz, interpretacii i ponimanie v izuchenii naslediya Dostoevskogo: kollektivnaya monografiya / M., 2021.
 - Kasatkina T.A. Dostoevskij i isixazm: «Prestuplenie i nakazanie» // Neizvestny`j Dostoevskij. 2022. №4. S. 171–185.
 - Kasenkin V. A., diakon. Osobennosti opredeleniya ponyatiya «serdce» v traktate «Ispoved`» blazhennogo Avgustina Gipponskogo // Vestnik Orenburgskoj duxovnoj seminarii. 2022. Vy`p. 2 (23). S. 92–103.
 - Kochetkova N. D. Sentimentalizm. Karamzin // Istoriya russkoj literatury`: V 4 t. / AN SSSR. In-t rus. lit. (Pushkin. Dom). L.: Nauka, 1980. T. 1. // Fundamental`naya e`lektronnaya biblioteka «Russkaya literatura i fol`klor» [E`lektronny`j resurs]. URL: <https://feb-web.ru/feb/irl/rl0/rl1/rl1-7262.htm?cmd=p> (data obrashheniya: 14.01.2024)
 - Kroo K. Perevoploshheniya smy`sla v tvorchestve Dostoevskogo: semioticheskie zametki: monografiya; Voronezhskij gosudarstvenny`j universitet. Voronezh: Izdatel`skij dom VGU, 2022.
 - Leushina O.V. Svyatootecheskij motiv “serdcza” v romane F.M. Dostoevskogo “Idiot” // Nauka o cheloveke: gumanitarny`e issledovaniya. 2018. №2 (32). S. 16–21.
 - Magaril-Il`yaeva T.G. Proizvedeniya F.M. Dostoevskogo 1840-x godov kak ediny`j tekst // Dissertaciya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filologicheskix nauk. M.: IMLI imeni A.M. Gor`kogo, 2023.
 - Maksimov P.M. Um i serdce geroev v rannem rasskaze F.M. Dostoevskogo «Chestny`j vor» v kontekste svyatootecheskogo ucheniya o bor`be s pomy`slami. BV 2024, № 2 (53). S. 202–234.
 - Maksimov P.M. Um i serdce v e`pistoljarnom nasledii F.M. Dostoevskogo (dokatorzhny`j period). Slovo i obraz. Voprosy` izucheniya xristianskogo literaturnogo naslediya, 2025. № 2 (11). S. 26–43.
 - Mochul`skij K.V. Gogol`. Solov`ev. Dostoevskij / Sost. i poslesl. V.M. Tolmacheva. M.: Respublika, 1995. Seriya «Proshloe i nastoyashhee»
 - Nazarova Sh. Xudozhestvenno-soderzhatel`noe svoeobrazie povesti “Slaboe serdce” F.M. Dostoevskogo // Ucheny`j XXI veka. 2022. №10 (91). S. 82–84.
 - Okeanskij V.P. Ontologicheskaya poe`tika «Legendy` o Velikom Inkvizitore»: opy`t germenevticheskogo prochteniya. Monografiya. Ivanovo, 2010.
 - Pushhaev Yu.V. Sovetskij Dostoevskij: Dostoevskij v sovetskoj kul`ture, ideologii i filosofii // Filosofskij zhurnal 2020. T. 13. № 4. S. 102–118.
 - Rak V.D. Kommentarij: F.M. Dostoevskij. Slaboe serdce // Russkaya virtual`naya biblioteka [E`lektronny`j resurs]. URL: <https://rvb.ru/dostoevski/02comm/09.htm> (data obrashheniya: 07.05.2025)
 - Shimanskij G.I. Xristianskaya dobrodetel` celomudriya i chistoty` po ucheniyu svyaty`x otcov i podvizhnikov Pravoslavnoj Cerkvi. SPb., 2017.

Психосемиотическая реконструкция духовного кризиса: от экзистенциальной вины к синергийной ответственности (на материале анализа Священной Псалтири и кинематографического текста)

Авторы: Тимощук Игорь Григорьевич, кандидат психологических наук, доцент;
Данилова Таисия Николаевна, кандидат психологических наук, доцент

Аннотация: В статье осуществляется попытка междисциплинарного анализа феномена духовного кризиса и его связи с интеграцией ответственности личности. На материале текстов Священной Псалтири (и комментариев к ней В.В. Сорокина), а также используя в качестве кинотекста художественный фильм А.А. Тарковского «Солярис», авторами реконструируются этапы глубинных трансформаций личности. На основе полученных результатов выделяются и систематизируются ключевые понятия христианской психологии. Сердце, воля, интенция, полнота, праведность, ответственность раскрываются на онтологическом уровне как духовные состояния, обеспечивающие переход к событию-встрече человека с собственной совестью и Божественной волей. Результат последнего интерпретируется как синергийное преобразование личности.

Ключевые слова: духовный кризис; ответственность; совесть; психосемиотика; христианская психотерапия; воля; сердце; полнота; синергия; кинематографический текст; Псалтирь; экзистенциальная вина.

В пространстве современного антропологического знания проблема духовного кризиса занимает особое место, поскольку именно в пограничных ситуациях человеческого существования с наибольшей отчетливостью проявляются фундаментальные закономерности бытия личности. Обширная полисемантика понятия духовности свидетельствует не только о ее терминологической неопределенности в рамках классического философско-психологического знания, но и о глубинной сложности самого феномена. Последний очевидно требует междисциплинарных стратегий исследования. Как справедливо вопрошал известный классик аналитической психологии К.Г. Юнг: «Но действительно ли мы знаем – при всем знакомстве со словесным понятием, – что такое, собственно говоря, дух?»¹. В психологической науке XX столетия сложилось несколько парадигмальных подходов к осмыслению психологической науки.

Это во многом произошло благодаря тому, что наиболее адекватные христианскому дискурсу психотерапевтические концепции были изначально

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1994. — 336 с.

выстроены с опорой на христианскую антропологию. Справедливым, по нашему мнению, будет указать: большинство из имеющихся в настоящее время психотерапевтических теорий так или иначе, но изначально содержат в явном (чаще – в имплицитном варианте) элементы христианского учения о человеке. Так экзистенциальная традиция в философии, психологии и психотерапии является ярким примером именно такого: отчасти модифицированного, отчасти унифицированного знания из христианской антропологии. Классики экзистенциальной психотерапии акцентировали онтологическую размерность кризисного существования человека, неизбежно включающую переживание вины, страха, ответственности и свободы, во многом исходя именно из христианско-антропологического дискурса². В аналитической психологии центральным предметом внимания так же всегда неизменно выступал духовный кризис личности, но как необходимый этап индивидуации – встречи человека с его бессознательным для последующей интеграции его содержания в структуру личности³. В отечественной психологии проблема духовного кризиса разрабатывалась преимущественно в русле исследований по нравственному сознанию, свободе выбора, совести и ответственности. Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, А.Ф. Бондаренко, Д.А. Леонтьев, К. Муздыбаев, Т.А. Флоренская и некоторые другие психологи в конце XX столетия разрабатывали данную тематику и тем самым подготовили почву для диалога светской психологии с богословской мыслью⁴.

Однако, несмотря на имеющиеся интегративные тенденции в современном антропологическом знании, остается открытым вопрос о методологических средствах, позволяющих осуществить глубинный анализ феноменологии духовного кризиса. Понимание его специфики в настоящее время для пастырей, равно как и для христианских психологов, является настоятельной необходимостью и важнейшей профессиональной и личностной задачей. Им предстоит решение реальных духовно-психологических проблем. В особенности актуальным, по нашему мнению, является необходимость

² Бинсвангер Л. Бытие в мире. — Киев: Ника-Центр, 1999. — 333 с. Мэй Р. Чувство страха и вины в онтологическом смысле // Журнал практической психологии и психоанализа. — 2004. — № 1. — С. 28–34. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. — 216 с. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. — 284 с. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.

³ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1994. — 336 с. Юнг К.Г. Аналитическая психология: прошлое и настоящее. — М.: Мартис, 1995. — 320 с. Юнг К.Г. Психология бессознательного. — М.: Канон, 1994. — 320 с.

⁴ Бондаренко А.Ф. Психологическая помощь: теория и практика. — Изд. 3-е, испр. и доп. — М.: Независимая фирма «Класс», 2001. — 336 с. Бондаренко А.Ф. Понятийный тезаурус этического персонализма как русской традиции в психотерапии // Журнал практикующего психолога. — 2005. — Вып. 11. — С. 39–49. Братусь Б.С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века // Вопросы психологии. — 1993. — № 1. — С. 6–13. Леонтьев Д.А., Пилипко Н.В. Выбор как деятельность: личностные детерминанты и возможности формирования // Вопросы психологии. — 1995. — № 1. — С. 97–111. Леонтьев Д.А. От социальных ценностей к личностным: феномен ценностной регуляции деятельности // Вестник МГУ. Серия 14. — 1996. — № 4. — С. 35–44; 1997. — № 1. — С. 20–27. Муздыбаев К. Психология ответственности. — М.: Наука, 1982. — 320 с. Психология и этика: опыт построения дискуссии / сост. Б.С. Братусь. — Самара: Бахрах-М, 1999. — 128 с. Тимошук И.Г. Формирование морально-этической ответственности будущих практических психологов: автореф. дис. ... канд. психол. наук. — Киев, 2003. — 20 с.

выявления и описание интегративной духовно-психологической специфики кризисного состояния современного человека избегая его редукции к психопатологии, или абстрактному морализаторству.

Перспективным методологическим направлением для решения данной проблемы нам представляется психосемиотический подход. Семиотика как наука о знаковых механизмах, работающих в символическом пространстве человека, разрабатывалась в трудах Ч. Пирса, Ф. де Соссюра и других языковедов и лингвистических философов. Отечественный представитель семиотики культуры Ю.М. Лотман, обративший одним из первых внимание на конструктивность использования в качестве средства самопознания текста кинофильмов, указывал: «...все, что в фильме принадлежит искусству, имеет значение, несет ту или иную информацию»⁵. Это утверждение, подчеркивающее перспективность применения психосемиотического анализа кинофильмов, тем более будет справедливо и для сакральных текстов, в которых представлен тысячелетия.

Кристаллизовавшийся опыт духовных трансформаций человека. Так, например, Псалтирь, будучи не только богослужебной книгой, но и глубочайшим психологическим трактатом, фиксирует универсальные законы движения человеческой души – от состояния падшести и отчаяния к полноте богообщения.

Особую актуальность проблеме придает современная ситуация в науках о человеке. Ж. Делёз, Ж. Деррида, М. Фуко и другие мыслители XX столетия констатировали «смерть субъекта» и, в конечном счете, кризис самой идеи возможности развития. Трансформативные функции светской психотерапии как субъект-субъектной антропологической практики (термин М. Фуко) были закономерно поставлены под сомнение. Однако изменения, происходящие с человеком, – а это и есть основная цель классической психотерапии – не ограничены горизонтальными уровнями его существования. Если в фокус внимания поместить духовное «Я» личности, то трансформация может происходить «снизу вверх», от низших потребностей к мотивам его духовной жизни. Интерес к духовным аспектам трансформации личности, описанный еще в священных текстах и представленный христианскими экзегетами в святоотеческом наследии, стимулировал в современных науках о человеке изменение самой антропологической парадигмы. К концу прошлого столетия, благодаря поиску выхода из духовного кризиса богословами, учеными, философами, произошел «антропологический поворот» (С.С. Хоружий), эпистемологический сдвиг в понимании устройства человека. Во многом это связано с возвращением к энергийной модели человека, где ключевую роль играет синергия – соработничество человеческой воли и Божественной благодати.

Таким образом, целью нашего исследования является психосемиотическая реконструкция духовного кризиса как антропологического

⁵ Лотман Ю.М. Об искусстве. — СПб.: Искусство — СПб, 2005. — 704 с.

феномена. Его принципиальная типичность и универсальность «для всех времен и народов» подчеркивает, по нашему мнению, именно Евангельскую перспективу развития человека, предложенную ему Творцом сразу после акта грехопадения. Закономерно предположить, что духовный кризис, как и все психологические и духовные пертурбации с ним связанные, – это своеобразные «антропопризнаки» становления личности. Независимо от исторической эпохи, человек, переживающий духовный кризис, получает уникальный дар – возможность стать самим собой. Именно тем Образом и Подобием, которыми Бог запечатлел изначально свое создание.

Достижение данной цели предполагает решение следующих задач:

1. Осуществить теоретический анализ понятий духовного кризиса, а также роли и значения в этом процессе духовной ответственности и экзистенциальной вины как типичных антропологических «маркеров» становления личности современного человека.

2. Провести психосемиотический анализ кинематографического текста (х/ф «Солярис») с целью выявления и описания этапов внутриличностной динамики кризиса (на примере личностей главных героев кинофильма).

3. Выделить в процессе исследования текстов (на материале Псалтири и комментариев к ней В.В. Сорокина), базовые понятия систематизируя их далее в сеть фундаментальных категорий христианской психотерапии, необходимую для понимания и описания духовно-психологических трансформаций современного человека.

4. Опираясь на выявленные в тексте Псалтири категории, интегрировать полученные данные в единую модель духовно-психологического кризиса, демонстрирующую связь между психологическими аспектами динамики кризиса и духовными синергийного преображения личности.

Методологическую основу исследования составили принципы герменевтического подхода к интерпретации сакральных текстов, психосемиотические принципы подхода к пониманию текстов (труды Л.С. Выготского, Ю.М. Лотмана, Р. Барта), общенаучный метод контент-анализа и методы анализа глубинных аспектов психики и личности.

Основным средством выступила амплификация – сознательное вычленение из смыслового контекста (Псалтири и кино-текста) ключевых понятий и их последующее раскрытие через проекцию обратно в смысловую цепочку. Как подчеркивал М.К. Мамардашвили: «Мышление есть всегда риск и усилие, оно не гарантировано никакой предшествующей структурой»⁶. В данном исследовании амплификация применялась двояко:

– духовная семантика базовых понятий из Псалтири амплифицировалась (раскрывалась), психологически воплощалась через примеры поведения героев в киносюжете;

– психологические коллизии героев фильма «обретали духовный статус» и получали новое онтологическое осмысление благодаря описанию их поведения

⁶ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. — 2-е изд. — М.: Прогресс, 2001. — 352 с.

посредством базовых понятий из священного текста Псалтири (и текста комментариев к нему В. Сорокина).

Выбор текстов, на примере которых раскрывалась феноменология духовного кризиса современного человека, не случаен. Первым источником, выступающим в данном случае и как предмет, и как методологическое основание самого исследования, выступил текст Священной Псалтири – книги, которая, по единодушному мнению святых отцов, содержит в концентрированной форме весь духовный опыт Ветхого и Нового Заветов. В дополнение к первоисточнику (книга Псалтирь) мы использовали книгу «Живая псалтирь: опыт чтения день за днем» библииста-семиотика В.В. Сорокина⁷. Она позволяет «...перебросить мостик между книгой, написанной тысячи лет назад, и нашим современником... ведь по сути своей человек не изменился»⁸. Именно Псалтирь дает нам уникальную категориальную оптику – понятия сердца, воли, интенции, полноты и праведности, – через которую мы можем рассмотреть не только древнего человека (автора того или иного псалма), но и по сути – современника, героя Тарковского, стоящего перед лицом вечности в XX столетии. Кинофильм А.А. Тарковского «Солярис» представляет собой уникальный кинематографический текст, в котором фундаментальная для современной антропологии проблема ответственности личности (на примере личности ученого-психолога) перед собственной совестью и человечеством раскрывается через встречу с материализованными продуктами бессознательного. Как справедливо отмечает исследователь творчества Тарковского М. Туровская: «Тарковский возвращает нас к простым истинам: любовь, жертва, вера – вот что остается, когда исчезают иллюзии»⁹. «Отсюда – долг, вина, ответственность, раскаяние, искупление»¹⁰.

Теоретико-методологическую базу исследования образуют несколько взаимосвязанных линий. Это, помимо упомянутых традиций экзегезы и толкования священных текстов, принципы современной психосемиотики и экзистенциально-феноменологическая традиция (Л. Бинсвангер, В. Франкл, Р. Мэй, Г. Марсель, М. Хайдеггер)¹¹. В центре внимания этих авторов – онтологические основания человеческого бытия, неотъемлемыми характеристиками которого выступают свобода, ответственность, вина и забота. Особое значение для нашего исследования имеет концепция «онтологической вины», разработанная Р. Мэем и Л. Бинсвангером, согласно которой вина не сводится к невротическим реакциям, а укоренена в самой структуре существования человека, его конечности и необходимости выбора.

⁷ Сорокин В.В. Живая Псалтирь день за днем. Практика чтения, молитвы и созерцания. — М.: Дарь, 2020. — 416 с.

⁸ Там же с. 10. Мэй Р. Чувство страха и вины в онтологическом смысле // Журнал практической психологии и психоанализа. — 2004. — № 1. — С. 28–34.

⁹ Туровская М.И. Семь с половиной фильмов Андрея Тарковского. — М.: Искусство, 1991. — 256 с.

¹⁰ Левин Е. Хрупкий космос или Евангелие от Андрея // Искусство кино. — 1995. — № 9. — С. 103–114.

¹¹ Бинсвангер Л. Бытие в мире. — Киев: Ника-Центр, 1999. — 333 с. Мэй Р. Чувство страха и вины в онтологическом смысле // Журнал практической психологии и психоанализа. — 2004. — № 1. — С. 28–34.

Марсель Г. Трагическая мудрость философии. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. — 216 с.

Аналитическая психология К.Г. Юнга¹² так же используется нами в качестве концептуального аппарата для описания и реконструкции феномена бессознательного психического человека. Понятия «инвазии бессознательных содержаний», «расширения сферы претерпевания», «инфляции психики» позволяют описать те состояния, которые предшествуют интеграции ответственности в сознание. В то же время, ответственность, согласно христианской антропологии, – базовая характеристика ипостасности (личностного существования).

В контексте нашего исследования важно понимание ответственности не только как социально-психологической и экзистенциальной характеристики, но в особенности, как Евангельской категории: ответственности человека за врученное ему Богом управление миром. Например из текста Псалтири известно о том, как просили царь Давид и его сын царь Соломон у Бога помощи в том, чтобы перенести тяжесть ответственности за государство и свой народ. Основной материал исследования

1. Психосемиотическая реконструкция духовного кризиса в фильме «Солярис» сквозь призму категорий Псалтири.

Сюжет фильма А.А. Тарковского «Солярис» может быть интерпретирован как развернутая метафора встречи человека с собственной совестью, материализованной в форме «гостей», порождаемых океаном планеты. Четверо ученых-космонавтов оказываются в ситуации, где внешнее исследование неизбежно оборачивается внутренним – исследованием собственных психологических и духовных глубин личности. Индивидуальные различия в трактовке целей науки и предназначения человека становятся теми оптиками, через которые преломляется кризисный опыт. Используя категориальный аппарат, извлеченный нами из Псалтири, мы можем увидеть, что каждый из героев демонстрирует определенное состояние сердца, качество воли и специфическую интенцию сознания, определяющую траекторию их духовного движения.

Так один из персонажей – Гибарян, первым сталкивается с неизвестными ему материализовавшимися продуктами собственной совести. Не выдерживая нуминозной инвазии бессознательного, он решается на суицид. Его предсмертные слова: «Я не сумасшедший, здесь что-то с совестью» – указывают на точное осознание им источника собственного кризиса, который из обычной психологической депрессии перетекает в глубочайшее духовное потрясение. С библейской и святоотеческой точки зрения, совесть – это голос Божий в сердце человека. Гибарян услышал этот голос, но состояние его сердца оказалось неготовым к покаянию. Динамика психической деятельности Гибаряна может быть представлена следующей цепью: инвазия бессознательных содержаний (встреча с материализованной совестью) – возникновение чувства вины – подавленность – дезинтеграция личности –

¹² Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1994. — 336 с. Юнг К.Г. Аналитическая психология: прошлое и настоящее. — М.: Мартис, 1995. — 320 с. Юнг К.Г. Психология бессознательного. — М.: Канон, 1994. — 320 с.

душевная, и, в итоге – физическая смерть. Произошло то, что, например К.Г. Юнг называл неадекватным расширением сферы претерпевания¹³. В терминах Псалтири, сердце его «смятется» (Пс. 142, 4) до такой степени, что не обрело опоры в воле, сокрушилось, но не во спасительное покаяние, а в погибель. По слову преподобного Иоанна Лествичника, «где было падение, там прежде водворилась гордость»¹⁴; Гибарян же не смог смириться перед открывшейся ему правдой.

Сарториус (другой персонаж) демонстрирует противоположный способ совладания с психологическим кризисом. Его реакция может быть описана как стратегия избегания, уклонения от встречи с собственной совестью. Он не чувствует причастности к происходящему, вытесняет и рационализирует сомнения, которые пытается пробудить в нем фигура Хари (бывшая и умершая и ныне внезапно воскреснувшая жена и гостя Кельвина). Духовно-психологическая динамика личности Сарториуса: инвазия бессознательного вытеснение, рационализация, интеллектуализация. В дискурсивном поле и контексте Псалтири Сарториус демонстрирует состояние «ожесточения сердца» (Пс. 94, 8), когда воля человека сознательно уклоняется от встречи с правдой о себе. Такая жесткая оппозиция голосу совести возможна за счет опоры на всеобщую мораль (коллективную этику идеологии), являющуюся вариантом рационализации чувства вины и псевдоспасением через собственное оправдание «общественными принципами». Это то, что в глубинной психологии называется «инфляцией психики» – малоосознаваемой идентификацией с коллективной психикой, «раздуванием» иллюзорного «Я». Интенция человека в этом случае направлена не на покаяние, а на сохранение статус-кво, что в духовном смысле есть путь к небытию, к утрате полноты бытия и связи с Богом.

Снаут (еще один персонаж фильма) переживает несколько иную личностную трансформацию. Он переживает сильнейший онтологический страх и экзистенциальную тревогу, лишаящие его сна. Семантика «невроза бессонницы» выступает символом настоящей необходимости пребывания в сознании и рефлексии, как важнейшего условия принятия личностной ответственности («сон разума порождает чудовищ»). В терминах Псалтири это состояние можно назвать «бдением души», которое псалмопевец описывает словами: «Изнеможе душа моя от уныния» (Пс. 118, 28), но при этом не погружается в сон греховный. Утратив на время ценностно-смысловые ориентиры, пройдя через честное признание и исповедание перед собой-другим собственных заблуждений, Снаут приходит к духовному озарению: «Мы в глупом положении человека, рвущегося к цели, которой он боится, которая ему не нужна. Человеку нужен человек!». Его слова о необходимости «зеркала» актуализируют потребность в рефлексии через Другого, что является прямым

¹³ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1994. — 336 с. Юнг К.Г. Аналитическая психология: прошлое и настоящее. — М.: Мартис, 1995. — 320 с. Юнг К.Г. Психология бессознательного. — М.: Канон, 1994. — 320 с.

¹⁴ Иоанн Лествичник, прп. Лествица. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 416 с.

путем к восстановлению полноты – состоянию, когда человек видит себя не искаженно, а в истинном свете, как перед лицом Бога. Именно так и чувствует себя псалмопевец во всех текстах Псалтири.

Кельвин, центральный герой фильма, проходит наиболее полный цикл трансформации. Он демонстрирует способность к мужественному принятию истины о себе и искреннему раскаянию, что приводит к болезненному, но исцеляющему пересмотру всей системы ценностей. Ему приходится погрузиться в глубокие пласты памяти, включая детские впечатления (образ матери), испытать острейшие муки совести и длительные рефлексивные поиски.

Путь Кельвина – это путь псалмопевца: от вопля «Из глубины воззвах к Тебе, Господи!» (Пс. 129, 1) до обретения мира и тишины в сердце. Его сердце, прошедшее через горнило покаяния, становится способным вместить новую интенцию – интенцию любви и жертвенности. Актуализация ответственности становится для него стимулом глубинной трансформации личностного «Я», что, по мысли В. Франкла, является сущностной характеристикой подлинного человеческого существования: «Быть человеком – значит быть ответственным»¹⁵.

Обобщенный анализ фильма позволяет выделить, во-первых, условные этапы духовного преобразования человека; во-вторых, проходящие параллельно и непосредственно в психической субъективной реальности частные процессы психической динамики личности. Результатом описываемой духовно-душевной архитектоники, соответствующей этому целостному и тотальному изменению, является актуализация в сознании человека (процесс воипостазирования) одного из базовых критериев отличия личности от индивида – экзистенциала ответственности.

1. Актуализация бессознательных содержаний (морально-этических потребностей, вытесненных мотивов, чувства вины). На языке Псалтири это «обличение совести», когда Бог «испытает сердце и утробу» (Пс. 7, 10).

2. Честное признание и рефлексия собственных безнравственных поступков – аналог исповедания грехов: «Беззаконие мое аз возвещу и попекуся о гресе моем» (Пс. 37, 19).

3. Переживание чувства вины, осознание несовершенства – «сокрушение сердечное»: «Жертва Богу дух сокрушен, сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит»¹⁶.

4. Понимание необходимости духовного развития как перспективы подлинного личностного роста – изменение доминирующей интенции личности, ее переориентация с себя на Бога и ближнего.

5. Интеграция ответственности как новой смысложизненной и духовной ценности – обретение полноты бытия и спасительного для души состояния праведности.

¹⁵ Туровская М.И. Семь с половиной фильмов Андрея Тарковского. — М.: Искусство, 1991. — 256 с.

¹⁶ Сорокин В.В. Живая Псалтирь день за днем. Практика чтения, молитвы и созерцания. — М.: Дарь, 2020. — 416 с.

2. Контент-анализ текстов Псалтири и комментариев В.В. Сорокина

Контент-анализ текстов Псалтири и комментариев к ней В.В. Сорокина позволил выделить систему базовых понятий, описывающих духовную реальность человека и закономерности ее трансформации в кризисные периоды. Эти категории являются не просто абстрактными терминами, но живыми реалиями, которые мы наблюдаем в динамике духовной трансформации героев «Соляриса». Каждая из категорий раскрывает определенный аспект того пути, который проходит душа, столкнувшись с вызовом совести. В то же время анализ выявленных понятий позволяет выдвинуть гипотезу о том, что они могут претендовать, в силу их «семантической состоятельности», как в рамках богословского, так и психологического (психотерапевтического) дискурса, на то чтобы составить категориальный аппарат формирующейся отечественной христианской практической психологии.

Сердце выступает как центральная категория, обозначающая глубинный центр личности, источник мысли и воли, место духовного самосознания. В святоотеческой традиции сердце понимается не просто как орган чувств, но как средоточие интенций, точка встречи человека с Богом. Состояние сердца определяет качество всей жизни: чистота сердца – условие богопознания, раздвоенность сердца – признак падшести. Кельвин приходит к чистоте сердца через страдания, в то время как Сарториус остается в состоянии «сердца окамененного», неспособного к покаянию, а потому и преодолению собственного кризиса. Именно сердце, по слову Псалмопевца, является тем местом, где совершается таинственная встреча человека с Творцом: «Искушал еси сердце мое, посетил еси нощию»¹⁷.

Воля трактуется как центр личностного бытия, форма духовного самоопределения. Энергия воли – от Бога, и духовная цель жизни состоит в объединении воли человека и Божьей воли. Это соработничество, или синергия, является идеалом христианской жизни. Слабость воли рассматривается как прямое следствие грехопадения, безвольность – как проявление падшего естества. Человек тем более личность, чем более его воля сопряжена с Божьей волей. Воля выступает доминирующим фактором психического и духовного развития, инструментом борьбы со страстями и условием достижения полноты. В фильме мы видим разные модусы воли: паралич воли у Гибаряна, жесткая, но ложная воля Сарториуса, направленная на отрицание, и преображенная, укрепленная страданием воля Кельвина, способная принять Хари как данность и полюбить ее. Как подчеркивает В.В. Сорокин, «воля – это не просто способность выбора, но сила, укорененная в сердце и направляющая всего человека к Богу»¹⁸.

Интенция (намерение) понимается как психологическая установка осуществления жизненных замыслов. Это основа практической реализации

¹⁷ Сорокин В.В. Живая Псалтирь день за днем. Практика чтения, молитвы и созерцания. — М.: Даръ, 2020. — 416 с.

¹⁸ Там же с. 87

экзистенциальных задач, объединенных вокруг главной духовной интенции – следования Божественным заповедям. В святоотеческой антропологии подчеркивается, что каждое намерение, независимо от того, становится ли оно поступком, оставляет след в сердце. Добро или зло в человеке определяется интенциями сердца. Интенция выступает критерием развития воли и цельности личности. Снаут, произносящий «человеку нужен человек», задает новую интенцию – на подлинное общение, на выход из познавательного эгоцентризма. Кельвин реализует эту интенцию, оставаясь на станции и принимая свою участь. В этом смысле интенция является тем внутренним вектором, который определяет направленность всего существования человека.

Полнота – состояние жизни в присутствии Бога, результат и критерий цельности, показатель праведности. Условия достижения полноты: тишина сердца, отсутствие суеты, внутренний порядок, умение направлять волю полностью на конкретный момент жизни (не раздваиваться). Внутренняя тишина – показатель волевого самоконтроля, критерий духовности и необходимое условие диалога с Богом. Финал фильма, где Кельвин стоит на коленях перед домом отца, – это, помимо символа раскаявшегося сына, еще и образ обретенной полноты. Дождь, дом, земля – все обретает свою подлинную реальность, потому что полноту духовной реальности обрел сам человек. Как отмечает В.В. Сорокин, «полнота – это полнота осознания себя перед Богом»¹⁹. Достижение полноты означает – человек перестает быть игрушкой внешних обстоятельств, появляется глубинный «духовный стержень», позволяющий ему спокойно и стойко встречать любые испытания в мире.

Праведность достигается на психологическом уровне (первая ступень) как умение различать, осознавать себя подлинного и свое (временами) ненастоящее, неподлинное существование. Условие обретения праведности (как состояния) – отчетливость восприятия буквально каждой жизненной ситуации. Праведность как состояние – это эффект видения правды «не со своей точки зрения, а как будто бы и сверху и снизу», т.е. целостно. Это умение смотреть на мир «из глубины сердца», взглядом подлинного духовного «Я». Праведность порождает правдивость – а это прежде всего проясненный, точный взгляд²⁰. Критерий праведности – готовность к покаянию. Это одновременно психологическая и духовная установка человека, его направленность сознания (интенция) и ожидание и суда Божьего, и одновременно помощи от Него. Герои, прошедшие через покаяние (Снаут, Кельвин), приобретают этот проясненный взгляд. Гибарян и Сарториус остаются вне праведности: первый – из-за отчаяния, второй – из-за самодовольства. Противоположное праведности состояние – нечестивость – характеризуется неумением (часто и нежеланием) отличать добро от зла, отсутствием намерения каяться, своеволием, надеждой только на себя.

¹⁹ Сорокин В.В. Живая Псалтирь день за днем. Практика чтения, молитвы и созерцания. — М.: Даръ, 2020. — 416 с.

²⁰ Там же.

Важным аспектом святоотеческой антропологии является учение о духовных состояниях и их критериях. Смирение и духовная бедность (свойственные праведнику состояния) рассматриваются как неперенные условия богообщения. Смирение – надежда исключительно не на себя, а на Бога, полное ему себя предание, постоянное принятие своей слабости. Покаяние понимается как обращение к Богу, подразумевающее осмысление прежних ошибок, понимание их причин и выстраивание новых отношений с Богом. Преподобный Иоанн Лествичник учит: «Покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни»²¹.

Таким образом критериями духовности и условиями духовной трансформации личности (метанойи) выступают: мера полноты собственного богообщения, способность к волевому самоконтролю (управление эмоциями, действиями, мыслями), умение противостоять социальным соблазнам, осознание единства тела, души и духа, доминанта на богопознание (верность, милосердие, истина), интенция на встречу с Богом, подлинное общение с другими.

Далее перейдем к описанию процесса духовной трансформации и интеграции личности, в ее динамике от экзистенциальной вины к синергийной ответственности

Сопоставление результатов психосемиотического анализа фильма «Солярис» и категорий Священной Псалтири позволяет построить интегративную модель духовного кризиса, в которой психологическая динамика обретает онтологическое измерение. Эта модель базируется на «сквозном» применении наиболее часто встречающихся понятий из Псалтири к каждому этапу духовного пути человека, отраженного в киносюжете. Здесь важно подчеркнуть, что понятия, извлеченные из сакрального текста Псалтири служат не просто описательными ярлыками, но выступают инструментами глубинного понимания тех процессов, которые разворачиваются в душе человека, столкнувшегося с кризисом.

В фильме ответственность предстает как событие встречи с совестью, требующее мужества признания собственного несовершенства и «хронической ошибочности» функционирования собственного, поврежденного греховностью сознания. Этапы духовно-психологической (отчасти и телесно-психической) динамики могут быть описаны так: актуализация и полное осознание бессознательных содержаний – честное признание – чувство вины – осознание необходимости духовного развития и принятия помощи от другого – интеграция духовной ответственности. Описанные «духовно-психологический алгоритм» находят прямое соответствие в святоотеческом учении о покаянии. Покаяние, по мысли святых отцов, есть безвозвратное изменение человека, обращение к Богу, подразумевающее осмысление ошибок, понимание их причин и выстраивание новых отношений с собой, окружающими, с Богом. Начинается выстраивание «нового себя» с осознания духовной

²¹ *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 416 с.

«неправильности» жизни, с невозможности игнорирования чувства собственной не подлинности и неполноты, психотерапевты называют это аутентичностью, но это гораздо больше и глубже, чем просто аутентичность. Происходит своеобразное отчетливое размыкание своего глубинного «Я» с объектами мира (страстями), что ведет к разрушению маски и персоны личности. Это способ остановки процесса «омертвения души». Покаяние – есть возвращение к жизни, но через «разбитое сердце» и взывание о помощи.

Понятие вины в психоаналитической и экзистенциальной традициях может быть соотнесено с тем, что в святоотеческой антропологии называется «обличением совести». Интересно, что Гибарян (один из ученых в фильме) точно определяет источник своих страданий как проблему с совестью, а не как психическое заболевание. Однако его вина оказывается непереносимой, поскольку он не находит пути к разрешению через покаяние. В дискурсе глубинной психологии это понимается как слишком сильное расширение личностной территории (реальности) претерпевания. Это когда «Я» оказывается неспособным адекватно переработать и ассимилировать вторгающиеся в него чувства и аффекты (вина, переживание собственной неподлинности и неполноценности). В рамках дискурса Псалтири, он (Гибарян) не смог воззвать «из глубины» к Тому, Кто один может исцелить глубины сердца, и тем самым обрек себя на духовную гибель.

Другой персонаж, Сарториус демонстрирует защитную стратегию мышления и поведения, которая в святоотеческой традиции квалифицируется как состояние окаменелого бесчувствия и утраты собственной души, когда человек не способен слышать голос совести. В этом случае, его псевдоспасительная опора на коллективную мораль или какие-либо идеологические принципы – есть вариант «фарисейской праведности», внешнего соблюдения норм при внутренней пустоте. Святоотеческая традиция называет это состояние «прелестью» – самообманом, принятием ложной духовности за подлинную. Его воля не сопряжена с волей Божьей, его сердце пусто, а интенция направлена на самосохранение, а не на истину. Сарториус по сути «закрыв глаза и уши» бежит не только от самопознания, он бежит от самого себя и голоса Бога подобно Каину и остается в плену иллюзий.

Снаут и Кельвин проходят путь, соответствующий святоотеческому идеалу покаяния. Снаут переживает состояние, которое в аскетической литературе описывается как «страх Божий» – мощное онтологическое переживание, приводящее к духовному трезвению и последующему духовно-психологическому бодрствованию. Его бессонница символизирует невозможность «уснуть» в состоянии нераскаянности. Его слова о необходимости «зеркала» указывают на важность встречи с другим человеком (духовником, просто ближним) в процессе покаяния. Кельвин проходит наиболее полный цикл духовного обновления, включающий регрессию к детским образам (встреча с матерью), что может быть соотнесено с очищением родовой памяти и исцелением ран, полученных в детстве. Его воссоединение социального, личностного и, в итоге, духовного «Я» есть то, что в богословии

называется «восстановлением образа Божия». Финал фильма – это образ синергии, когда человеческая воля встречается с Божьей реальностью, которая больше его самого (океан, дом, отец), и это принятие дарует мир и полноту.

Ответственность в этой модели выступает не столько как этическая категория, сколько как духовное событие. Это момент, когда человек принимает на себя последствия своих прошлых выборов и одновременно открывается будущему как пространству свободного самоопределения. В святоотеческой парадигме ответственность неразрывно связана с понятием воли как центра личностного бытия. Чем более воля человека сопрягается с Божьей волей (синергия), тем более он является личностью. Ответственность в этом контексте есть не бремя, а дар, открывающий доступ к полноте. Как замечает С.С. Хоружий, «синергия есть онтологическое открытие человека, его выход из замкнутости к Другому»²².

Исходя из вышеописанного, важнейшим понятием, связывающим психологический и богословский дискурсы, выступает интенция (духовная направленность человека). Каждое намерение, даже не реализованное в действии, формирует духовную реальность человека, оставляя след в сердце. Это положение имеет прямое психотерапевтическое и духовное значение, поскольку позволяет работать не только с поведением, но и с глубинными установками, помыслами, мотивами человека. Работа с интенцией – это работа с сердцем человека, с самым глубоким уровнем его личности. Именно здесь совершается таинственный выбор между духовной жизнью и смертью, между покаянием и ожесточением.

Духовный кризис, таким образом, есть момент истины, когда человек оказывается перед выбором: остаться в состоянии падшести и безответственности или, пройдя через покаяние и борьбу, обрести полноту бытия в Боге. Полнота – это состояние, когда жизнь человека перестает определяться случайностью, когда все предается через молитву в руки Божьи, когда достигается отчетливость восприятия каждой конкретной жизненной ситуации. Как отмечается в комментариях В.В. Сорокина, «полнота – это полнота осознания себя перед Богом»²³.

Выводы

1. Проведенное исследование позволяет утверждать, что духовный кризис представляет собой пограничное состояние, в котором помимо актуализации глубинных механизмов личностной трансформации (экзистенциально-психологический уровень) неизменно и с необходимостью происходит процесс воипостазирования человека, его приближение к образу Творца, процесс синергии. Психосемиотический анализ кинематографического текста «Солярис», проведенный сквозь методологическую призму категорий Псалтири, позволил эксплицировать этапы внутренней динамики, предшествующие интеграции ответственности: актуализация бессознательных

²² Хоружий С.С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000. — 476 с.

²³ Сорокин В.В. Живая Псалтирь день за днем. Практика чтения, молитвы и созерцания. — М.: Даръ, 2020. — 416 с.

содержаний (обличение совести), честное признание и рефлексия безнравственных поступков (исповедание), переживание чувства вины (сокрушение сердечное), осознание необходимости духовного развития и собственно интеграция ответственности (обретение полноты и праведности).

2. Категориальный аппарат христианской психотерапии, систематизированный реконструированный на материале текстов Псалтири и комментариев к ней В.В. Сорокина, включает понятия сердца, воли, интенции, полноты, праведности, которые образуют взаимосвязанную систему, описывающую духовную реальность человека. Эти понятия могут служить методологической основой для разработки святоотеческой парадигмы психологической помощи. Они позволяют описать духовно-психологические аспекты состояний личности в кризисе, видеть направленность ее воли и качество ее интенций.

3. Установлено содержательное соответствие между этапами психической динамики, выявленными в фильме, и святоотеческим учением о покаянии. Актуализация бессознательного соответствует обличению совести, чувство вины – сокрушению сердечному, осознание необходимости изменения – решимости исправить жизнь, интеграция ответственности – обретению новой жизни во Христе. Это соответствие доказывает универсальность описанных в Псалтири закономерностей духовной жизни, которые проявляются вне зависимости от культурно-исторического контекста – как в древнем Израиле, так и в фантастическом сюжете XX века.

4. Понятие духовной реальности может рассматриваться как категориальный аналог субъективной психической реальности – предметной сферы психотерапии. Базовыми компонентами духовной реальности выступают «интенции сердца» – глубинный онтологический уровень субъективных смыслов, работа с которым в традиционных школах психотерапии ограничена, а в святоотеческом подходе получает адекватный концептуальный аппарат. Использование категорий «сердце», «воля», «интенция» позволяет вывести христианскую психотерапевтическую практику на уровень подлинной антропологии, учитывающей всю полноту человеческого бытия.

5. Ответственность в контексте проведенного исследования предстает как многокомпонентное полифункциональное психологическое образование, укорененное в духовной сфере личности. Ее интеграция в структуру самосознания опосредована сложными системными преобразованиями, затрагивающими уровни психических состояний, установок, защитных механизмов и ценностно-смысловых ориентаций. В святоотеческой парадигме ответственность неразрывно связана с понятием синергии – соработничества человеческой воли и Божественной благодати. Человек становится подлинно ответственным тогда, когда его воля свободно и сознательно соотнобразуется с волей Божьей, обретая тем самым полноту и истинность.

6. Практическое значение исследования заключается в возможности использования его результатов в консультативной и пастырской работе с верующими людьми испытывающими кризис, а также в процессе подготовки

психологов-консультантов, ориентированных на святоотеческую традицию. Психосемиотический анализ и толкование текстов Псалтири в рамках групповой работы актуализирует осознание пациентами собственных проблемных ситуаций и стимулирует развитие индивидуальных способов духовно-психологического совладания. Предложенная интегративная модель может служить основой для разработки программ духовно-ориентированной психотерапии, направленной на работу с экзистенциальной виной и формирование духовной ответственности.

7. Для представителя святоотеческой концепции использование результатов реконструкции текстов Священной Псалтири является формой выражения христоцентрического методологического принципа и способствует реализации личностно-аскетического подхода в деятельности психолога-практика. Ретроспективная рефлексия и осознание личностью ответственности в смысловых событиях прошлого выступают необходимой предпосылкой выбора и амплификации ответственности как важнейшей ценности за экзистенциальный событийный ряд настоящего и будущего. Псалтирь в этом контексте становится не просто историческим документом, а живым инструментом диагностики и терапии души, открывающим человеку путь от вины – к покаянию, а от покаяния – к синергийной ответственности и полноте бытия.

Литература

1. Бинсвангер Л. Бытие в мире. — Киев: Ника-Центр, 1999. — 333 с.
2. Бондаренко А.Ф. Психологическая помощь: теория и практика. — Изд. 3-е, испр. и доп. — М.: Независимая фирма «Класс», 2001. — 336 с.
3. Бондаренко А.Ф. Понятийный тезаурус этического персонализма как русской традиции в психотерапии // Журнал практикующего психолога. — 2005. — Вып. 11. — С. 39–49.
4. Братусь Б.С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века // Вопросы психологии. — 1993. — № 1. — С. 6–13.
5. Леонтьев Д.А., Пилипко Н.В. Выбор как деятельность: личностные детерминанты и возможности формирования // Вопросы психологии. — 1995. — № 1. — С. 97–111.
6. Леонтьев Д.А. От социальных ценностей к личностным: феномен ценностной регуляции деятельности // Вестник МГУ. Серия 14. — 1996. — № 4. — С. 35–44; 1997. — № 1. — С. 20–27.
7. Левин Е. Хрупкий космос или Евангелие от Андрея // Искусство кино. — 1995. — № 9. — С. 103–114.
8. Лотман Ю.М. Об искусстве. — СПб.: Искусство — СПб, 2005. — 704 с.
9. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. — 2-е изд. — М.: Прогресс, 2001. — 352 с.
10. Мэй Р. Чувство страха и вины в онтологическом смысле // Журнал практической психологии и психоанализа. — 2004. — № 1. — С. 28–34.
11. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 416 с.
12. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. — 216 с.
13. Муздыбаев К. Психология ответственности. — М.: Наука, 1982. — 320 с.

14. Психология и этика: опыт построения дискуссии / сост. Б.С. Братусь. — Самара: Бахрах-М, 1999. — 128 с.
15. Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории / под ред. А.В. Брушлинского. — М.: Институт психологии РАН, 1997. — 576 с.
16. Тимощук И.Г. Формирование морально-этической ответственности будущих практических психологов: автореф. дис. ... канд. психол. наук. — Киев, 2003. — 20 с.
17. Сорокин В.В. Живая Псалтирь день за днем. Практика чтения, молитвы и созерцания. — М.: Даръ, 2020. — 416 с.
18. Туровская М.И. Семь с половиной фильмов Андрея Тарковского. — М.: Искусство, 1991. — 256 с.
19. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. — 284 с.
20. Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
21. Хоружий С.С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000. — 476 с.
22. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. — М.: Прогресс, 1994. — 336 с.
23. Юнг К.Г. Аналитическая психология: прошлое и настоящее. — М.: Мартис, 1995. — 320 с.
24. Юнг К.Г. Психология бессознательного. — М.: Канон, 1994. — 320 с.

Psychosemiotic reconstruction of a spiritual crisis: from existential guilt to synergistic responsibility (based on the analysis of the Holy Psalter and cinematic text)

Authors: *Tymoshchuk Igor Grigorevich, Associate Professor, Candidate of Psychological Sciences; Danilova Taisiya Nikolaevna, Associate Professor, Candidate of Psychological Sciences*

Abstract: The article attempts an interdisciplinary analysis of the phenomenon of spiritual crisis and its connection with the integration of personal responsibility. Based on the texts of the Holy Psalter (and the commentaries to it by V.V. Sorokin), and also using the feature film “Solaris” by A.A. Tarkovsky as a cinematic text, the authors reconstruct the stages of deep personal transformations. Based on the results obtained, key concepts of Christian psychology are identified and systematized. Heart, will, intention, fullness, righteousness, responsibility are revealed at the ontological level as spiritual states that ensure the transition to the event-encounter* of a person with his own conscience and the Divine will. The result of the latter is interpreted as a synergistic transformation of the personality.

Keywords: spiritual crisis; responsibility; conscience; psychosemiotics; Christian psychotherapy; will; heart; fullness; synergy; cinematic text; Psalter; existential guilt.

References

1. Binswanger L. *Bytie v mire* [Being-in-the-World]. Kiev, Nika-Tsentr, 1999, 333 p.
2. Bondarenko A.F. *Psikhologicheskaya pomoshch': teoriya i praktika* [Psychological Assistance: Theory and Practice]. 3rd ed. Moscow, Nezavisimaya firma “Klass”, 2001, 336 p.
3. Bondarenko A.F. *Ponyatiyny tezaus eticheskogo personalizma kak russkoy traditsii v psikhoterapii* [Conceptual Thesaurus of Ethical Personalism as a Russian Tradition in Psychotherapy]. *Zhurnal praktikuyushchego psikhologa*, 2005, iss. 11, pp. 39–49.

4. Bratus' B.S. K probleme npravstvennogo soznaniya v kul'ture ukhodyashchego veka [On the Problem of Moral Consciousness in the Culture of the Passing Century]. *Voprosy psikhologii*, 1993, no. 1, pp. 6–13.
5. Leont'ev D.A., Pilipko N.V. Vybor kak deyatel'nost': lichnostnye determinanty i vozmozhnosti formirovaniya [Choice as an Activity: Personal Determinants and Possibilities of Formation]. *Voprosy psikhologii*, 1995, no. 1, pp. 97–111.
6. Leont'ev D.A. Ot sotsial'nykh tsennostey k lichnostnym: fenomen tsennostnoy regulyatsii deyatel'nosti [From Social to Personal Values: The Phenomenon of Value Regulation of Activity]. *Vestnik MGU. Seriya 14*, 1996, no. 4, pp. 35–44; 1997, no. 1, pp. 20–27.
7. Levin E. *Khrupkiy kosmos ili Evangelie ot Andrey* [Fragile Cosmos or the Gospel according to Andrei]. *Iskusstvo kino*, 1995, no. 9, pp. 103–114.
8. Lotman Yu.M. Ob iskusstve [On Art]. *St. Petersburg, Iskusstvo — SPb*, 2005. 704 p.
9. Mamardashvili M.K. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations]. 2nd ed. Moscow, Progress, 2001. 352 p.
10. Mey R. *Chuvstvo strakha i viny v ontologicheskoy smysle* [The Feeling of Fear and Guilt in an Ontological Sense]. *Zhurnal prakticheskoy psikhologii i psikhoanaliza*, 2004, no. 1, pp. 28–34.
11. Ioann Lestvichnik, prep. Lestvitsa [The Ladder of Divine Ascent]. Moscow, *Izd-vo Sretenskogo monastyr'ya*, 2010. 416 p.
12. Marsel' G. *Tragicheskaya mudrost' filosofii* [Tragic Wisdom of Philosophy]. Moscow, *Izd-vo gumanitarnoy literatury*, 1995. 216 p.
13. Muzdybaev K. *Psikhologiya otvetstvennosti* [Psychology of Responsibility]. Moscow, *Nauka*, 1982. 320 p.
14. *Psikhologiya i etika: opyt postroeniya diskussii* [Psychology and Ethics: An Experience of Constructing a Discussion]. Comp. by B.S. Bratus'. Samara, *Bakhrakh-M*, 1999. 128 p.
15. *Psikhologicheskaya nauka v Rossii XX stoletiya: problemy teorii i istorii* [Psychological Science in Russia in the 20th Century: Problems of Theory and History]. Ed. by A.V. Brushlinsky. Moscow, *Institut psikhologii RAN*, 1997. 576 p.
16. Timoshchuk I.G. *Formirovaniye moral'no-eticheskoy otvetstvennosti budushchikh prakticheskikh psikhologov* [Formation of Moral and Ethical Responsibility of Future Practical Psychologists]. *Avtoref. dis. ... kand. psikh. nauk. Kiev*, 2003. 20 p.
17. Sorokin V.V. *Zhivaya Psaltir' den' za dnem. Praktika chteniya, molitvy i sozertsaniya* [Living Psalter Day by Day: The Practice of Reading, Prayer and Contemplation]. Moscow, *Dar''*, 2020. 416 p.
18. Turovskaya M.I. *Sem' s polovinoi fil'mov Andrey* [Seven and a Half Films by Andrei Tarkovsky]. Moscow, *Iskusstvo*, 1991. 256 p.
19. Frankl V. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man's Search for Meaning]. Moscow, Progress, 1990. 284 p.
20. Khaydegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moscow, *Respublika*, 1993. 447 p.
21. Khoruzhiy S.S. *O starom i novom* [On the Old and the New]. St. Petersburg, *Aleteyya*, 2000. 476 p.
22. Yung K.G. *Problemy dushi nashego vremeni* [Problems of the Soul of Our Time]. Moscow, Progress, 1994. 336 p.
23. Yung K.G. *Analiticheskaya psikhologiya: proshloe i nastoyashchee* [Analytical Psychology: Past and Present]. Moscow, *Martis*, 1995. 320 p.
24. Yung K.G. *Psikhologiya bessoznatel'nogo* [Psychology of the Unconscious]. Moscow, *Kanon*, 1994. 320 p.

Понятие смирения в трудах святителя Григория Нисского

Автор: Тарабухин Иван Андреевич, студент Московской духовной академии

Аннотация: Статья посвящена исследованию пониманию смирения в богословской системе святителя Григория Нисского. На основании трудов «О девстве», «О надписаниях псалмов», «Беседы на Евангелие от Матфея» проводится смысловой анализ понятий «ταπεινότης», «ταπεινοφροσύνη» и «ὕπερψαλίς». Выделяются два толкования «низости» человека: падшее греховное состояние и смиренное уподобление Христу. Предоставляется обоснование смирения в качестве активной добродетели, являющейся основой обожения. Особое внимание уделяется органической связи смирения с кротостью и духовной нищетой, которые понимаются как средства разумного противодействия гордыне и управления внутренними порывами. Автор подчёркивает, что нравственное совершенство у Григория Нисского не имеет конечной точки, представляя собой бесконечное динамическое стремление к Богу. На основании трудов автором делается вывод, что смирение является необходимым фундаментом аскетического делания и духовного преображения человека и обязательно для спасения. Учение святителя сохраняет фундаментальное значение для развития христианской антропологии и этики.

Ключевые слова: святитель Григорий Нисский, смирение, богословие, гордыня, обожение.

Святитель Григорий Нисский – богослов и мистик, философ по образованию, созерцатель по духу, один из самых глубоких умов каппадокийского круга. Акцент на его склонности к мистическому богословию и антропологии. Вопрос: как этот «богословский гений» понимает категорию, кажущуюся столь простой – смирение?

Смирение трактуется им, подобно Василию Великому, как свойство человеческой природы (τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως). Это свойство может пониматься двояко: в положительном аспекте – как факт сотворенности человека, однако значительно чаще – в отрицательном, как характеристика существа, подверженного падению, а также как состояние рабского уничижения (δουλικὴ ταπεινότης), неразрывно связанное с грехом и смертью.

В трактате «De virginitate» («О девстве») термин ταπεινότης используется исключительно в негативном значении, обозначая вещи и дела низменные, малоценные и не заслуживающие внимания. В этом контексте он стоит в одном ряду с такими синонимами, как: γλίσχος («грязный», «нечистый»), πρόσκαιρος («мимолётный», «преходящий»), ὑλώδης («плотский», «связанный с материей») и даже κτηνώδης («звероподобный», «несвойственный человеческой природе»). Аналогично в трактате «In inscriptiones Psalmorum» («О надписаниях псалмов») ταπεινότης отождествляется с терминами: ὀλίγον («малый», «немногочисленный») и βραχύτατος («короткий», «ограниченный»).

В своих сочинениях Григорий Нисский также систематически использует стилистические обороты, такие как *ταπεινὰ καὶ χαμαίζηλα* или *ταπεινὰ καὶ γῆϊνα*, что переводится как «низкое и связанное с землёй, прилегающее к земле, лежащее на ней». Прилагательное *ταπεινός* в его текстах может обозначать состояние греховного падения, причиной которого является привязанность к неупорядоченным влечениям (*τὸ ταπεινόν τε καὶ ὀλισθηρὸν τῆς ἀμαρτίας*). В этом значении оно противопоставляется естественному стремлению души к возвышенным делам, к которым она по своей природе призвана, о чём свидетельствует фраза: «*τὸ ὑψηλὸν τῆς ψυχῆς διὰ τῆς ἐπαναστάσεως τῶν ἡδονῶν ταπεινωθεῖη*» (высокое души через восстание удовольствий унижается)¹.

В обороте *τὰ ταπεινὰ τῆς σαρκὸς ὀφλήματα* речь шла о низменных плотских вожделениях. Это выражение выступало также синонимом понятия *ἀνομία* – «беззаконие», понимаемого как противостояние Божьему закону через совершение злых дел. Во всех указанных выше значениях термин *ταπεινώσις* противопоставлялся Григорием Нисским положительно понимаемой возвышенности (*ὑψος, μέγεθος*), относящейся к тому, что Божественно (*τὰ ὑψηλὰ περὶ τὸ θεῖον νοήματα*). Прилагательное *ταπεινός*, употреблённое в экзегетическом контексте, означало также низкое, буквальное объяснение Закона (*κατὰ τὸ γράμμα τοῦ νόμου*), в противоположность возвышенному (*ὑψηλός*) духовному смыслу, обозначаемому термином *θεωρία*.

Лишёнными негативных коннотаций были у Григория Нисского отсылки слов с корнем *ταπειν-* к Сыну Божию, уничижающемуся и принимающему человеческую природу. Новозаветное определение *ταπεινώσις τῆς καρδίας*, обозначающее смиренное уничижение сердца Христа и Его последователей, сохранило у Григория Нисского своё положительное значение. Согласно его учению, Иисус Христос соединил в Себе то, что возвышенно и характерно для Божественной сферы, с состоянием низости, свойственным человеку как творению, живущему в теле, являющемся знаком его уничижения.

В трактате «*De virginitate*» Григория Нисского впервые зафиксировано существительное *ταπεινοφροσύνη*, обозначающее добродетель смирения. В этом же контексте используется заимствованное из греческой философии определение *μακροθυμία* («снисходительное терпение»), присоединённое по принципу гендиадиса (фигура речи, при которой одно понятие выражается двумя лексическими единицами); данный термин часто встречается у святого Григория для обозначения смирения².

В своих творениях святитель утверждает, что смирение есть естественное и необходимое состояние тварного человека, проистекающее из осознания своей ограниченности и испорченности грехом. Это осознание становится для человека дверью к милости и действию благодати Божией. Данный взгляд органично вписывается в антропологию святителя Григория, где человек

¹ Szram, Mariusz. "TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA POKORY I PYCHY W PISMACH GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU." *Vox Patrum*, 2012. p. 336.

² Szram, Mariusz. "TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA POKORY I PYCHY W PISMACH GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU." *Vox Patrum*, 2012. p. 337.

предстаёт как существо, чьё призвание и цель – в постоянном и неустанном стремлении к Богу³.

Стремление к познанию Бога является путем от познания чувственного к истинной вере. При этом необходимым условием является осознание Творца непознаваемым. По мнению святителя, необходимо отказаться от чувств, мешающих познанию, и погрузиться в «божественный мрак». В этом «мраке» человек отказывается от привычных ему образов, тянущих его обратно, к земному образу мысли, смиряется перед непостижимостью Господа Бога. Преодоление чувственного познания является необходимым условием для богопознания. Важно отметить, что мрак следует понимать в качестве пространства сознательного ограничения разума в его заблуждении о возможности познания всего с помощью применяемых им рациональных методов. Божественное постигается с помощью веры, и только через нее возможна встреча с Богом⁴.

Во втором слове толкования на Евангелие от Матфея, посвящённом Заповедям блаженств, святитель Григорий Нисский использует следующий образ: люди, восходящие по лестнице, «стоя на первой ступени, переходят с нее на вышележащую; вторая ведет восходящего на третью, та – на следующую, и так далее. Так поднимающийся с того уровня, на котором стоит, постоянно движется вверх, пока не достигнет вершины»⁵.

Затем Григорий Нисский поясняет, что имеет в виду: ему кажется, будто ряд блаженств устроен наподобие ступеней, что позволяет на словах легко переходить от одного к другому. Тот, кто умом вознесся к первому блаженству, по необходимости мысли принимает и следующее.

«Но если мы позволим нескольким словам вдохновить нас и поднимемся на вершину небесного свода, – пишет Нисский, – то найдем там небесную землю, уготованную в наследство тем, кто жил добродетельно. Так что ошибки в порядке нет: сначала небо, затем земля»⁶.

Посему не позволяйте подобию земному пленить ваш ум после небесного и снова низвести его до дольного. Но если возвели вы свой ум превыше первой блаженной ступени и взошли к надежде небесной, тогда распространите любовь вашу на ту землю, что не является общим наследием для всех, но лишь для тех, кого признали достойными сего обетования за кротость их жития⁷.

В толковании на Евангелие от Матфея святитель Григорий Нисский рассматривает заповеди блаженств как духовную лестницу, где каждое блаженство служит ступенью для восхождения к следующему. Он поясняет, что порядок обетований в Евангелии («Царство Небесное» предшествует «наследию земли») не нарушает логику духовного роста, но указывает на конечную цель пути – высшее благословение. Само обетование «земли» для кротких понимается

³ Турина А. О. Святоотеческое учение Григория Нисского как методологическое основание антропологии В.И. Несмелова. С. 57.

⁴ Дьяченко Г. Д. Христианская гносеология святителя Григория Нисского. С. 31-32.

⁵ Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах. Слово 2. С. 370.

⁶ Там же. С. 371.

⁷ Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах. Слово 2. С. 377.

не как физическая территория, но как духовное, небесное наследие, доступное лишь тем, кто, преодолев притяжение чувственного мира, возвел свой ум к божественному.

Согласно Григорию Нисскому, природа Бога выступает источником любой добродетели, поэтому цель добродетельной жизни – это связь с Богом. Из этого следует: у того, кто ступил на путь истинной добродетели, нет ничего, кроме Самого Бога, Который и есть совершенная добродетель.⁸

Добродетельная жизнь приводит человека к соединению с Богом именно потому, что ее задача – подражать Ему. Если итог такой жизни – блаженство, то ее основа и главное содержание – причастность к божественному через реальное уподобление Ему. При этом нравственное совершенство не имеет границ: у добродетели есть лишь один предел – не иметь предела самой себе⁹.

Аскетическая практика закономерно ведёт к формированию и приумножению добродетелей. К их числу относятся вера, милосердие, душевное равновесие, кротость, скромность, терпение и другие положительные качества. Помимо этих конкретных проявлений, аскетика акцентирует внимание на более общих духовных результатах – очищении ума и достижении единения с Божественным началом.

В сочинении «О девстве» святитель Григорий Нисский учит, что непорочность души и сердечная чистота являются необходимым предварительным условием как для движения личности к Богу, так и для ниспослания благодати Святого Духа в сердце, очищенное от греха и лукавства¹⁰.

Достигнутые посредством аскетического подвига результаты необходимо подвергать двоякому действию. С одной стороны, обретенные духовные приобретения требуют охранения и возделывания, согласно библейской заповеди, данной первым людям: «возделывать и хранить» (Быт. 2,15). Однако существует риск утраты этих плодов в силу человеческой немощи. Святитель Григорий предупреждает верующих об опасности зарождения гордыни и тщеславия как следствия аскетических успехов. Такое состояние может привести не только к утрате достигнутого и обесцениванию прежних трудов, но и сделать человека недостойным того совершенства, к которому его ведёт действие благодати Святого Духа.

Например, плод смирения, достигнутый упорным трудом, может быть мгновенно уничтожен проявившимся в сознании тщеславием – как в мыслях, так и в чувствах¹¹.

Достигнутые духовные плоды важно воспринимать не просто как итог аскетических трудов, но и как основу для дальнейшего внутреннего роста. Поэтому главной задачей становится неотъемлемое включение этих приобретений в саму жизнь подвижника. Например, смирение – добродетель,

⁸ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: этико-богословское исследование. С. 23.

⁹ Там же.

¹⁰ Панков Г. Д. Идеал христианина в учении свт. Григория Нисского. С. 101.

¹¹ Там же.

которая возвращается через напряжённое внутреннее делание и борьбу со страстями гордости и тщеславия.

Смирение помогает верующему обрести трезвое видение себя. Это исполняет две важнейшие задачи: во-первых, оно охраняет уже стяжённые добродетели от утраты, а во-вторых, становится условием для их приумножения и углубления. При этом ни одна добродетель не действует сама по себе, но лишь в живой и неразрывной связи с другими, все вместе они устремлены к достижению единой цели – духовного совершенства.

Например, святитель Григорий Нисский, устанавливая связь между смирением и любомудрием, отмечал: «Высшее совершенство любомудрия состоит в том, чтобы, будучи великим, смиряться сердцем и осуждать свою жизнь, не полагая в своей совести, будто соделали что-либо достойное Бога»¹².

Согласно учению святителя Григория Нисского, добродетель есть путь к богообщению, в котором Бог предстаёт как источник, цель и само содержание нравственной жизни. Духовный рост человека не имеет конца, потому как бесконечен Бог.

Поскольку добродетель не имеет границ, а её вершиной выступает уподобление Богу, духовное совершенствование представляет собой бесконечный процесс. Аскетическое делание формирует устойчивые качества: веру, кротость, терпение, – и постепенно очищает ум, направляя человека к соединению с Творцом.

Важнейшим аспектом духовного восхождения является соблюдение шестой заповеди блаженства: «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога» (Мф. 5, 8). Только чистота сердца позволяет человеку воспринимать Божественную благодать, а вместе с ней и дары Духа Святого¹³. Но достижение этих даров не является пределом и конечной точкой в духовном делании. Необходимо охранять полученные дары в первую очередь от гордыни, легко превращающей в ничто всякое делание, каким бы долгим оно ни было. Некоторые дары, например, смирение, являются орудием для борьбы с гордыней, помогают при дальнейшем делании и духовном совершенствовании.

Таким образом, духовная жизнь не имеет окончания, не завершается по достижении чего-либо, но основана на постоянном стяжании, сохранении и преумножении добродетелей в бесконечном стремлении к Богу.

Грех полон соблазнов, и человеческое естество легко склоняется ко злу. Подобно тяжёлому предмету, который, сорвавшись с вершины, стремительно катится по крутому склону, набирая силу и скорость, пока падение не становится неукротимым.

Если склонность ко греху губительна, то противоположное ей свойство души, несомненно, достойно одобрения. Это чистота – способность сохранять внутреннюю стойкость и мир даже среди житейских бурь. Как пламя всегда устремляется ввысь и не угасает, так и добродетель, влекущая нас к лучшему и не теряющая своей ревности, удерживает от стремительного падения во зло.

¹² Панков Г. Д. Идеал христианина в учении свт. Григория Нисского. С. 101.

¹³ Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма С. 42.

Поскольку природа наша склонна ко греху, то само спокойствие и осмотрительность в поступках заслуживают похвалы. В некоторых случаях отказ от действия становится верным свидетельством стремления к высшему благу¹⁴.

Каждая человеческая воля движима двумя побуждениями. Стремясь к тому, что кажется ей благом, она избирает свободу – но эта свобода может обратиться как к целомудрию, так и к распутству. То, что сказано об одной добродетели и одном пороке, справедливо для всех. Природа человека постоянно разрывается между двумя противоборствующими началами: раздражительностью и кротостью, гордостью и смирением, ненавистью и доброжелательностью, враждой и любовью, ведущей к миру.

Поскольку наша жизнь протекает в мире материальном, страсти рождаются от соприкосновения с вещами плотскими. Каждая страсть требует немедленного удовлетворения – подобно тому, как тяжёлое тело стремится ко дну. Потому Бог не вменяет в заслугу жизнь, вовсе лишённую страстей – в материальном мире невозможно достичь полной победы над всем, что связано с плотью. Но говорят, что кротость есть высшая из добродетелей в земном бытии, и одной её достаточно для блаженства.

Человеческой природе несвойственно полное умерщвление желаний, и подлинный Законодатель не стал бы заповедать того, что ей противится. Иначе повеление уподобилось бы требованию, обращённому к жителю воды, дышать воздухом, или наоборот. Закон должен быть соразмерен силам, которыми наделён каждый из нас. Подлинное блаженство достигается не полным отвержением желаний, а их мудрым и умеренным устроением. Крайнее воздержание противоестественно, тогда как умеренность даёт добродетели пространство для возрастания. Если бы счастье заключалось в искоренении всех желаний, оно было бы бесплодным и неприменимым к нашей земной жизни¹⁵.

Порицания заслуживает не тот, кто испытал произвольное движение страсти, а тот, кто сознательно её возбуждает и питает. Сам по себе внезапный порыв, вызванный естественными душевными силами, не есть ещё грех. Добродетель же проявляется в умении противостоять стремительному потоку страсти и мужественно отвергнуть его силой разума.

Истинное блаженство обретает не тот, кто покоряется мгновенным душевным волнениям, но чьи поступки определяются разумом. Разум здесь становится уздой, обуздывающей порывы и не позволяющей душе прийти в расстройство. Иначе говоря, кротость достойна благословения именно потому, что в основе всякой страсти лежит раздражительное начало.

Для его пробуждения порой достаточно слова, взгляда или намёка на угрозу – тогда кровь приливает к сердцу, и душа готовится к отшельничеству. Известно, что некоторые вещества низводят человека до животного состояния; так же и раздражение мгновенно меняет его облик, делая подобным кабану, псу, леопарду или иному хищнику. Это состояние сопровождается внешними

¹⁴ Григорий Нисский, *свт.* Изъяснение Песни песней Соломона. С. 201.

¹⁵ Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах. Слово 2. С. 375.

признаками: наливаются кровью глаза, поднимаются волосы, голос становится хриплым и грозным, речь – сбивчивой. Уста не слушаются, не могут выговорить членораздельных звуков, во рту пересыхает, иногда выступает пена. Все движения подчиняются страсти: тело и конечности движутся уже не по воле, а по властному побуждению аффекта¹⁶.

То, что Слово подразумевает именно эту страсть (гнева), становится ясно из того, что вслед за смирением оно утверждает в нас заповедь о кротости. Ибо эти добродетели естественно связаны между собой, и состояние смиренномудрия служит как бы основой и источником для искусства кротости¹⁷.

Святитель Григорий поясняет, что природа человека подобна тяжёлому телу, легко и стремительно скользящему вниз по наклонной плоскости порока. Поэтому высшая добродетель заключается не в полном бесстрастии – оно недостижимо в земной жизни, – а в способности противостоять этому быстрому падению. Кроткий человек – это не бездеятельный или медлительный, а тот, кто, вопреки бушующим внутри «бурям» и естественным порывам (гнева, раздражения, мести), сохраняет спокойствие и управляется разумом. Подобно искусному врачу, он укрощает в себе болезнь гнева, сберегая внутренний мир и человеческое достоинство.

Заключение

Святитель Григорий Нисский раскрывает понятие смирения в контексте коренного противоборства добродетелей и страстей. Он утверждает, что «раздражительность противостоит кротости, гордыня – смирению, ненависть – доброжелательности, враждебность – любви и миру». Этим подчёркивается, что смирение является не только противоположностью гордыни, но и тем духовным основанием, на котором зиждется любовь к ближнему и внутреннее устройство души¹⁸.

Термин *ταπεινοφροσύνη* в значении добродетели смирения, совершеннейший образец которой дан Христом, появляется и в других сочинениях Нисского, в том числе в парадоксальном обороте *ὕψηλὴ ταπεινοφροσύνη* («возвышенное смирение»). Прилагательные *ὕψηλός* и *ὑψος* в сочинениях Григория Нисского могут иметь двоякое значение в зависимости от контекста. В первом значении они обозначают гордое превозношение, противопоставляемое смирению (*ταπεινοφροσύνη*), и могут парадоксальным образом сопутствовать определению *ταπεινότης*, указывающему на состояние низости, связанной с привязанностью к мирским делам. Во втором значении эти прилагательные характеризуют добродетель смирения (*ταπεινοφροσύνη*), составляя противоположность термину *ταπεινότης*, использованному в значении греховного унижения¹⁹.

¹⁶ Там же. С. 376.

¹⁷ Григорий Нисский, *свт.* Беседы о блаженствах. Слово 2.

¹⁸ Там же. С. 374.

¹⁹ Szram, Mariusz. "TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA POKORY I PYCHY W PISMACH GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU." *Vox Patrum*, 2012. p. 338.

Порок гордыни Григорий Нисский обозначает преимущественно существительным ὑπερηφάνια («презрительная надменность»), реже – существительными καυνότης («тщеславие») и τῦφος («надутость»), которые иногда употребляются в гендиадисном сочетании, как стилистическая фигура речи. Также используется сочетание ὑπερηφάνια καυνήσει («гордыня, которая ведёт к превозношению», «самонадеянность, которая будет чваниться»), усиливающее негативное звучание этого порока.

В данном отношении Григорий Нисский придерживается традиционного направления, однако его отличает от Василия Великого и особенно от Григория Назианзина избегание самого популярного в античности термина для обозначения гордыни – ὕβρις. Для обозначения возвышенности как в положительном, так и в отрицательном значении Нисский применяет прилагательные ὕψος и ὑψηλός²⁰.

По мысли святителя, смирение является тем самым камнем, на котором строятся истинные отношения с Богом и ближними, а также необходимым условием для спасения в жизнь вечную. Богословские труды святителя Григория Нисского, несмотря на прошедшие с момента их написания века, до сих пор остаются важным источником для постижения основ христианских антропологии и нравственности²¹. В этих трудах содержится целостная система, включающая в себя кротость и блаженство. Для достижения нравственного совершенства человек должен использовать как ум, так и разум, а также стяжаемое в ходе духовного делания смирение. Душа человека должна непрестанно желать Бога и стремиться к бытию с Ним.

Чтобы достигнуть вечного блаженства в Царствии Небесном, необходимо пройти трудный путь, о котором в своих трудах говорит святитель. Прежде всего, человеку следует обуздать себя и свои страсти, перестать идти на поводу греховной природы и стяжать добродетель кротости, которую можно получить с помощью смирения и стремления к Богу²²²³.

Смирение является важным фактором в деле нашего спасения, основой жизни человека в обществе, особенно в Церкви, а также подражание Самому Христу. Это добродетель, наполняющая жизнью всякую аскезу, помогающая при несении христианского служения и возрастании духовном, наполняя её любовью²⁴.

²⁰ Ibid.

²¹ Григорий Нисский, свт. Послания. Опровержение Евномия. С. 291.

²² Турина А. О. Святоотеческое учение свт. Григория Нисского как методологическое основание антропологии В.И. Несмелова. С. 58.

²³ Дьяченко Г. Д. Христианская гносеология святителя Григория Нисского. С. 37.

²⁴ Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма С.190–200.

Библиографический список

Источники

1. Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. 336 с.
2. Григорий Нисский, свт. Беседы о блаженствах. Слово 2. М.: Типография В. Готье, 1871. 479 с.
3. Григорий Нисский, свт. Изъяснение Песни песней Соломона. М.: Тип. В. Готье, 1871. 409 с.
4. Григорий Нисский, свт. Послания. Опровержение Евномия. М.: Тип. В. Готье, 1871. 502 с.

Литература

1. Дьяченко Г. В. Христианская гносеология святителя Григория Нисского // Хризостом. 2022. №2(2). С. 31-32. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskaya-gnoseologiya-svyatitelya-grigoriya-nisskogo-nisskogo> (дата обращения: 12.05.2024).
2. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: этико-богословское исследование. СПб.: Типолитография С.-Петербургской тюрьмы, 1907. Т. 1. С. 131.
3. Панков Г. Д. Идеал христианина в учении свт. Григория Нисского. Византийская мозаика: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. Выпуск 7. Харьков: Майдан, 2019. С. 78–104.
4. Турина А. О. Святоотеческое учение Григория Нисского как методологическое основание антропологии В. И. Несмелова // Проблемы науки, 2021. № 8 (67). С. 56–59.
5. Szram, Mariusz. "TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA POKORY I PYCHY W PISMACH GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU." Vox Patrum, 2012. p. 327–342.

The concept of humility in the works of Saint Gregory of Nyssa

Author: Ivan A. Tarabukhin, Student, Moscow Theological Academy

Abstract: This article examines the understanding of humility within the theological framework of Saint Gregory of Nyssa. Based on a close reading of key treatises—On Virginity, On the Titles of the Psalms, and Homilies on the Gospel of Matthew—the study conducts a semantic analysis of the Greek terms ταπείνωσις (humiliation/lowliness), ταπεινοφροσύνη (humility of mind), and ὑπερηφανία (pride/arrogance). The author identifies two distinct interpretations of human "lowliness": the fallen, sinful condition inherent to post-lapsarian humanity, and the voluntary, Christ-like humility embraced as a path of spiritual ascent. The paper substantiates humility as an active virtue that constitutes the foundational precondition for theosis (deification). Particular attention is devoted to the organic interconnection between humility, meekness, and spiritual poverty, which are interpreted as rational means of counteracting pride and governing inner passions. The author emphasizes that, in Gregory's thought, moral perfection possesses no terminus but represents an infinite, dynamic progression (epektasis) toward God. Drawing upon the saint's writings, the study concludes that humility serves as an indispensable foundation for ascetic practice and spiritual transformation, and is essential for salvation. Gregory's teaching on humility retains fundamental significance for the ongoing development of Christian anthropology and ethics.

Keywords: Saint Gregory of Nyssa, humility, theology, pride, theosis.

References

- Dyachenko G. V. Christian Epistemology of Saint Gregory of Nyssa // Chrysostom. 2022. No. 2(2). Pp. 31–32. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskaya-gnoseologiya-svyatitelya-grigoriya-nisskogo-nisskogo> (accessed: 12.05.2024).
- Zarin S. M. Asceticism in Orthodox Christian Teaching: An Ethical and Theological Study. St. Petersburg: Typolithography of the St. Petersburg Prison, 1907. Vol. 1. P. 131.
- Pankov G. D. The Ideal of a Christian in the Teaching of St. Gregory of Nyssa. Byzantine Mosaic: Collection of Public Lectures of the Helleno-Byzantine Lectorate at the St. Panteleimon Church. Issue 7. Kharkiv: Maidan, 2019. Pp. 78–104.
- Turina A. O. The Patristic Teaching of Gregory of Nyssa as a Methodological Basis for V. I. Nesmelev's Anthropology // Problemy Nauki, 2021, No. 8 (67), pp. 56–59.
- Szram, Mariusz. "TERMINOLOGIA DOTYCZĄCA POKORY I PYCHY W PISMACH GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA IV WIEKU." Vox Patrum, 2012. pp. 327–342.

Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах прп. Анатолия (Зерцалова), старца Оптинского

Автор: Максим Александрович Тербун, магистр теологии, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии

Аннотация: Данная статья посвящена анализу писем прп. Анатолия (Зерцалова), старца Оптинского, с духовными чадами в контексте учения о психосоматическом методе творения Иисусовой молитвы. В современных условиях наблюдается значительный интерес к практике умного делания, что требует тщательного анализа и систематизации святоотеческого наследия, чтобы человек духовно не повредился. Цель исследования заключается в проведении тщательного разбора переписки старца с чадами и выявлении в этих письмах учения о различных механических (психосоматических) методах при практике Иисусовой молитвы. Методология данной работы построена на текстологическом анализе писем прп. Анатолия, их систематизации и сопоставлении с основными положениями исихастской традиции. В результате исследования установлено, что старец тщательно остерегал своих духовных чад от художественного делания, позволяя какие-то выверенные подходы, которые не навредят практикующемуся в этом молитвенном делании, делая акцент на безопасном устном и умном творении Иисусовой молитвы, избегая «высот» исихастского делания. Прямых наставлений, касающихся психосоматического метода творения Иисусовой молитвы, в письмах старца практически не прослеживается, однако можно заметить частое употребление сердечного места, а также направление внимания при творении Иисусовой молитвы к перстям, чтобы ум был полностью сосредоточен на молитве и не блуждал. Можно чётко видеть через анализ эпистолярного наследия прп. Анатолия, что старец даёт рассудительный и взвешенный подход к телесным приёмам молитвенного делания, остерегая от «высот» этого делания, чтобы подвижник духовно не повредился и не впал в прелесть. Практическая значимость исследования заключается в том, что оставленное наследие прп. Анатолия является надёжным ориентиром для современных христиан, остерегая от своевольного увлечения внешними практиками и показывая безопасный молитвенный путь.

Ключевые слова: прп. Анатолий Оптинский (Зерцалов), Иисусова молитва, устная молитва, умная молитва, умно-сердечная молитва, психосоматический метод, исихазм, аскетика, духовное руководство, послушание, смирение, прелесть.

Введение

В наше время умственного рассеяния и духовного искания непрестанная Иисусова молитва, как драгоценное наследие святых отцов-исихастов, открывает верующему человеку путь к стяжанию благодати и обретению внутреннего мира. Этот молитвенный подвиг, заключающийся в призывании имени Господа нашего Иисуса Христа, есть не просто благочестивое упражнение, но целостное делание, вовлекающее всего человека — душу, ум и тело в предстоянии пред Богом. Святоотеческое предание, особенно творения, собранные в «Добротолюбии», указывает на возможность и спасительность такого психосоматического единства в молитве, когда дыхание и ритм сердца

согласуются со словами молитвы, чтобы ум мог сойти в сердце и пребывать там пред Господом.

Однако столь высокое делание сопряжено с многими духовными опасностями, главная из которых — прелесть, то есть мнение о своей святости и горделивое принятие тварных ощущений за действие благодати. По этой причине святые отцы, рассуждая о тонкостях умно-сердечной молитвы, всегда подчеркивали необходимость крайнего смирения, трезвения и, что главное, руководства опытного духовного наставника. Без этих условий обращение к внешним, телесным приемам молитвы может стать пагубным для души.

В этом отношении глубоко поучительным и назидательным для современного христианина является наследие русского старца, прп. Анатолия Оптинского (Зерцалова). Его пастырские наставления, изложенные в письмах к духовным чадам, представляют собой образец исключительной мудрости и осторожности. Преподобный Анатолий, безусловно знавший о психосоматическом методе по творениям древних отцов, в своем наставничестве сознательно и настойчиво уклонялся от подробного его изложения. Он сосредотачивал внимание вверенных ему душ на основах: на смиренном и постоянном устном или умном (внутреннем) творении молитвы, на очищении сердца от страстей и на строгом послушании. Лишь в редких и исключительных случаях, с великой оговоркой, он давал отдельные указания, касающиеся соединения молитвы с дыханием или правильного удержания ума.

Таким образом, актуальность рассмотрения писем прп. Анатолия заключается в том, что они предлагают спасительный, проверенный и безопасный подход к Иисусовой молитве для человека нашего времени, часто ищущего в духовной жизни «высоких» и «таинственных» переживаний в ущерб ежедневному труду покаяния. Проблематика же исследования состоит в том, чтобы, проанализировав его сдержанные и редкие высказывания о психофизических аспектах, ясно увидеть истинно православный принцип: телесный метод не есть техника для достижения благодати, но может стать лишь естественным, благодатным следствием правильно совершаемого внутреннего подвига под водительством Духа Святого и духовного наставника. Именно глубокое изучение этой мудрой пастырской рассудительности оптинского старца способно предостеречь современного подвижника от своеволия в молитве и утвердить его в основах спасительного трезвения и смирения.

Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы¹

Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы — это целостный аскетический способ молитвенного делания, восходящий к святоотеческому учению исихазма, при котором ум, сердце и тело согласованно участвуют в непрестанном призывании имени Господа Иисуса Христа. Это делание объединяет духовные, психологические и физические аспекты: тело, душу, ум и

¹ См.: *Теребун М. А.* Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах преподобного Амвросия Оптинского // *Вопросы богословия.* 2025. № 1 (13). С. 97–108.

сердце — в единое составляющее при творении Иисусовой молитвы, в единый молитвенный процесс.

Впервые подробное описание данного состояния, включающее использование механических приемов, было изложено в трактате «Метод священной молитвы и внимания» (также известном как «О трех способах молитвы»)². Долгое время это сочинение приписывалось преподобному Симеону Новому Богослову, однако в современной науке данная атрибуция признана ошибочной³. Ряд исследователей (в частности, И. Осэр) высказывали гипотезу о принадлежности трактата преподобному Никифору Исихасту, однако окончательного решения вопрос об авторстве до настоящего времени не получил. В связи с этим большинство современных ученых (А. Риго, А. И. Сидоров и др.) предпочитают рассматривать «Метод священной молитвы и внимания» как анонимный памятник исихастской письменности⁴.

Психосоматика (от греч. ψυχή — «душа»⁵ и σῶμα — «тело»⁶) в практике Иисусовой молитвы — это богословско-аскетическое учение о синергийном взаимодействии душевных (психических) и телесных (соматических) процессов при молитвенном делании. Учение направлено на достижение целостного («умно-сердечного») предстояния человека пред Богом⁷.

Анализ писем прп. Анатолия (Зерцалова) к духовным чадам о психосоматических аспектах Иисусовой молитвы

В эпистолярном наследии прп. Анатолия Оптинского (1824–1894)⁸ тема психосоматического аспекта Иисусовой молитвы затрагивается крайне редко. Примечательно, что в письмах, адресованных духовным чадам, в особенности инокиням и монахиням, старец не дает прямых наставлений, касающихся собственно сердечного делания этой молитвы. Его практические указания ограничиваются преимущественно устной и умной формой молитвенного делания. В то же время, несмотря на отсутствие прямых указаний на молитвенное делание именно в сердце, сам орган сердца как таковой многократно упоминается и описывается в его письмах⁹.

Преподобный Анатолий настойчиво призывает всех своих чад к неуклонному творению Иисусовой молитвы, чтобы они постоянно пребывали в памятовании о ней и воздавали ей должное благоговение, таким образом

² Иларион (Алфеев), митр. Молитва Иисусова // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2021. Т. 46. С. 493–495.

³ Дунаев А. Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 27. С. 246.

⁴ Дунаев А. Г. Никифор Уединенник // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2022. Т. 49. С. 681–682.

⁵ Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 1542.

⁶ Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 3777.

⁷ Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1542–1554.

⁸ См.: Екатерина (Филиппова), мон. Преподобный Анатолий (Зерцалов) // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 2. С. 264–265.

⁹ См.: Анатолий (Зерцалов), прп. Письма: 4, 32, 97, 147, 150, 153, 159, 303 // Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. Козельск: Оптиная пустынь, 2022. С. 125, 141, 174, 200–201, 203–204, 206, 211, 289.

исполняя заповедь о непрестанной молитве и призывании имени Божия во всякое время¹⁰. Как отмечает старец: «Не требуется ни книг, ни свечей, ни времени. Сидишь, ходишь, ешь, лежишь, а сама все Г. И. Х. С. Б. п. м.!»¹¹. Вместе с тем, он подчеркивает, что первоначальный подвиг для всякого христианина заключается в совершении молитвы устной, то есть произносимой вслух или шепотом, без углубления в сложные молитвенные состояния, чтобы избежать духовного вреда, называемого прелестью. Переход к умной, или внутренней, молитве допускается старцем лишь для тех, кто имеет на то особое благословение своего духовного отца и достиг определенной степени духовной опытности¹².

Преподобный Анатолий наставлял своих духовных чад творить Иисусову молитву при всех обстоятельствах, утверждая, что она не только не препятствует никакому делу, но, напротив, способствует его успешному исполнению. По словам старца, «молитва Иисусова не только не мешает, но даже способствует слушать чтение и пение и помогает обыкновенной церковной и келейной молитве, и услаждает, очень услаждает сердце, и дух делает мирным, и мысль дает светлую»¹³. Поэтому старец советовал, как можно чаще творить молитву вслух, в особенности, когда одолевают помыслы. При этом он предостерегал, что самовольно углубляться в умное делание нельзя. Переход к умной молитве допустим только тогда, когда рядом есть опытный духовник. А пытаться освоить этот путь самостоятельно, по словам преподобного, не просто неправильно, но и опасно для души¹⁴.

Прямые наставления о психосоматическом аспекте творения Иисусовой молитвы, связанные с дыхательной практикой, встречаются в наследии прп. Анатолия (Зерцалова) лишь единожды — в письме к монахине: «...ты дышишь чем? Ухом? Ведь ноздрями! Ну, вот тебе и все! Значит, соедини с дыханием молитву...»¹⁵. Этот метод соединения молитвы с носовым дыханием преподобный непосредственно основывает на учении прп. Иоанна Лествичника: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия»¹⁶. Примечательно, что аналогичное указание, также зафиксированное единожды, находится и у прп. Серафима Саровского, который, предписывая соединять молитву с дыханием через ноздри, в качестве источника этого учения, как можно заключить, указывает на творения прп. Иоанна Лествичника и в особенности на аскетический сборник «Добротолюбие»¹⁷.

В ряде писем прп. Анатолий Оптинский дает конкретные указания о том, где следует удерживать внимание при творении Иисусовой молитвы, наставляя:

¹⁰ См.: Анатолий (Зерцалов), прп. Письма: 122, 172, 186, 233, 303, 306, 318, // Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. С. 185, 218, 227, 248, 289, 291, 297.

¹¹ Там же. С. 235.

¹² Там же. С. 214, 246.

¹³ Там же. С. 174.

¹⁴ Там же. С. 318.

¹⁵ Там же. С. 268.

¹⁶ Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 387.

¹⁷ См.: Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустыножителя и затворника. Клин: Христианская жизнь, 2011. С. 274.

«Ты старайся держать мысль с Иисусом не в голове собственно, а направляя несколько к персям»¹⁸. В этом наставлении старец указывает на то, как важно правильно направить ум во время молитвы. Нельзя замыкаться только на голове, на одной интеллектуальной работе. Ум следует обратить к области груди, к тому месту, которое называют персями. Такой переход помогает уйти от отвлечённого мышления и прийти к более глубокому, сердечному предстоянию в молитве. Заодно это предохраняет от рассеянности и от того, чтобы молитвенное правило исполнялось лишь внешне, без внутреннего участия.

В одном из писем, обращённом к духовной дочери, прп. Анатолий разъясняет, как важно правильно совершать умную Иисусову молитву. По его словам, ум нужно удерживать в средоточии сердца и не позволять ему смещаться книзу, иначе может возникнуть блудная страсть. Старец поясняет, что такое явление не обязательно связано с прелестью. Чаще это просто ошибка в том, как ведётся молитва. Когда внимание опускается ниже, в область сердца, близкую к чреву, появляется ложное ощущение сладости. Если это чувство принять за подлинное, человек может впасть в прелестное состояние. В таких случаях преподобный советует на время оставить умное делание и заняться чтением духовной литературы, в первую очередь святоотеческих творений. Так, достигшим некоторой степени успеха в молитве старец в особенности рекомендует изучение трудов прп. Паисия Величковского, что позволяет исправить допущенные ошибки и укрепиться в правильном прохождении умной Иисусовой молитвы¹⁹.

Как отмечает иеромонах Максим (Жилинский), насельник Оптиной пустыни, в своем научном труде, Оптинские старцы всячески стремились предостеречь своих духовных чад от намеренного использования «художественных» методов в молитвенной практике²⁰. В подтверждение своего тезиса исследователь ссылается на прп. Анатолия (Зерцалова), который наставлял духовную дочь: «Сердечного места упруго отыскивать не должно: когда возрастёт молитва, она сама отыщет оное. Наше старание — заключать ум в слова: Г. И. Х. С. Б., п. м. грешную»²¹.

Преподобный Анатолий в своих наставлениях указывал, что при творении Иисусовой молитвы не следует намеренно искать в сердце некоего конкретного места, поскольку оно откроется естественным образом по мере духовного возрастания, когда внутреннее состояние подвижника будет к тому готово. Вместо этого старец акцентировал внимание на необходимости полного сосредоточения ума на словах молитвы, что является основным условием собранного молитвенного делания²². Этот подход отражает благоговейное обращение к Богу, где главное не внешнее произношение, а внутренняя

¹⁸ Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. С. 131.

¹⁹ Там же. С. 203–204, 211.

²⁰ Максим (Жилинский), иером. Учение об умном делании в русской традиции XI–XIX веков. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2025. С. 112.

²¹ Симфония по творениям преподобных Оптинских старцев. В 2-х томах. Т. 1. А–О. М.: Изд-во «ДАРЬ», 2009. С. 484.

²² Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. С. 206.

концентрация, которая направлена на соединение ума с сердцем через внимательное произнесение Иисусовой молитвы, где, в свою очередь, осуществляется Богообщение²³.

Преподобный Анатолий предостерегает своих духовных чад, что молитва может иссякнуть и тем самым прекратить непрестанно изливаться, а происходит это от празднословия, чревоугодия, осуждения и гордости²⁴. С другой стороны, старец пишет, что помогает разжечь молитвенное делание, чтобы оно не угасало, необходимо иметь терпение скорбей, смирение, послушание, любовь к ближнему и неиссякаемую любовь к Богу²⁵. Тем самым можно видеть пастырское наставление и заботу преподобного о своих духовных чадах, чтобы молитва не иссякла, а всегда изливалась в изобилии.

Преподобный Анатолий пишет: если устная Иисусова молитва сама переходит в умную молитву, то прекращать это делание не следует, а наоборот, со смирением продолжать творить, при этом прикладывая все усилия и весь приобретённый духовный опыт. Однако прп. Анатолий акцентирует внимание на правильном выборе наставника, особенно когда упражняемся в познании другой молитвенной ступени, иначе неправильное руководство может привести в дремучие дебри, и никакой пользы от умного делания не приобретётся, а наоборот, есть большой риск духовно повредиться от такого неопытного духовника или лжестарца²⁶. Старец пишет, что в считаное время невозможно навикнуть творить Иисусову молитву: она приходит со временем и с усердием²⁷. Вместе с тем нужно быть готовым к скорбям за упражнение в Иисусовой молитве, потому что враг рода человеческого не дремлет, а ищет отмщения за призывание имени Божьего²⁸.

Историк русской церкви и богослов Иван Михайлович Концевич (1893–1965), автор фундаментального труда «Оптина пустынь и её время», в своих исследованиях особо выделял учение оптинских старцев об Иисусовой молитве. Характеризуя отношение преподобного Анатолия (Зерцалова) к умному деланию, Концевич пишет: «Молитву Иисусову он почитал главным средством ко спасению, глубже всего запечатлевающим в душе нашей постоянную память о Боге и, как огонь, очищающим и воспламеняющим ее»²⁹. Как следует из анализа Концевича, Оптинские старцы, в частности прп. Анатолий, воспринимали Иисусову молитву не как «технику» сосредоточения, но как онтологическое средство соединения с Богом, при котором внешние методы уступают место внутреннему благодатному действию.

²³ Иванов М. С. Богопознание // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 5. С. 476–486.

²⁴ Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. С. 200–201.

²⁵ Там же. С. 203, 231.

²⁶ Там же. С. 204, 214.

²⁷ Анатолий (Зерцалов), прп. Письма: 29, 53, 90 // Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. С. 140, 154, 170.

²⁸ Анатолий (Зерцалов), прп. Письма: 7, 32, 48 // Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. С. 127–128, 141, 150.

²⁹ Концевич И. М. Стяжание Духа Святого. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 538.

Преподобный Анатолий в своих наставлениях подчеркивает значение разнообразных форм практики Иисусовой молитвы. Он рекомендует творение молитвы различными способами: умом (внутренне про себя), голосом или шепотом, в зависимости от обстоятельств и возможностей молящегося. Особое значение придается постоянству в молитвенном делании, достигаемому через чередование устного произнесения с внутренним сосредоточением на словах молитвы. Преподобный не скрывает: поначалу такая практика даётся с трудом, но со временем она входит в привычку, становится естественной. Под «умом» у него имеется в виду внутреннее, мысленное совершение молитвы, когда слова Иисусовой молитвы проговариваются не вслух, а про себя, в уме. Благодаря этому человек, который молится, легче удерживает внимание, а сосредоточенность, как раз то, что в молитвенном деле ценится превыше всего. Так старец подводит к мысли, что в освоении Иисусовой молитвы важны гибкость и постепенность, а главное, постоянство и искренность. Именно они со временем укореняют молитву в сердце и уме, причём глубоко, внутренне. Но есть важное различие, которое нужно иметь в виду, читая письма прп. Анатолия, как и творения других святых отцов. Речь идёт о разнице между случаями, когда говорится об умной молитве в соединении с психосоматическими приёмами, и теми, где имеется в виду просто мысленное (не вслух) творение молитвы.

Если обобщить сказанное, то, судя по письмам прп. Анатолия (особенно тем, которые обращены к монашествующим), он довольно редко касается учения о психосоматических методах совершения Иисусовой молитвы. В своих наставлениях старец преимущественно предостерегает духовных чад от поспешного стремления к углублённым формам умного делания, подчёркивая первостепенное значение молитвы устной. К умному деланию он допускает лишь особо подготовленных подвижников, категорически указывая: «умную [молитву] без разрешения и руководства учителя нельзя»³⁰. Сознательно избегая подробных рассуждений о высших ступенях молитвенной практики, прп. Анатолий стремится уберечь учеников от духовных опасностей и впадения в прелесть. Примечательно, что в отличие от других святых отцов, он практически не затрагивает тему собственно сердечной молитвы, ограничиваясь рассмотрением устной и умной её форм. Центральным в его подходе является сосредоточение на простом и трезвенном творении Иисусовой молитвы без своевольного устремления к высотам духовного делания вопреки мере собственной подготовленности.

Заключение

Проведенный анализ эпистолярного наследия прп. Анатолия (Зерцалова), старца Оптинского, в контексте учения о психосоматическом методе творения Иисусовой молитвы позволяет сформулировать ряд принципиальных выводов, имеющих как научно-богословское значение, так и непосредственное практическое применение в духовной жизни современного христианина.

С научно-аскетической точки зрения, подход прп. Анатолия представляет собой образец трезвой и иерархически выверенной адаптации высокого

³⁰ Там же. С. 318.

исихастского предания к условиям и потребностям монашествующих и мирян его эпохи. Старец, вне всякого сомнения, хорошо знал святоотеческое наследие. Ему были знакомы и «Добротолюбие», и учение исихастов о том, как молитва соединяется с дыханием, а ум сосредотачивается в сердце. Но в своей пастырской практике он сознательно делал ставку не на то, чтобы распространять технические приёмы, а на то, чтобы создать у человека духовные условия. При таких условиях молитва могла бы зародиться сама, если на, то будет благодать. Прямые советы, касающиеся психофизических приёмов, в его письмах встречаются редко. Например, связь дыхания с молитвой или направление внимания к груди даются с большой осторожностью и всегда привязаны к конкретной ситуации. Главное для старца не техника, а внутренний строй души. Это борьба со страстями, стяжание смирения, послушание, постоянное призывание имени Божия, устно или мысленно, то есть внимательно, внутри себя. И тогда психосоматическое единство в молитве оказывается не начальным шагом и не инструментом, а естественным результатом долгого и верного пути. Это путь, когда человек действует вместе с Духом Святым и под руководством духовного отца.

С точки зрения святоотеческого учения наследие прп. Анатолия является ярким подтверждением антропологической целостности православного аскетического пути. Человек предстаёт в его наставлениях как нераздельное единство духа, души и тела, призванное к обожению во всей полноте. Упоминание сердца, дыхания, телесного расположения ума не отрицается, но включается в более широкий контекст нравственного преобразования. Молитва, по учению преподобного, «угасает» от страстей (гордости, празднословия, осуждения) и «возжигается» добродетелями (смирением, любовью, терпением скорбей). Следовательно, подлинное значение «психосоматических» элементов в молитве у прп. Анатолия раскрывается не в самодостаточной технике, а в контексте синергийного делания — сотрудничества человеческого усилия и божественной благодати для исцеления и преобразования всего человека. В этом свете редкие технические советы старца (о дыхании, удержании ума) перестают быть самоцелью и обретают смысл вспомогательных, естественных приемов, которые могут облегчить собирание внимания, но ни в коем случае не гарантируют и не заменяют благодатного действия. Как неоднократно подчеркивает старец, главным органом молитвы является смиренное и кающееся сердце, а не физиологический механизм. Целью же является не гармонизация внутреннего состояния, а очищение сердца для встречи со Христом, Который один может даровать подлинное исцеление и обожение всему человеческому существу.

В пастырско-практическом аспекте сдержанность и осторожность прп. Анатолия являются неоценимым предохранительным руководством для духовной жизни в любую эпоху, особенно в современную, характеризующуюся жадой быстрых духовных результатов и увлечением внешними практиками. Наставления старца позволяют выделить несколько ключевых принципов:

1. Необходимость духовного руководства: Прп. Анатолий учил, что углубленные формы молитвенного делания, включающие внимание к телесным аспектам, допустимы исключительно под руководством опытного духовника. Самовольное обращение к подобной практике, без благословения и наставления, чревато серьёзными духовными опасностями, прежде всего впадением в прелесть.

2. Краеугольное значение простого делания: Непреложное основание для всех является простое, но постоянное и внимательное устное или внутреннее творение молитвы, которое предохраняет от прелести и возвращает трезвение.

3. Предостережение от ложных целей: Прп. Анатолий предупреждает не об отсутствии переживаний в молитве (ибо встреча с Богом всегда есть величайшее и подлинное переживание), а об опасности поставить целью поиск именно эмоциональных или телесных состояний (теплоты, сладости, света), приняв их за саму благодать. Такая подмена ведет к самопревозношению и прелести. На первом месте для старца стояли покаяние, смирение, чистое предстояние перед Богом. А всё остальное, будь то мир, радость или утешение, может прийти уже как плод такого предстояния, если на, то будет воля Божия.

4. Постепенность в молитвенном делании: В этом деле важен не механический подход. Молитвенный навык и сопряжение с ним телесных ритмов зреют постепенно, как дар свыше, когда человек несёт свой труд в терпении и смирении.

Если обобщить наставления прп. Анатолия Оптинского о совершении Иисусовой молитвы, то в них видно, как он удивительным образом соединяет верность святоотеческой, исихастской традиции с трезвой пастырской рассудительностью. Старец не зовёт на лёгкие пути, но и не отвергает духовных высот умно-сердечного делания. Единственный надёжный способ их достижения он видит в смирении, послушании, постепенном очищении сердца. Потому сегодня его письма так актуальны. Для преподобного Анатолия молитвенный труд не сводится к набору внешних приёмов. Это прежде всего целостное духовное возрастание, когда благодатное единство души и тела в молитве оказывается не самоцелью, а естественным плодом христианской жизни, мерой крестоношения и любви ко Господу Иисусу, имя Которого подвижник призывает с верой и трепетом.

Выбранное направление исследования открывает возможности для дальнейшей научной работы. В первую очередь здесь перспективен компаративный анализ: стоит сопоставить подходы к психосоматическому методу творения Иисусовой молитвы, причём не только у Оптинских старцев, но и в более широком контексте русской духовной традиции. Если провести целостное исследование, которое проследит эволюцию отношения к этой практике начиная с периода её появления на Руси и до наших дней, то удастся выявить как универсальные, вневременные принципы, так и те пастырские акценты, которые диктовались историческими и культурными обстоятельствами.

Такой широкий взгляд позволил бы существенно обогатить изучение русской исихастской мысли, показав преемственность и развитие аскетического опыта в отечественной традиции. Кроме того, сложилась бы целостная картина того, как психосоматический метод понимался и применялся в православной аскетике, а это важно не только с научной точки зрения, но и для современной духовной практики.

Источники и литература

Источники

1. Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустыножителя и затворника. Клин: Христианская жизнь, 2011. 512 с.
2. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 592 с.
3. Оптинское наследие. Преподобный Анатолий Оптинский (Зерцалов): Житие. Письма. Козельск: Оптина пустынь, 2022. 368 с.
4. Симфония по творениям преподобных Оптинских старцев. В 2-х томах. Т. 1. А–О. М.: Изд-во «ДАРЪ», 2009. 640 с.

Литература

5. Дунаев А. Г. Исихазм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 27. С. 240–254.
6. Дунаев А. Г. Никифор Уединённый // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2022. Т. 49. С. 679–682.
7. Екатерина (Филиппова), мон. Преподобный Анатолий (Зерцалов) // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 2. С. 264–265.
8. Иванов М. С. Богопознание // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 5. С. 476–486.
9. Иларион (Алфеев), митр. Молитва Иисусова // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2021. Т. 46. С. 493–495.
10. Каширина В. В. Преподобный Макарий (Иванов) // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2020. Т. 42. С. 444–451.
11. Концевич И. М. Стяжание Духа Святого. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 864 с.
12. Максим (Жилинский), иером. Учение об умном делании в русской традиции XI–XIX веков. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2025. 152 с.
13. Теребун М. А. Психосоматический метод творения Иисусовой молитвы в трудах преподобного Амвросия Оптинского // Вопросы богословия. 2025. № 1 (13). С. 97–108.
14. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
15. Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.

The psychosomatic method of practicing the Jesus Prayer in the works of St. Anatoly (Zertsalov), elder of Optina

Author: *Terebun Maksim Aleksandrovich*

Master of Theology, Postgraduate Student of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Abstract: This article is devoted to the analysis of the correspondence of Venerable Anatoly (Zertsalov), the Elder of Optina, with his spiritual children in the context of the teaching on the psychosomatic method of practicing the Jesus Prayer. In contemporary times, there is considerable interest in the practice of mindful prayer (*umnoe delanie*), which necessitates a thorough analysis and systematization of the patristic heritage to prevent spiritual harm. The aim of the study is to conduct a detailed examination of the Elder's correspondence with his spiritual children and to identify in these letters the teaching on various mechanical (psychosomatic) methods employed in the practice of the Jesus Prayer. The methodology of this work is based on a textual analysis of the letters of Venerable Anatoly, their systematization, and comparison with the key tenets of the Hesychast tradition. The study establishes that the Elder carefully warned his spiritual children against artificial methods of prayer (*khudozhestvennoe delanie*), while allowing certain well-considered approaches that would not harm the practitioner in this work of prayer, emphasizing the safe oral and mental practice of the Jesus Prayer and avoiding the "heights" of Hesychast practice. Direct instructions concerning the psychosomatic method of practicing the Jesus Prayer are scarcely found in the Elder's letters; however, one may note the frequent reference to the place of the heart, as well as the direction of attention toward the fingers during the practice of the Jesus Prayer, so that the mind might be fully concentrated on the prayer and not wander. Through an analysis of the epistolary legacy of Venerable Anatoly, one can clearly see that the Elder offers a discerning and balanced approach to the bodily techniques of prayer, warning against the "heights" of this practice so that the ascetic might not suffer spiritual harm or fall into delusion (*prelest*). The practical significance of the study lies in the fact that the legacy of Venerable Anatoly serves as a reliable guide for contemporary Christians, guarding against willful engagement with external practices and showing a safe path of prayer.

Keywords: St. Anatoly of Optina (Zertsalov), Jesus Prayer, oral prayer, mental prayer, noetic-heart prayer, psychosomatic method, Hesychasm, asceticism, spiritual guidance, obedience, humility, *prelest* (spiritual delusion).

References

- *Zhitie startsa Serafima, Sarovskoi obiteli ieromonakha, pustynozhitelia i zatvornika* [The Life of Elder Seraphim, Hieromonk of the Sarov Monastery, Hermit and Recluse]. Klin, Khristianskaia zhizn', 2011. 512 p.
- Ioann Lestvichnik, prep. *Lestvitsa, vozvodiashchaia na nebo* [The Ladder of Divine Ascent]. Moscow, Izd-vo Sretenskogo monastyria, 2007. 592 p.
- *Optinskoe nasledie. Prepodobnyi Anatolii Optinskii (Zertsalov): Zhitie. Pis'ma* [Optina Heritage. Venerable Anatoly of Optina (Zertsalov): Life. Letters]. Kozel'sk, Optina pustyn', 2022. 368 p.
- *Simfoniia po tvoreniiam prepodobnykh Optinskikh startsev. V 2-kh tomakh. T. 1. A–O* [Symphony on the Works of the Venerable Optina Elders. In 2 vols. Vol. 1. A–O]. Moscow, Izd-vo «DAR'», 2009. 640 p.
- Dunaev A. G. *Isikhazm [Hesychasm]. Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow, 2016, vol. 27, pp. 240–254.

- Dunaev A. G. Nikifor Uedinennyi [Nikephoros the Recluse]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2022, vol. 49, pp. 679–682.
- Ekaterina (Filippova), mon. Prepodobnyi Anatolii (Zertsalov) [Venerable Anatoly (Zertsalov)]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2008, vol. 2, pp. 264–265.
- Ivanov M. S. Bogopoznanie [Knowledge of God]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2009, vol. 5, pp. 476–486.
- Ilarion (Alfeev), metr. Molitva Iisusova [The Jesus Prayer]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2021, vol. 46, pp. 493–495.
- Kashirina V. V. Prepodobnyi Makarii (Ivanov) [Venerable Macarius (Ivanov)]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2020, vol. 42, pp. 444–451.
- Kontsevich I. M. *Stiazhanie Dukha Sviatoro* [Acquisition of the Holy Spirit]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii, 2009. 864 p.
- Maksim (Zhilinskii), ierom. *Uchenie ob umnom delanii v russkoi traditsii XI–XIX vekov* [The Teaching on Mental Prayer in the Russian Tradition of the 11th–19th Centuries]. Sergiev Posad, Izd-vo Moskovskoi dukhovnoi akademii, 2025. 152 p.
- Terebun M. A. Psikhosomaticheskii metod tvoreniia Iisusovoi molitvy v trudakh prepodobnogo Amvrosiia Optinskogo [The Psychosomatic Method of the Jesus Prayer in the Works of Venerable Ambrose of Optina]. *Voprosy bogosloviia – Theological Questions*, 2025, no. 1 (13), pp. 97–108.
- Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Liddell H. G., Scott R. A. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1996.

Кризис европейской цивилизации в философской антропологии Н. А. Бердяева (на материале статьи «Духовное состояние современного мира»)

Автор: Баран Андрей Васильевич (протоиерей Андрей Баран), магистрант

Аннотация. В статье анализируется концепция духовного кризиса европейской цивилизации первой трети XX века, представленная Н. А. Бердяевым в его работе «Духовное состояние современного мира» (1932). Исходным тезисом Бердяева выступает утверждение о тотальном, всепроникающем характере кризиса, охватывающего не только социально-экономическую и культурную, но и глубинно-духовную сферу, причем сам кризис трактуется не как удел внехристианского мира, но как «суд над историческим христианством», обнажающий нерешенность самим христианством фундаментальных антропологических проблем. В центре внимания мыслителя оказываются следующие аспекты кризиса: утрата человеком веры в прогресс, гуманизм и науку, сопровождающаяся экзистенциальным страхом и мировоззренческим вакуумом; идолопоклонство перед техникой, материальным комфортом и социальными кумирами как неизбежное следствие отпадения от Бога; переход человеческого существования «от организма к организации», ведущий к подавлению личности обществом и утрате душевной теплоты; вытеснение созерцания тотальной актуализацией и, наконец, разрушение богочеловеческого образа человека, который - после отвержения идеи Бога - оказывается под угрозой уничтожения со стороны коллективистских идеологий. Делается вывод, что единственным способом преодоления кризиса, по Бердяеву, является радикальная духовная революция, предполагающая восстановление иерархии ценностей, в которой личность, свобода и творчество обретают первенство над безличными идолами производства, техники и государственного коллективизма.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, «Духовное состояние современного мира», духовный кризис, европейская цивилизация, антропологический кризис, техника, личность и общество, идолопоклонство, созерцание и актуализм, богочеловечество.

В философской антропологии Н. А. Бердяева проблема духовного кризиса европейской цивилизации занимает центральное место, причем мыслитель последовательно отказывается от ее сугубо социально-экономической интерпретации, настаивая на ее духовно-онтологической природе. Данная работа посвящена анализу статьи Бердяева «Духовное состояние современного мира» (1932), в которой философ предлагает глубокую диагностику кризисного состояния западной цивилизации первой трети XX века, рассматривая его не как локальное явление, но как тотальный сдвиг, охватывающий все сферы человеческого существования. В центре внимания Бердяева оказываются ключевые аспекты кризиса: утрата человеком прежних мировоззренческих ориентиров, идолопоклонство перед техникой и материальным комфортом, переход от органического бытия к технической организации, подавление личности обществом и, наконец, разрушение самого богочеловеческого образа

человека. Цель настоящей статьи – реконструировать концептуальную структуру бердяевской критики современного ему мира, выявив ее основные тематические линии и показав, каким образом философ связывает глубинные духовные причины с социальными, культурными и антропологическими последствиями кризиса.

В философской системе Н. А. Бердяева критика буржуазной духовности занимает одно из узловых мест, при этом мыслитель последовательно отказывается от ее сугубо социально-экономической трактовки, настаивая на ее духовно-онтологической природе. В программном сочинении «О духовной буржуазности»¹ (1926), а также в последующих работах Бердяев определяет буржуазность через совокупность признаков духовной инволюции: как «прекращение творческого движения духа, угасание и охлаждение огня»² – деструктивное состояние, при котором человеческое существование оказывается герметически замкнутым в пределах «мира видимых вещей»³, а глубинная связь с трансцендентными основаниями бытия безвозвратно утрачивается. Согласно Бердяеву, буржуазный дух представляет собой специфическую форму идолопоклонства, объектом которого выступают утилитарность (полезность) и деловая активность; это добровольное самоупражнение свободы перед лицом материального комфорта, при котором даже институционализированная религиозность вырождается в фарисейскую праведность, лишенную экзистенциальной напряженности, творческого дерзновения и риска, сопряженных с подлинной верой⁴.

Метафизические истоки данного кризиса Бердяев усматривает в фундаментальной «подмене ценностей», осуществившейся в недрах буржуазной цивилизации: сакральная символика и элитарная культура прошлого оказались вытеснены торжеством профанного начала, а ориентация на устроение земного бытия заняла доминирующее положение по отношению к устремленности к святости и гениальному творчеству⁵. В сборнике «О духовной буржуазности»⁶, куда вошли также статья «Духовное состояние современного мира»⁷ (1932) и письмо «Русское христианство и буржуазный мир» (1933)⁸, философ систематически обосновывает тезис о глубоко антихристианской сущности буржуазной духовности, которая подчиняет человеческую личность ложным кумирам материального порядка и поработщает ее властью «видимых вещей». Единственная возможность преодоления данного состояния, по Бердяеву, сопряжена с осуществлением радикальной духовной революции, предполагающей восстановление подлинной иерархии ценностей, в которой

¹ Бердяев, Н. А. О духовной буржуазности. // Путь. — 1926. — № 3. — С. 3-13.

² Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 134.

³ Бердяев, Н. А. О духовной буржуазности. С. 7.

⁴ Там же. С. 5.

⁵ Бердяев, Н. А. Демократия и мещанство. // Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / Н.А. Бердяев. - М.: Канон+: Реабилитация, 2002.

⁶ Бердяев Н. О духовной буржуазности. М., СФИ, 2022. 184 с.

⁷ Бердяев, Н. А. Духовное состояние современного мира. // Путь. — 1932. — № 35. С. 56-68.

⁸ Бердяев Н.А. Русское христианство и буржуазный мир (письмо в редакцию Esprit) // Бердяев Н.А. О духовной буржуазности. Сборник сочинений. М.: Nouveaux Angles; Париж: Editions des Syrtes, 2022.

приоритетное положение вновь занимают личность, свобода и творческое призвание человека, тогда как безликие идола производства, технологического прогресса и государственно-коллективистского всевластия низводятся на периферийные позиции⁹.

Николай Бердяев в своей статье «Духовное состояние современного мира» (написана в 1931 году, впервые опубликована в 1932-м в журнале «Путь», №35, с. 56–68) рисует тревожную картину кризиса, охватившего европейскую цивилизацию. Он видит корень социальных и экономических потрясений в глубинном духовном упадке.

Бердяев начинает свой анализ с констатации универсальности кризиса, пронизывающего все сферы человеческого существования. Он подчеркивает, что «все в современном мире находится под знаком кризиса, не только социального и экономического, но также и культурного, но и духовного кризиса, все стало проблематическим»¹⁰. Важно, что Бердяев не сводит кризис к внешним социальным потрясениям, а видит его глубинную природу как духовную катастрофу. При этом он ставит принципиальный вопрос, который проходит через весь доклад: является ли этот кризис лишь уделом мира внехристианского, или же он представляет собой кризис самого исторического христианства? Ответ Бердяева однозначен: «И христиане разделяют судьбу мира. Они не могут делать вида, что в христианстве, в христианском человечестве все обстоит благополучно»¹¹. Доклад задает высокую планку самокритики, утверждая, что над миром совершается суд, который «есть также суд над историческим христианством»¹².

Характеризуя духовное состояние современного человека, Бердяев фиксирует радикальный разрыв с оптимистическими мировоззренческими установками XIX века. Европейский человек, по его наблюдению, потерял веру в прогресс, гуманизм, науку и демократию – те ценности, которые служили светскими заменителями веры христианской. «Он не верит больше в прогресс, в гуманизм, в спасительность науки, в спасительность демократии»¹³. Этот мировоззренческий вакуум порождает уникальное для того времени состояние экзистенциального страха (Angst), который становится центральной темой философии. Бердяев указывает на симптоматичность популярности Кьеркегора, чье учение о страхе выражает «состояние мира, положение человека»¹⁴. Особое внимание он уделяет философии Хайдеггера, для которой «бытие, падшее по своей сущности, но ни от кого не отпавшее, мир безнадежно греховен, но Бога нет, сущность мирового бытия есть забота»¹⁵. Здесь Бердяев усматривает

⁹ См. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи). // Философия свободного духа: [Сборник] / Н. А. Бердяев; [Вступ. ст. А. Г. Мысливченко; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой]. - М.: Республика, 1994. С. 327.

¹⁰ Бердяев, Н. А. Духовное состояние современного мира. // Путь. — 1932. — № 35. С. 56.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 56-57.

¹⁴ Там же. С. 57.

¹⁵ Там же.

предельную честность современной мысли, но одновременно и тупик, поскольку страх лишается онтологической опоры в Боге.

В качестве религиозного ответа на кризис Бердяев выделяет два влиятельных течения – неоортодоксальное бартианство и неотомизм. Оба направления, при всех их различиях, имеют общую черту: они «унижают человека»¹⁶. Бартианство, как реакция против либерально-гуманистического протестантизма, «охвачено исключительным и острым чувством греховности человека и мира и христианство понимает исключительно эсхатологически»¹⁷. Католический томизм, в свою очередь, пытается спасти церковь от модернизма через возврат к Фоме Аквинскому. Однако, по мнению Бердяева, такое тяготение к авторитаризму есть лишь обратная сторона хаоса: «Тяготение к авторитаризму и к восстановлению традиции есть обратная сторона анархии и хаоса мира»¹⁸. В этих учениях он видит ослабление веры в творческую силу человека, что парадоксально сближает их с духом времени, которое устало от свободы.

Одним из центральных антропологических наблюдений Бердяева становится тезис о невозможности окончательного атеизма. Человек, по его убеждению, есть существо, которое не может жить без объекта поклонения, а потому отпадение от Бога с необходимостью влечет за собой идолопоклонство. «В сущности человек не может быть последовательным и окончательным атеистом. Отпадая от веры в Бога, он впадает в идолатрию», - утверждает философ¹⁹. В этом ключе он интерпретирует коммунизм как «крайнюю форму социальной идолатрии»²⁰. Кумирами современности становятся наука, искусство, государство, нация, но главным идолом, по мнению Бердяева, оказывается сама техника, которая подменяет собой трансцендентное. Эта диагностика идолопоклонства позволяет Бердяеву показать, что секулярный мир не избавился от религиозного измерения, а лишь деформировал его, перенеся сакральное на имманентные объекты.

Бердяев совершает прорыв в философском осмыслении техники, отказываясь видеть в ней нейтральное орудие. Он настаивает на том, что техника создает иную реальность, а не просто преобразует данную: «Она имеет космогоническое значение, она создает совершенно новую действительность»²¹. Философ фиксирует глубокую неподготовленность христианского сознания к этому вызову: «Христианское сознание не знает, как отнестись к огромному мировому событию, связанному с введением в человеческую жизнь машины и техники»²². Важнейший вывод Бердяева состоит в том, что техника перестала быть религиозно нейтральной: «Техника перестала быть нейтральной. Вопрос о технике стал для нас духовным вопросом, вопросом о судьбе человека, о его

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 58.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 59.

²² Там же. С. 58.

отношении к Богу»²³. Тем самым он превращает техническую проблематику в центральный пункт христианской антропологии и эсхатологии.

Одним из самых глубоких наблюдений Бердяева является тезис о переходе всего человеческого существования «от организма к организации»²⁴. Философ показывает, что прежние культуры были органически связаны с землей, с ритмом природы, с растительной и животной жизнью; человек «привык жить в органической связи с землей, растениями и животными»²⁵. Техника же радикально меняет это отношение: «Техника отрывает человека от земли, переносит в мировые пространства, дает человеку чувство планетарности земли»²⁶. Этот переход несет с собой не только внешние изменения, но и глубинную трансформацию человеческой душевности: «Власть техники несет с собой ослабление душевности в человеческой жизни, душевного тепла, уюта, лирики, печали, всегда связанной с душой, а не с духом»²⁷. Организация, по Бердяеву, становится неизбежной, но она же и порождает трагедию, поскольку «машина с холодной жестокостью отрывает дух от сращенности с органической плотью»²⁸.

Бердяев дает развернутую критику принципа универсальной рационализации, который лежит в основе технической организации. Он отмечает, что «организация, связанная с техникой, есть рационализация жизни»²⁹. Однако эта рационализация имеет предел: «человеческая жизнь не может быть окончательно и без остатка рационализирована, всегда остается иррациональный элемент, всегда остается тайна»³⁰. Более того, рационализация, не подчиненная высшему духовному началу, порождает иррациональные последствия: «Рационализация порождает такое иррациональное явление, как безработица»³¹. В советской России, по его наблюдению, этот процесс принимает крайние формы: «рационализация жизни принимает формы, напоминающие коллективное безумие»³². Бердяев предупреждает, что утрата таинственных основ жизни ведет к тоске и самоубийству, ибо «человек увлечен созданной им техникой, но сам он не может превратиться в машину»³³.

Философ признает законность романтического протеста против техники, но решительно отвергает его как несостоятельное решение. Он упоминает Рескина, который «не хотел даже примириться с железной дорогой и ездил в экипаже параллельно железнодорожному пути»³⁴. Однако, по словам Бердяева, «романтическая реакция против техники понятна и даже необходима, но она

²³ Там же. С. 59.

²⁴ Там же. С. 60.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 61.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

бессильна, она не решает проблемы»³⁵. Возврат к прошлому, к патриархальному быту невозможен: «Да и возврат этот нежелателен, он связан был с эксплуатацией людей и животных. В этом трагизм положения»³⁶. Единственный путь, который видит Бердяев, – это творческое овладение техникой духом: «остается только духу творчески определить свое отношение к технике и к новой эпохе, овладеть техникой во имя своих целей»³⁷. Это предполагает не сентиментальную эмоциональность, а «бесстрашие, возможное лишь для закаленного, сурового духа»³⁸.

Второй глобальный процесс, формирующий кризис, – это вступление в культуру широких масс, демократизация. Бердяев отмечает, что в культуре всегда присутствуют два начала, и утрата органической целостности ведет к конфликту: «В культуре нашего времени утеряна всякая органическая целостность, всякая иерархичность, в которой высшая ступень чувствует свою неразрывную связь с низшей ступенью»³⁹. Культурный слой, оторванный от массы, оказывается бессильным: «Культурный слой, гуманистический по своему мирозерцанию, бессилён дать массам идеи и ценности, которые могли бы их вдохновить»⁴⁰. Массы легко усваивают вульгарный материализм, но не высшую духовную культуру, чему способствуют «тягостные ассоциации, связывающие христианство с господствующими классами»⁴¹. Бердяев видит разрешение этого конфликта только на почве христианства, которое «и аристократично и демократично, оно утверждает благородство детей Божьих и зовет вверх, к совершенству»⁴².

Центральной антропологической проблемой эпохи Бердяев называет конфликт личности и общества. Он констатирует парадокс: «Личность, стремящаяся к эмансипации, все более и более оказывается подавленной обществом, обобществленной, коллективизированной»⁴³. Особенно остро эта проблема стоит в коммунизме, который, восстав против капитализма, «окончательно уничтожает личность, растворяет ее в социальном коллективе, отрицает личное сознание, личную совесть, личное суждение»⁴⁴. Бердяев подчеркивает, что «личность в человеке, которая есть в нем образ и подобие Божье, разлагается, распадается на элементы»⁴⁵. Решение этого трагического конфликта, по его мысли, возможно только в христианстве, которое «дорожит прежде всего личностью, индивидуальной человеческой душой и ее вечной судьбой»⁴⁶. При этом христианство призывает личность к общению и служению

³⁵ Там же. С. 61-62.

³⁶ Там же. С. 62.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 63.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 64.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

«в третьем начале, сверхличном и сверхобщественном, в Богочеловечестве, в Теле Христовом»⁴⁷.

Бердяев подвергает критике «актуализм» современной цивилизации – требование непрерывной активности, при котором «ни одно мгновение жизни не является самоценным, не имеет отношения к вечности и к Богу»⁴⁸. Этот процесс грозит полностью вытеснить созерцание из жизни: «Современная цивилизация отрицает созерцание и грозит совершенно вытеснить его из жизни, сделать его невозможным»⁴⁹. По его словам, это приведет к тому, что «человек перестанет молиться, что у него не будет больше никакого отношения к Богу, что он не будет больше видеть красоты и бескорыстно познавать истину»⁵⁰. Личность определяется не только отношением ко времени, но и к вечности; «смысл всегда раскрывается лишь в отношении к вечности, поток времени сам по себе бессмыслен»⁵¹. Бердяев призывает к соединению созерцания и действия в целостной личности, ибо только это соединение «утверждает и укрепляет личность»⁵².

В финале доклада Бердяев формулирует главный вывод: современный кризис есть не только кризис в человеке, но и кризис самого человека. «В основе христианства лежит богочеловеческий, теоандрический миф»⁵³, но в новой цивилизации происходит разрушение обеих половин этого мифа. Сначала была отвергнута идея Бога, но оставалась еще идея человека; затем началось «разрушение другой половины – мифа о человеке»⁵⁴. На человека посягнул Маркс, для которого высшей ценностью стал социальный коллектив, и Ницше, для которого высшей ценностью стал сверхчеловек. «Таким образом происходит отречение от ценности человека, последней ценности, уцелевшей от христианства»⁵⁵. Бердяев подчеркивает, что «основная проблема наших дней не есть проблема о Боге... основная проблема наших дней есть прежде всего проблема человека»⁵⁶. Кризис мира есть напоминание христианству о нерешенных задачах, а потому «он есть не только суд над безбожным миром, но и суд над христианством»⁵⁷. Только христианство способно спасти образ человека, но для этого истина «должна быть осуществляема в жизни»⁵⁸.

В философском наследии Н. А. Бердяева критика буржуазной духовности, трактуемой не как социально-экономический, но как духовно-онтологический феномен, образует концептуальную основу для анализа кризисного состояния европейской цивилизации. В статье «Духовное состояние современного мира»

⁴⁷ Там же. С. 64-65.

⁴⁸ Там же. С. 65.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 66.

⁵³ Там же. С. 67.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 67-68.

⁵⁶ Там же. С. 68.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

(1932) мыслитель ставит принципиальный вопрос: является ли наблюдаемый кризис – тотальный по своему характеру, охватывающий социальную, экономическую, культурную и духовную сферы, – лишь уделом мира внехристианского, или же он представляет собой одновременно кризис самого исторического христианства? Проблема, таким образом, заключается в двойственной природе кризиса, который, с одной стороны, обнаруживает себя в утрате веры в прогресс, гуманизм и науку, в торжестве идолопоклонства перед техникой, материальным комфортом и социальными кумирами, а с другой – обнажает нерешенность самим христианством фундаментальных антропологических вопросов: о судьбе личности в условиях перехода от органического бытия к технической организации, о месте созерцания в эпоху тотальной актуализации и, наконец, о сохранении богочеловеческого образа человека, когда центральной проблемой эпохи становится не столько вопрос о Боге, сколько вопрос о самом человеке. Разрешение данной проблемной ситуации, по Бердяеву, требует радикальной духовной революции – восстановления иерархии ценностей, в которой личность, свобода и творчество вновь обретают первенство над бездушными идолами производства, техники и государственно-коллективистского всевластия.

Литература

1. Бердяев, Н. А. Демократия и мещанство / Н. А. Бердяев // *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.)* / Н. А. Бердяев. — М. : Канон+ : Реабилитация, 2002.
2. Бердяев, Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ : Астрель, 2011. — 679 с.
3. Бердяев, Н. А. Духовное состояние современного мира / Н. А. Бердяев // *Путь*. — 1932. — № 35. — С. 56–68.
4. Бердяев, Н. А. О духовной буржуазности / Н. А. Бердяев // *Путь*. — 1926. — № 3. — С. 3–13.
5. Бердяев, Н. А. О духовной буржуазности / Н. А. Бердяев. — М. : СФИ, 2022. — 184 с.
6. Бердяев, Н. А. О духовной буржуазности : сборник сочинений / Н. А. Бердяев. — М. : Nouveaux Angles ; Париж : Editions des Syrtes, 2022.
7. Бердяев, Н. А. Русское христианство и буржуазный мир (письмо в редакцию *Esprit*) / Н. А. Бердяев // *О духовной буржуазности : сборник сочинений*. — М. : Nouveaux Angles ; Париж : Editions des Syrtes, 2022.
8. Бердяев, Н. А. Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи) / Н. А. Бердяев // *Философия свободного духа* / Н. А. Бердяев ; вступ. ст. А. Г. Мысливченко ; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. — М. : Республика, 1994. — С. 318–358.

The Crisis of European Civilization in the Philosophical Anthropology of N. A. Berdyaev (Based on the Article "The Spiritual State of the Modern World")

Author: *Baran Andrei Vasilievich (priest Andrei Baran), Master's Student, Saratov Orthodox Theological Seminary*

Abstract. The article analyzes the concept of the spiritual crisis of European civilization in the first third of the twentieth century, as presented by N. A. Berdyaev in his work "The Spiritual State of the Modern World" (1932). Berdyaev's initial thesis is the assertion of the total, all-pervasive nature of the crisis, encompassing not only the socio-economic and cultural spheres but also the deep spiritual dimension, with the crisis itself being interpreted not as the lot of the non-Christian world, but as a "judgment upon historical Christianity," revealing Christianity's own failure to address fundamental anthropological problems. The thinker's focus centers on the following aspects of the crisis: man's loss of faith in progress, humanism, and science, accompanied by existential fear and a worldview vacuum; idolatry of technology, material comfort, and social idols as an inevitable consequence of apostasy from God; the transition of human existence "from organism to organization," leading to the suppression of the individual by society and the loss of spiritual warmth; the displacement of contemplation by total actualization; and, finally, the destruction of the theanthropic image of man, which - after the rejection of the idea of God - finds itself threatened with annihilation by collectivist ideologies. It is concluded that the only way to overcome the crisis, according to Berdyaev, is a radical spiritual revolution, presupposing the restoration of a hierarchy of values in which personality, freedom, and creativity regain primacy over the impersonal idols of production, technology, and state collectivism.

Keywords: N. A. Berdyaev, "The Spiritual State of the Modern World," spiritual crisis, European civilization, anthropological crisis, technology, personality and society, idolatry, contemplation and actualism, theanthropy.

References

- Berdyaev, N. A. *Demokratiya i meshchanstvo* [Democracy and Philistinism] / N. A. Berdyaev // *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900-1906 gg.)* [Sub specie aeternitatis. Philosophical, Social and Literary Essays (1900-1906)] / N. A. Berdyaev. — Moscow : Kanon+ : Reabilitatsiya, 2002.
- Berdyaev, N. A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality] / N. A. Berdyaev. — Moscow : AST : Astrel', 2011. — 679 p.
- Berdyaev, N. A. *Dukhovnoe sostoyanie sovremennogo mira* [The Spiritual State of the Modern World] / N. A. Berdyaev // *Put'* [The Way]. — 1932. — No. 35. — P. 56–68.
- Berdyaev, N. A. *O dukhovnoi burzhuaznosti* [On Spiritual Bourgeoisness] / N. A. Berdyaev // *Put'* [The Way]. — 1926. — No. 3. — P. 3–13.
- Berdyaev, N. A. *O dukhovnoi burzhuaznosti* [On Spiritual Bourgeoisness] / N. A. Berdyaev. — Moscow : SFI, 2022. — 184 p.
- Berdyaev, N. A. *O dukhovnoi burzhuaznosti : sbornik sochinenii* [On Spiritual Bourgeoisness : Collected Works] / N. A. Berdyaev. — Moscow : Nouveaux Angles ; Paris : Editions des Syrtes, 2022.
- Berdyaev, N. A. *Russkoe khristianstvo i burzhuaznyi mir (pis'mo v redaktsiyu Esprit)* [Russian Christianity and the Bourgeois World (Letter to the Editors of Esprit)] / N. A. Berdyaev // *O*

dukhovnoi burzhuaznosti : sbornik sochinenii [On Spiritual Bourgeoisness : Collected Works]. — Moscow : Nouveaux Angles ; Paris : Editions des Syrtes, 2022.

- Berdyaev, N. A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire (k ponimaniyu nashei epokhi) [The Destiny of Man in the Modern World (Toward an Understanding of Our Epoch)] / N. A. Berdyaev // Filosofiya svobodnogo dukha [Philosophy of the Free Spirit] / N. A. Berdyaev ; intro. by A. G. Myslivchenko ; ed. by R. K. Medvedeva. — Moscow : Respublika, 1994. — P. 318–358.

Исторические исследования

УДК 726.71(476)"18"+271.2-9+322

Влияние церковно-государственных отношений на формирование архитектурно-стилистических особенностей православных храмов Беларуси эпохи строгого классицизма

Автор: Зиновьев Александр Сергеевич, Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия – аспирант

Аннотация: В статье рассматривается влияние церковно-государственных отношений на формирование архитектурно-стилистических особенностей православных храмов Беларуси эпохи строгого классицизма (конец XVIII – первая половина XIX в.). На основе анализа законодательных актов Российской империи – именных указов Екатерины II, «Устава о строении церквей» 1797 г., распоряжений Святейшего Синода и Положения о преобразовании Греко-униатских церквей 1828 г. – автор показывает, что строгий классицизм в храмовом зодчестве Беларуси был не столько результатом эстетической эволюции, сколько следствием целенаправленной имперской политики архитектурной и конфессиональной унификации. В работе выявлены ключевые стилистические приемы строгого классицизма (ордерные системы, центрические композиции-ротонды, лаконичный декор) и прослежена их эволюция на примере конкретных храмовых построек: Спасо-Преображенской церкви в Чечерске (арх. Дж. Кваренги), Екатерининского храма в Полоцке и церкви в Пропойске (арх. Н.А. Львов). Особое внимание уделено механизму взаимодействия государственного заказа и частных инициатив заказчиков, а также противоречию между стремлением к архитектурному единообразию и местными строительными условиями белорусских земель. Автор приходит к выводу, что православные храмы эпохи строгого классицизма выполняли роль зримых символов государственной религии и имперской интеграции, воплощая в архитектурных формах идеи просвещенного абсолютизма и культурной унификации Российской империи на присоединенных территориях.

Ключевые слова: строгий классицизм; православная храмовая архитектура; Беларусь; церковно-государственные отношения; Российская империя; Екатерина II; указы; Святейший Синод; униатство; Джакомо Кваренги; Николай Львов; архитектурно-стилистические приемы; ротонда; дорический ордер; просвещенный абсолютизм.

После разделов Речи Посполитой (1772, 1793, 1795 гг.) белорусские земли вошли в состав Российской империи, что привело к значительным изменениям в культурной и архитектурной сферах. Архитектурные стили, господствовавшие в

России, стали активно распространяться на новых территориях, вытесняя традиции католического виленского барокко. На смену им пришел классицизм, который сочетал европейские художественные принципы с православными храмовыми традициями.

Присоединение белорусских земель к Российской империи поставило перед государственной властью задачу не только административной и правовой интеграции новых территорий, но и их религиозной унификации. Православие, являвшееся государственной религией империи, должно было занять доминирующее положение в конфессиональном пространстве региона, где уже сложилось значительное влияние униатства и католицизма. В этой связи церковное строительство становилось важнейшим инструментом имперской политики, а архитектурный облик возводимых храмов – зримым воплощением государственной идеологии¹.

Классицизм в храмовой архитектуре Беларуси конца XVIII – первой половины XIX в. развивался под влиянием нескольких факторов, каждый из которых имел четкое государственное обоснование и нормативное закрепление:

1. Государственная политика Российской империи – стремление к унификации архитектурного облика новых территорий в соответствии с имперскими стандартами².

Уже в первые годы после первого раздела Речи Посполитой последовал именной указ Екатерины II от 1772 года «О сочинении планов городам Могилеву, Полоцку и Витебску», который предписывал «строить в городах и посадах по регулярным планам, здания по примерным фасадам». Этот указ положил начало новой градостроительной политике, направленной на внедрение регулярной планировки и унифицированной застройки, что прямым образом отразилось и на культовой архитектуре³. В дальнейшем эта политика была закреплена «Уставом о строении церквей» 1797 года, который регламентировал не только количество возводимых храмов, но и их архитектурный облик, предписывая придерживаться утвержденных проектов⁴.

2. Религиозная политика – усиление позиций православия и строительство храмов, подчеркивающих его доминирование⁵.

В контексте политики «возвращения униатов» в лоно православия, особенно активной в 1830-е годы, храмы классицизма выполняли роль зримых символов государственной религии. Их монументальность и «имперский» стиль должны были контрастировать с более камерной и декоративной архитектурой прежних униатских и католических церквей, закрепляя в сознании местного населения новую культурную и конфессиональную ориентацию. Высочайше утвержденное положение Комитета министров «О преобразовании Греко-

¹ Иванов А.В. Архитектура православных храмов Российской империи конца XVIII – начала XIX в. М.: Наука, 2005. С. 45.

² Иванов А.В. Архитектура православных храмов Российской империи конца XVIII – начала XIX в. М.: Наука, 2005. С. 45.

³ ПСЗРИ. Собр. I. Т. XIX. № 13973. С. 876.

⁴ ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXIV. № 17984. С. 654.

⁵ Петрова Е.Н. Религиозная политика России на белорусских землях после разделов Речи Посполитой // Вестник церковной истории. 2010. № 3. С. 78.

униатских церквей в православные» от 22 апреля 1828 года предписывало перестраивать униатские храмы в соответствии с православными канонами и имперскими архитектурными нормами⁶. Этот указ стал важнейшим стимулом для распространения классицизма в сакральной архитектуре Беларуси, поскольку многие униатские церкви, переданные православным, требовали перестройки в духе господствующего имперского стиля⁷.

3. Европейские художественные тенденции – влияние французского и русского классицизма, а позднее ампира, привнесенное как архитекторами, приглашенными из Европы, так и российскими зодчими, прошедшими европейскую школу⁸.

Смена же стилистических приоритетов в Российской империи в целом и на белорусских землях в частности была инициирована личными художественными предпочтениями императрицы Екатерины II. Стремясь к утверждению идеалов «просвещенного абсолютизма», она видела в античной эстетике идеальное выражение государственной мощи и культурного величия. Письмо Екатерины II барону Гримму, в котором она критиковала французских архитекторов («строят дрянные дома»), и последующее приглашение в Россию итальянских зодчих, что стало отправной точкой для радикального пересмотра архитектурного языка⁹.

В этот период классицизм прошел несколько этапов развития. Первый и наиболее значимый этап характеризуется становлением строгого классицизма, который пришел на смену барочному классицизму и ознаменовал новый этап в развитии храмового зодчества Беларуси.

Строгий классицизм (1780–1790-е гг.) – характеризовался лаконичными формами, симметрией, использованием ордерной системы и сдержанным декором. Влияние древнерусской архитектуры проявилось в композиционных решениях, но без прямого копирования средневековых форм¹⁰. Переход к более строгим формам был связан с указами Павла I, ограничивающими «излишнюю роскошь» в строительстве, что косвенно способствовало отказу от барочной пышности в пользу «благородной простоты»¹¹.

Ключевым архитектурным принципом строгого классицизма стало использование ордерных систем (преимущественно дорического и ионического ордеров), четкое деление фасадов на рустованный цоколь, основной объем и завершающий антаблемент. Характерными элементами стали портики и колоннады, фронтоны треугольной формы, скульптурные композиции античной тематики, а также использование ротонд как центральных композиций, олицетворяющих гармонию и симметрию. С 1760-х годов в России начал формироваться этот стиль, в основе которого было обращение к образцам

⁶ ПСЗРИ. Собр. II. Т. III. № 1924.

⁷ Лилеев М.И. Из истории раскола на Волыни и в Подолии. Киев, 1898. С. 78-80.

⁸ Смирнов Г.К. Европейский классицизм и его влияние на русскую архитектуру. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 112.

⁹ Письма императрицы Екатерины II к барону Гримму. Русский архив. 1878. Кн. 3. С. 93-94.

¹⁰ Лисовский В.Г. Архитектура России XVIII – начала XIX века: поиски национального стиля. М.: Белый город, 2009. С. 56.

¹¹ ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXIV. № 17984. С. 654.

античной архитектуры и изучение «преломленной» классики стран Западной Европы эпохи Ренессанса и Просвещения¹².

Строгий классицизм появился в екатерининскую эпоху с ее обращением к традициям античности. Связано это было с тем, что императрица была недовольна французскими заумными архитекторами, которые строят «дрянные дома», и поэтому в Россию были приглашены итальянцы Джакомо Тромбаро¹³, Джакомо Кваренги¹⁴, а позже англичанин, долго работавший в Италии, Чарльз Камерон¹⁵. Екатерине II нужны были хорошие архитекторы ради чистоты стиля. Влияние французского классицизма на архитектуру императорского двора, а также возросшая популярность архитектурных мотивов античности были, в большей степени, следствием развития самого этого стиля в Европе, нежели прямым желанием императрицы. Вдохновленные идеями «просвещения», архитекторы в классицизме отражали стремление к подлинным источникам, подражали античной архитектуре Эллады и Древнего Рима. Эта была главная задача зодчих-классицистов, как этап зрелости. Авторы удаляли все поздние стилистические наслоения с целью выработки чистого архитектурного языка. В связи с этим конец XVIII в. характеризуется новым этапом стиля, пришедшим и на белорусские земли, так называемым – строгим классицизмом¹⁶.

Особую роль в распространении строгого классицизма на белорусских землях сыграла деятельность Святейшего Синода, который через свои указы регулировал не только богослужебные вопросы, но и архитектурные аспекты церковного строительства. В 1788 году Синод издал распоряжение, предписывающее при строительстве новых православных храмов «держаться греческого вкуса», что в интерпретации архитекторов того времени означало обращение к античным формам, очищенным от барочных наслоений¹⁷.

С вхождением этих территорий в состав Российской империи после разделов Речи Посполитой, началась активная политика перераспределения собственности при поддержке императрицы Екатерины II. В целях укрепления позиций на новых землях, императрица щедро наделяла ими православных графов и дворян, проявивших лояльность к императорской власти или отличившихся на государственной службе. Данные пожалования служили не только наградой за верность, но также являлись инструментом интеграции региона в административную и культурную систему России.

¹² Архитектура России: Вторая половина XVII в. – середина XVIII в. / Под общ. ред. А.В. Иконникова. М.: Стройиздат, 1995. С. 54.

¹³ Российская Академия художеств // URL: https://www.rah.ru/the_academy_today/the_members_of_the_academie/member.php?ID=53337&ysclid=lg7pjcobfu76538623 (доступ от: 08.04.2026).

¹⁴ Российская Академия художеств // URL: https://www.rah.ru/the_academy_today/the_members_of_the_academie/member.php?ID=52869&sphrase_id=155323 (доступ от: 08.04.2026).

¹⁵ Чарльз Камерон – выдающийся архитектор XVIII столетия // URL: <https://www.charlescameron.ru/about/biography/> (доступ от: 08.04.2026).

¹⁶ Морозов В.Ф. История архитектуры Беларуси. Эпохи классицизма: учебное пособие. Мн.: БНТУ, 2006. С. 60.

¹⁷ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. IV. СПб., 1876. С. 234.

Государственная поддержка церковного строительства на присоединенных территориях была закреплена рядом законодательных актов. Указ Павла I от 18 декабря 1797 года, провозглашавший «попечение о благоустройстве Церкви и призрении к служащим ей одною из главнейших обязанностей царствования», предписывал обеспечение причтов земельными наделами и улучшение их материального положения, что создавало благоприятные условия для строительства новых храмов¹⁸. Кроме того, указы предписывали выделение казенных средств на возведение православных храмов в городах, где их количество было недостаточным для удовлетворения религиозных потребностей населения¹⁹.

Получив обширные владения, новые хозяева приступали к активному обустройству своих земель. Наиболее ярким проявлением их деятельности стало возведение роскошных усадебных комплексов, демонстрирующих их статус и отвечающих имперской эстетике. В состав таких усадеб обязательно входила православная церковь, символизирующая не только религиозную принадлежность, но и политическую ориентацию новых владельцев. Эта практика активно поощрялась государством. Указы Екатерины II, а затем и Павла I, предоставляли землевладельцам значительные льготы при строительстве православных храмов в их имениях, включая субсидии и освобождение от некоторых повинностей²⁰.

Важнейшим инструментом реализации государственной политики в области архитектуры стали именные указы Екатерины II. Путешествия императрицы по присоединенным землям в 1780 и 1787 годах сопровождались изданием указов о строительстве конкретных зданий, которые должны были стать образцами новой стилистики. Так, посещение Могилева в 1780 году, где состоялась встреча Екатерины II с австрийским императором Иосифом II, привело к закладке православного собора Св. Иосифа, проект которого был поручен Н.А. Львову. Этот собор стал одним из первых в Российской империи примеров бескомпромиссно античной стилистики, значительно опережая развитие архитектуры того времени. Как отмечал исследователь И. Грабарь, он казался выстроенным в 1820–1830-е годы²¹.

Православная церковь на присоединенных территориях играла важную роль в идеологическом укреплении власти. Учитывая исторически сложившуюся доминирующую принадлежность к униатству или католицизму среди местного населения, укрепление православия стало одним из способов возвращения к своим истокам. Екатерина II активно поддерживала церковное строительство, выделяя средства и поощряла возведение храмов в популярном тогда стиле классицизма²². Переосмысление зодчими пространства языческих античных храмов в эпоху «просвещения» давало возможность по-новому прочесть архитектурные формы. Эти здания, с их строгими формами,

¹⁸ ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXIV. № 17984. С. 654.

¹⁹ ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXV. № 18622. С. 345.

²⁰ ПСЗРИ. Собр. I. Т. XX. № 14454. С. 567; ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXIV. № 17984. С. 654.

²¹ Грабарь И.Э. История русского искусства. Т. 3. Архитектура. М., 1912. С. 311.

²² Морозов В.Ф. История архитектуры Беларуси. Эпохи классицизма: учебное пособие. Мн.: БНТУ, 2006. С. 60.

колоннадами и лаконичным декором не только служили местами богослужений, но и подчеркивали принадлежность белорусских земель к Российской империи, демонстрируя ее культурное и архитектурное влияние.

Следует отметить, что храмы, построенные по именным указам Екатерины II, отличались новизной стилистических решений и быстрым возведением, что было обусловлено их особым статусом. Они служили своеобразными архитектурными манифестами, демонстрирующими переход от барочного классицизма к античному, строгому классицизму²³.

В этот период ярко выделяются четыре православных храма, построенных на землях графа Захария Григорьевича Чернышева в г. Чечерске (ныне Гомельская область). Архитектором выступил Джакомо Кваренги, создав проекты храмов, но реализация их легла на плечи графа. Он же, в свою очередь, самостоятельно досочинил ряд архитектурных объемов. Так у некоторых зданий появились притворы и апсиды²⁴.

Кваренги, один из главных представителей строгого классицизма в России, создал для Чечерска проекты четырех церквей-ротонд, используя античную тему храма-ротонды, рекомендованную еще в трактатах А. Палладио. Однако заказчик, граф З.Г. Чернышев, известный масон, внес в проекты существенные изменения, досочинив к православным храмам притворы и апсиды, а к католическим – башни на главных фасадах. Это вмешательство заказчика в проекты выдающегося архитектора показывает, как местные условия и личные предпочтения знати корректировали «чистоту стиля», предписанную императорским двором²⁵.

Спасо-Преображенская церковь в Чечерске (1783), выполненная в виде ротонды с дорическим портиком, демонстрирует чистоту и лаконичность стиля²⁶. С надстроенной позже одноярусной деревянной колокольной по оси симметрии. Ярус звона оформлен четырьмя проемами прямоугольной формы, приближенной к квадрату, что создает переключку с окнами двух рядов на главном объеме храма. Все же проекты остаются в античной стилистике круглых в плане ротонд и развитым карнизом.

Архитектурные решения, предложенные Кваренги для Чечерска, демонстрируют ключевые стилистические приемы строгого классицизма: центрическая композиция, подчеркнутая симметрия, использование дорического ордера как наиболее «мужественного» и соответствующего идеалам античности. Ротонда с портиком, окруженная колоннадой, создавала образ классического античного храма, который в контексте православного богослужения приобретал новые смыслы – символизировал небесный Иерусалим и вечность. Эти храмы не имели традиционной для православия колокольни, что было характерно для

²³ Морозов В.Ф. Роль Екатерины II в формировании стилистики архитектуры Беларуси конца XVIII века. Полоцк: ПГУ, 2018. С. 3-11.

²⁴ Трусаў А. Кароткая гісторыя архітэктуры Беларусі. Мн.: ТАА Харвест, 2015. С. 288.

²⁵ Морозов В.Ф. Античные темы в архитектуре Беларуси эпохи классицизма / В.Ф. Морозов // Теория и история архитектуры. Минск: БНТУ, 2022. С. 22.

²⁶ Кулагін А.М. Праваслаўныя храмы Беларусі. Энцыкл. давед. Мн.: БелЭн, 2007. С. 224.

раннего этапа строгого классицизма, когда архитекторы стремились к максимальной чистоте античных форм²⁷.

По приказу Екатерины I, после посещения г. Полоцка (ныне Витебская область), Д. Кваренги создает проект здесь жилого корпуса с Екатерининским храмом для мужского Богоявленского монастыря. В данном случае образ ротонды как бы сокрыт в структуре здания, выступая лишь малым барабаном с куполом и шпилем, а плоскость фасадных стен решена дорическим портиком из полуколонн²⁸. Внутри храм лишен каких-либо окружностей и представляет собой прямоугольный зал в два света с двумя рядами окон, что дает ощущение членения фасада на два этажа.

Екатерининский храм в Полоцке представляет собой уникальный пример адаптации классицистических форм к условиям монастырского комплекса. В отличие от чечерских ротонд, здесь архитектор отказался от центрической композиции в пользу базиликального плана, что было связано с необходимостью вписать храм в существующую монастырскую застройку. Тем не менее, строгий дорический портик и лаконичные фасады свидетельствуют о принадлежности здания к канонам строгого классицизма. Этот проект был утвержден лично Екатериной II, которая посетила Полоцк в 1780 году и повелела «учинить для монастыря Богоявленского пристойное строение»²⁹.

Идеальными архитектурными формами строгого классицизма считались ротонды, олицетворяющие гармонию и симметрию, а также прямоугольные здания, вдохновленные античными храмами. Данные принципы нашли широкое применение в России, начиная с 1780-х годов, когда архитекторы, руководствуясь идеями эпохи Просвещения, стремились к ясности линий и пропорциональности. Однако специфические требования православного богослужения, обуславливающие необходимость просторных помещений для торжественных шествий и размещения иконостаса, постепенно вносили коррективы в классицистические проекты. Строительство церкви в г. Пропойске (ныне Славгород Могилевской области) в 90-х гг. XVIII в., в завершении екатерининского правления, явилось примером более сложного объемного решения³⁰. Этот храм демонстрирует эволюцию архитектурного мышления: от простых центрических ротонд к более сложным композициям, включающим отдельно стоящую колокольню и развитую апсиду. Такой подход свидетельствует о поиске компромисса между античными идеалами и реальными нуждами православного богослужения³¹. Особенностью архитектурно-планировочного решения, архитектора Николая Львова стало разработка отдельно стоящей колокольни по оси симметрии с храмом. Она имеет композиционно выделенный один ярус звона, завершенный фронтонами с

²⁷ Лисовский В.Г. Архитектура России XVIII – начала XIX века: поиски национального стиля. М.: Белый город, 2009. С. 112-115.

²⁸ Морозов В.Ф. История архитектуры Беларуси. Эпохи классицизма: учебное пособие. Мн.: БНТУ, 2006. С. 61.

²⁹ ПСЗРИ. Собр. I. Т. XX. № 14454. С. 567.

³⁰ Морозов В.Ф. История архитектуры Беларуси. Эпохи классицизма: учебное пособие. Мн.: БНТУ, 2006. С. 63.

³¹ Слюнькова И.Н. Храмы и монастыри Беларуси XIX века в составе Российской империи. Пересоздание наследия. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 415.

каждой из четырех сторон четверика (с применением термальных окон и портиком³²). Входная группа оформлена фронтонами и растровой кладкой, над которыми помещены полукруглые окна с четырех сторон. В плане колокольня, отражающая нижний ярус, имеет квадрат с закругленными углами и внутренними круглыми помещениями, разделенными на четыре яруса³³. Решение архитектора вынести колокольню из объема храма создает динамичную пространственную композицию.

Николай Александрович Львов, автор проекта церкви в Пропойске, был одной из ключевых фигур русского классицизма конца XVIII века. Его архитектурные поиски были направлены на создание национального варианта классицизма, в котором античные формы сочетались бы с традициями русского и белорусского народного зодчества. Отдельно стоящая колокольня, вынесенная на ось симметрии с храмом, стала одной из характерных черт львовских проектов. Это композиционное решение, с одной стороны, отвечало античным идеалам ясности и симметрии, а с другой – учитывало православную традицию разделения колокольни и основного объема храма³⁴.

Государственные нормативы и указы также диктовали необходимость создания типовых проектов, которые удешевляли и ускоряли строительство. «Атлас чертежей и проектов казенных и партикулярных строений» 1809 года содержал образцовые проекты церковных зданий, адаптированные для различных регионов империи. Это привело к появлению на белорусских землях ряда храмов, повторяющих композиционные схемы, разработанные для великорусских губерний, что способствовало архитектурной унификации, но несколько нивелировало местные традиции³⁵.

Архитектура православных храмов Беларуси эпохи строгого классицизма отличалась стремлением к геометрической ясности. Функциональные требования православия, такие как размещение иконостаса, организация дьяконника, ризницы и крестных ходов, приводили к усложнению планировки храмов³⁶.

Несмотря на стремление к единообразию, синодальные указы часто вступали в противоречие с местными условиями. Например, нехватка квалифицированных мастеров и строительных материалов на белорусских землях приводила к упрощению заявленных проектов. В некоторых случаях это порождало уникальные гибридные формы, где классицистическая основа

³² Лакотка А.І. Архітэктура Беларусі // Нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславян. і еўрап. кантэксте. У 4 т. Т. 4, кн. 1. Беларускае народнае дойлідства; Мінск: Беларус. Навука, 2008. С. 402.

³³ Морозов В.Ф. Архитектурные школы в монументальном зодчестве Беларуси конца XVIII – начала XIX в. Мн.: БНТУ, 2011. С. 75-76.

³⁴ Львов Н.А. Избранные труды. М.: Стройиздат, 1994. С. 45-48.

³⁵ Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 6. Законодательство первой половины XIX века. М.: Юридическая литература, 1988. С. 153; Атлас чертежей и проектов казенных и партикулярных строений. СПб., 1809. Л. 12-15.

³⁶ Слюнькова И.Н. Храмы и монастыри Беларуси XIX века в составе Российской империи. Пересоздание наследия. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 415.

сочеталась с элементами, заимствованными из традиционной народной архитектуры, что делало каждый храм индивидуальным явлением³⁷.

Строгий классицизм в православном храмовом зодчестве Беларуси конца XVIII – первой половины XIX века представляет собой уникальный феномен, в котором архитектурно-стилистические приемы формировались под непосредственным и определяющим воздействием церковно-государственных отношений. Государственные указы и синодальные распоряжения создавали нормативную базу, определившую стилистический вектор развития сакральной архитектуры. Вместе с тем, адаптация этих предписаний к местным условиям, творческие инициативы архитекторов и личные предпочтения заказчиков приводили к появлению многообразных архитектурных решений, которые, оставаясь в рамках строгого классицизма, демонстрировали синтез имперских идеалов, европейских художественных тенденций и региональных строительных традиций. Храмы этого периода стали не только местами богослужения, но и зримыми символами государственной религии и имперской интеграции, воплотив в камне идеи просвещенного абсолютизма и культурной унификации Российской империи на присоединенных белорусских землях.

Источники и литература

Источники

1. Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. Т. XIX. № 13973. СПб., 1830.
2. Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. Т. XX. № 14454. СПб., 1830.
3. Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. Т. XXIV. № 17984. СПб., 1830.
4. Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. Т. XXV. № 18622. СПб., 1830.
5. Полное собрание законов Российской империи. Собрание II. Т. III. № 1924. СПб., 1830.
6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание II. Т. XII. № 10456. СПб., 1830.
7. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. IV. СПб.: Синодальная типография, 1876.
8. Атлас чертежей и проектов казенных и партикулярных строений. СПб., 1809.
9. Письма императрицы Екатерины II к барону Гримму // Русский архив. 1878. Кн. 3. С. 93–94.

Литература

10. Грабарь И.Э. История русского искусства. Т. 3. Архитектура. М.: Изд-во Кнебель, 1912.
11. Иванов А.В. Архитектура православных храмов Российской империи конца XVIII – начала XIX в. М.: Наука, 2005.
12. Кулагін А.М. Праваслаўныя храмы Беларусі: Энцыкл. давед. Мн.: БелЭн, 2007.
13. Лакотка А.І. Архітэктура Беларусі // Нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславян. і еўрап. кантэксте. У 4 т. Т. 4, кн. 1. Беларускае народнае дойлідства. Мінск: Беларус. Навука, 2008.
14. Лилеев М.И. Из истории раскола на Волыни и в Подолии. Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1898.

³⁷ ПСЗРИ. Собр. II. Т. XII. № 10456. С. 789; Слюнькова И.Н. Указ. соч. С. 422.

15. *Лисовский В.Г.* Архитектура России XVIII – начала XIX века: поиски национального стиля. М.: Белый город, 2009.
16. *Львов Н.А.* Избранные труды. М.: Стройиздат, 1994.
17. *Морозов В.Ф.* Античные темы в архитектуре Беларуси эпохи классицизма // Теория и история архитектуры. Минск: БНТУ, 2022. С. 18–30.
18. *Морозов В.Ф.* Архитектурные школы в монументальном зодчестве Беларуси конца XVIII – начала XIX в. Мн.: БНТУ, 2011.
19. *Морозов В.Ф.* История архитектуры Беларуси. Эпохи классицизма: учебное пособие. Мн.: БНТУ, 2006.
20. *Морозов В.Ф.* Роль Екатерины II в формировании стилистики архитектуры Беларуси конца XVIII века. Полоцк: ПГУ, 2018.
21. *Петрова Е.Н.* Религиозная политика России на белорусских землях после разделов Речи Посполитой // Вестник церковной истории. 2010. № 3. С. 75–89.
22. *Слюнькова И.Н.* Храмы и монастыри Беларуси XIX века в составе Российской империи. Пересоздание наследия. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
23. *Смирнов Г.К.* Европейский классицизм и его влияние на русскую архитектуру. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008.
24. *Трусаў А.* Кароткая гісторыя архітэктуры Беларусі. Мн.: ТАА Харвест, 2015.
25. Архитектура России: Вторая половина XVII в. – середина XVIII в. / Под общ. ред. *А.В. Иконникова*. М.: Стройиздат, 1995.
26. Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 6. Законодательство первой половины XIX века. М.: Юридическая литература, 1988.

The Influence of Church-State Relations on the Formation of Architectural and Stylistic Features of Orthodox Churches in Belarus during the Era of Strict Classicism

Author: Zinoviev Alexander Sergeevich, Saints Cyril and Methodius Institute of Postgraduate and Doctoral Studies – Postgraduate Student

Abstract: The article examines the influence of church-state relations on the formation of architectural and stylistic features of Orthodox churches in Belarus during the period of strict classicism (late 18th – first half of the 19th century). Based on the analysis of legislative acts of the Russian Empire – personal decrees of Catherine II, the "Charter on the Construction of Churches" of 1797, resolutions of the Holy Synod, and the Regulation on the Transformation of Greek Uniate Churches into Orthodox ones of 1828 – the author demonstrates that strict classicism in the church architecture of Belarus was not so much a result of aesthetic evolution as a consequence of the targeted imperial policy of architectural and confessional unification. The study identifies the key stylistic techniques of strict classicism (order systems, centric compositions – rotundas, laconic decor) and traces their evolution through the example of specific church buildings: the Transfiguration Church in Chechersk (architect G. Quarenghi), the Catherine Church in Polotsk, and the church in Propoyisk (architect N.A. Lvov). Special attention is paid to the mechanism of interaction between state commissions and private initiatives of customers, as well as to the contradiction between the pursuit of architectural uniformity and the local construction conditions of the Belarusian lands. The author concludes that the Orthodox churches of the strict classicism era served as visible symbols of state religion and imperial integration, embodying in architectural forms the ideas of enlightened absolutism and cultural unification of the Russian Empire in the annexed territories.

Keywords: strict classicism; Orthodox church architecture; Belarus; church-state relations; Russian Empire; Catherine II; decrees; Holy Synod; Uniatism; Giacomo Quarenghi; Nikolay Lvov; architectural and stylistic techniques; rotunda; Doric order; enlightened absolutism.

References

- Grabar' I.Ie. *Istorija russkogo iskusstva*. T. 3. Arhitektura [History of Russian Art. Vol. 3. Architecture]. Moscow, 1912.
- Ivanov A.V. *Arhitektura pravoslavnyh hramov Rossijskoj imperii konca XVIII – nachala XIX v.* [Architecture of Orthodox Churches of the Russian Empire of the Late 18th – Early 19th Centuries]. Moscow, 2005.
- Kulagin A.M. *Pravaslaunyja hramy Belarusi: Jencykl. daved.* [Orthodox Churches of Belarus: Encyclopedic Reference]. Minsk, 2007.
- Lakotka A.I. *Arhitjktura Belarusi* [Architecture of Belarus]. Narysy jevaljucyi va ŭšhodneslavjan. i jeŭrap. kantjekste. U 4 t. T. 4, kn. 1. Belaruskae narodnae dojlidstva. Minsk, 2008.
- Lileev M.I. *Iz istorii raskola na Volyni i v Podolii* [From the History of the Schism in Volhynia and Podolia]. Kiev, 1898.
- Lisovskij V.G. *Arhitektura Rossii XVIII – nachala XIX veka: poiski nacional'nogo stilja* [Architecture of Russia of the 18th – Early 19th Centuries: The Search for a National Style]. Moscow, 2009.
- L'vov N.A. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow, 1994.
- Morozov V.F. *Antichnye temy v arhitecture Belarusi jepohi klassificizma* [Ancient Themes in the Architecture of Belarus of the Classical Era]. Teorija i istorija arhitektury – Theory and History of Architecture. Minsk, 2022, pp. 18–30.
- Morozov V.F. *Arhitekturnye shkoly v monumental'nom zodchestve Belarusi konca XVIII – nachala XIX v.* [Architectural Schools in the Monumental Architecture of Belarus of the Late 18th – Early 19th Centuries]. Minsk, 2011.
- Morozov V.F. *Istorija arhitektury Belarusi. Jepohi klassificizma: uchebnoe posobie* [History of Architecture of Belarus. Epochs of Classicism: Textbook]. Minsk, 2006.
- Morozov V.F. *Rol' Ekateriny II v formirovanii stilistiki arhitektury Belarusi konca XVIII veka* [The Role of Catherine II in the Formation of the Stylistics of Architecture of Belarus at the End of the 18th Century]. Polock, 2018.
- Petrova E.N. *Religioznaja politika Rossii na belorusskih zemljah posle razdelov Rechi Pospolitoj* [Religious Policy of Russia on the Belarusian Lands after the Partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth]. Vestnik cerkovnoj istorii – Bulletin of Church History, 2010, no. 3, pp. 75–89.
- Sljunkova I.N. *Hramy i monastyri Belarusi XIX veka v sostave Rossijskoj imperii. Peresozdanie nasledija* [Churches and Monasteries of Belarus of the 19th Century as Part of the Russian Empire. Re-creation of Heritage]. Moscow, 2010.
- Smirnov G.K. *Evropejskij klassificizm i ego vlijanie na russkuju arhitekturu* [European Classicism and Its Influence on Russian Architecture]. St. Petersburg, 2008.
- Trusaŭ A. *Karotkaja gistoryja arhitjktury Belarusi* [A Brief History of Architecture of Belarus]. Minsk, 2015.
- *Arhitektura Rossii: Vtoraja polovina XVII v. – seredina XVIII v.* [Architecture of Russia: Second Half of the 17th – Mid-18th Centuries] / Ed. by A.V. Ikonnikov. Moscow, 1995.
- *Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov: V 9 t. T. 6. Zakonodatel'stvo pervoj poloviny XIX veka* [Russian Legislation of the 10th–20th Centuries: In 9 Vols. Vol. 6. Legislation of the First Half of the 19th Century]. Moscow, 1988.

«Меч духовный»: кружки ревнителей православия и развитие народно-приходской миссии¹

Автор: *Аглямов Николай Александрович, аспирант, магистр истории*

Аннотация: Статья посвящена изучению процесса организации приходских миссионерских кружков ревнителей православия, который пришелся на конец XIX – начало XX вв. В качестве основных источников используются материалы всероссийской и местной церковной периодической печати, представленные преимущественно епархиальными ведомостями, которые отражают специфику организации народных кружков на местах. Обращается внимание на противоречивую реакцию священнослужителей на инициативу духовного начальства. Делается вывод о зависимости успеха организации кружков от инициативы местного духовенства и развития миссионерского дела в целом в отдельных епархиях. Процесс создания кружков встречал множество препятствий: индифферентизм приходских священнослужителей, безразличие паствы и материальная необеспеченность из-за чего далеко не всегда идея реализовывалась на практике. В тоже время, в тех приходах, где удавалось наладить работу кружков, наблюдались существенные положительные результаты их деятельности: снижение числа сектантов, организация благотворительной и просветительской деятельности.

Ключевые слова: кружки ревнителей православия; миссионерская деятельность; народно-приходская миссия; православный приход; сектантство.

Активизация религиозного сектантства во второй половине XIX в. требовала от Русской православной церкви (далее – РПЦ) решительных действий, направленных на сохранение основополагающей роли православия в жизни русского общества. Практически все тяготы борьбы с нетрадиционной религиозностью ложились на приходское духовенство, которое зачастую не было подготовлено к эффективной миссионерской деятельности. Осознавая необходимость ограждения паствы от «лжеучений», духовное начальство надеялось «оживить» приходскую жизнь путем организации народно-приходской миссии. Особое внимание в этой связи заслуживает работа миссионерских кружков ревнителей православия, которые представляли собой одну из форм объединения прихожан, задуманных для решения целого ряда задач в рамках приходов.

В исследованиях, посвященных изучению миссионерской деятельности РПЦ в Синодальный период, процессу организации кружков ревнителей православия уделяется крайне мало внимания. Указывается сам факт создания народных миссионерских объединений, однако исследователи обходят стороной

¹ Научный руководитель – докт. ист. наук, профессор, декан исторического факультета Тверского государственного университета Т.Г. Леонтьева.

обстоятельства их организации². В этой связи целью настоящей статьи является изучение процесса создания приходских миссионерских кружков ревнителей православия, учитывая реакцию духовенства и результаты реализации этой задумки на практике.

В качестве основных источников используются материалы церковной периодической печати: всероссийской и епархиальной. Церковная периодика наиболее полно отражает реакцию духовенства на идею создания кружков ревнителей православия, а также содержит сведения о процессе их организации в епархиях и промежуточных результатах деятельности, которые представлены в уставах и периодических отчетах кружков.

«Миссия начинается с прихода»: идея организации кружков ревнителей православия

Впервые о необходимости создания приходских миссионерских народных учреждений было отмечено в «Правилах об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей церкви по отношению к раскольникам и сектантам», утвержденных определением Св. Синода от 25 мая 1888 г. Кроме прочего в Правилах отмечалось, что каждый приходской священник, который по своей пастырской обязанности должен непрерывно вести миссионерское дело, может выбирать среди своих прихожан людей способных и расположенных вести собеседования с раскольниками и сектантами по самому широкому кругу вопросов. Предполагалось, что такие лица могут быть лучшими помощниками священников и миссионеров и даже сами заниматься миссионерством. В этом контексте духовное начальство рекомендовало устраивать специальные школы для подготовки способных крестьян к миссионерской деятельности среди раскольников и сектантов³.

В последующем вопрос организации приходских миссионерских кружков был рассмотрен на 3-ем Всероссийском миссионерском съезде, проходившем в Казани в 1897 г. В рамках работы съезда было проведено особое заседание, посвященное изучению мер и способов духовного воздействия миссии «против раскола и сектантства». Особое внимание было уделено приходским учреждениям. Участники съезда единогласно пришли к выводу, что целесообразно в приходах, «зараженных расколосектантством», создавать кружки ревнителей православия, миссионерские школы для подготовки начетников из числа прихожан, организовывать уездные и епархиальные миссионерские собрания приходского духовенства⁴.

Кружки ревнителей православия, по мнению членов съезда, должны были сплотить лучшие силы прихода и составить «дружину стойких и

² См. подробнее: *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 г.). М., 2002; *Ефимов А.Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007.; *Кравецкий А.Г.* Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М., 2012.

³ Определение Св. Синода от 25 мая 1888 г., за №1116, по отчету о занятиях бывшего в 1887 г. в Москве съезда противораскольнических миссионеров // *Церковные ведомости*. 1888. №28. С. 175–177.

⁴ *Скворцов В.М.* Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани, по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1897. С. 219.

подготовленных борцов с местным расколосектантством», способных оказать помощь епархиальному миссионеру и приходскому пастырю по сбору сведений о состоянии местного религиозного инакомыслия. Члены кружков должны были «являть в своей жизни пример истинно преданных и благочестивых чад Церкви» и представлять собой «противовес сектантской среде»⁵. Определив необходимость организации приходских миссионерских кружков, участники съезда тем не менее не составили никаких рекомендаций и правил создания подобных учреждений, оставив этот вопрос на усмотрение духовного начальства. Официальные правила были подготовлены Св. Синодом несколько позднее – в 1908 г.

Согласно новым правилам об устройстве внутренней миссии православной Церкви особое значение в борьбе с сектантством отводилось народно-приходской миссии, организованной в церковно-приходские попечительства, приходские советы, кружки ревнителей православия, миссионерские братства и другие подобные учреждения, формировавшиеся в рамках прихода. Основные задачи подобных учреждений состояли в ограждении православных от пропаганды сектантских учений, инославия, раскола; возвращение «в лоно Церкви заблудших» и утверждении прихожан в вере и «доброй нравственности»⁶. Особое внимание уделялось роли миссионерских кружков в духовно-нравственной жизни прихода. Возглавляемые приходским священником, члены кружка должны были оказывать влияние на прихожан, особенно колеблющихся в вере, путем «проведения нравственных начал в жизни прихода»: следить за посещением храма и почитанием воскресного дня, регулировать семейные конфликты, пресекать воровство, сквернословие, «разгул молодежи», охранять порядок во время церковно-общественных торжеств, принимать участие в народных чтениях, беседах, певческих хорах, а также оказывать помощь малообеспеченным членам прихода. В их обязанности также входило информирование местного священника о состоянии сектантства в приходе, случаях пропаганды «лжеучений» и об отпавших от православия прихожанах. В ряды народных церковно-приходских миссионерских кружков могли вступать любые лица, вне зависимости от пола, «православного исповедания, доброй христианской жизни и ревнующие о благе святой Церкви и о спасении заблудших»⁷.

По задумке составителей проекта, члены кружка должны были изучать Священное Писание под руководством священника и впоследствии содействовать ему в организации встреч с сектантами в приходе, посещая их дома и вступая в «дружеские, в духе христианской любви, частные беседы с ними». По договоренности с настоятелями соседних приходов, члены кружков могли посещать их и проводить там совместные беседы с местными сектантами.

⁵ Там же.

⁶ Утвержденные Св. Синодом, по определению от 20–26 мая 1908 г. за №3443, правила об устройстве внутренней миссии православной русской Церкви // Церковные ведомости. 1908. №22. С. 190.

⁷ Утвержденные Св. Синодом, по определению от 20–26 мая 1908 г. за №3443, правила об устройстве внутренней миссии православной русской Церкви // Церковные ведомости. 1908. №22. С. 191.

О деятельности миссионерских кружков ответственные лица должны были отчитываться приходскому священнику, который передавал эти сведения на советах братств, попечительств и советов. В свою очередь церковно-приходские попечительства поощряли «тружеников миссии из народа» материально, беря на себя расходы по поездкам, снабжению книгами, брошюрами и листками.

Как и иные епархиальные миссионерские братства, кружки ревнителей православия имели годовичные праздники, на которые приглашались местные сельские прихожане и в их присутствии зачитывались годовичные отчеты о деятельности всех членов кружка. Св. Синодом рекомендовалось также в свободное от полевых работ время устраивать совместные собрания участников миссионерских учреждений нескольких соседних приходов для «нравственной поддержки» и обмена мнений по вопросам миссии, для выяснения способов распространения лжеучений и выработки соответствующих практических мер к ограждению православного населения в данной местности от влияния сектантов. Допускалось, что подобные съезды могли стать основой для специальных миссионерских курсов, на которых «миряне-ревнители православия» знакомились с оптимальными способами и методами ведения бесед с «заблудшими»⁸.

Таким образом, согласно правилам, утвержденным Св. Синодом, кружки ревнителей православия должны были выступать в качестве главной опоры священнослужителей в деле внутренней миссии, организовываться и возглавляться приходским духовенством во всех приходах страны.

Реакция приходского духовенства: критика, поддержка, индифферентизм

Несмотря на то, что Св. Синод фактически обязывал организовывать во всех приходах миссионерские кружки, эта инициатива была воспринята на местах по-разному. Церковные публицисты разных епархий, выражавшие мнение определенной части приходского духовенства, выступали как с похвалой, так и с критикой. На что обращали внимание противники нововведения? Симптоматичной в данном случае видится ситуация, сложившаяся в среде нижегородского духовенства. Попытка учредить в епархии кружки ревнителей православия предпринималась архиепископом Назарием (Кириллов) еще в 1904 г., когда по его распоряжению этот вопрос был вынесен на рассмотрение съезда благочинных. Участники съезда, за некоторым исключением, единогласно постановили учредить кружки во всех приходах. Впрочем, распоряжение Св. Синода и местного духовного начальства фактически было проигнорировано. Был открыт лишь один миссионерский кружок в приходе с. Никлюдово в 1905 г. В этой связи в 1906 г. нижегородское епархиальное миссионерское братство Святого Креста вновь распорядилось в обязательном порядке учредить в каждом приходе кружок ревнителей православия. Мысль об учреждении кружков некоторыми священниками была

⁸ Там же.

воспринята неблагоосклонно⁹. Более того, на страницах местной периодики стали публиковаться статьи, в которых сама идея была встречена весьма скептически. Отмечалось, что кружки являются «плодом досужей фантазии наших миссионеров-аферистов», а их учреждение способно принести только вред, так как приход будет разделен на «избранный кружок каких-то особых ревнителей православия» и остальных прихожан¹⁰.

Оживленную дискуссию вопрос организации приходских кружков вызвал среди духовенства Полтавской епархии. Опасение у некоторых священников вызывала подготовка «простецов» из прихожан, которые получив определенные знания на специальных курсах, «вообразят себя в своей миссионерской деятельности неподчиненными авторитету своего пастыря»¹¹. Рассуждая о деятельности кружков, священники пришли к выводу, что исключительно теоретическая работа подготовки к миссионерству быстро станет скучной, поэтому было решено вводить занятия по церковному пению. Однако от этой идеи собрание пришло к мысли о неподготовленности к этому большинства псаломщиков, «а уже отсюда – до единодушного выражения желания, чтобы устраиваемы курсы пения для псаломщиков»¹².

Определенная часть представителей приходского духовенства в целом относилась к идее оживления приходской миссии с помощью народных кружков критически, отмечая, что «крохотные кружки ревнителей православия» не помогут. Причем аргументация этой позиции порой не выдерживала никакой критики и вызывала удивление даже у современников. Так, священники, выступая на миссионерских съездах, указывали на то, что наряду с мужчинами в кружки вступают и женщины, которые «сплошь и рядом вносят в приходскую жизнь разлад, недоразумения и даже скандалы»¹³.

Некоторые священнослужители выражали сомнение в том, что миссионерские кружки в большинстве случаев возможно организовать. Отмечалось, что среди прихожан найдется мало лиц, кому интересна миссионерская деятельность, а «приохотить» их к ней не представлялось возможным. Кроме того, для проведения бесед с сектантами необходимы «капитальные знания по данному вопросу». «А откуда оно у мужика прихожанина?» – справедливо спрашивали церковные публицисты¹⁴. На изучение сектантских учений и способов борьбы с ними у крестьянина, по их мнению, не было ни желания, ни времени. В этой связи организация кружков ревнителей православия казалась вопросом будущего времени, когда просвещение и уровень религиозно-нравственного и умственного состояния прихожан будет существенно выше.

⁹ Альбицкий А. О кружках ревнителей православия // Нижегородский церковно-общественный вестник. 1906. №37. С. 1009.

¹⁰ Несколько слов на «Голос сельского духовенства» // Нижегородский церковно-общественный вестник. 1906. №16. С. 430–431.

¹¹ В пастырско-миссионерском кружке // Полтавские епархиальные ведомости. Неф. ч. 1910. №1. С. 36.

¹² Там же.

¹³ Колосов Н. В дороге // Руководство для сельских пастырей. 1910. №45–46. С. 229.

¹⁴ Противосектантская миссия // Самарские епархиальные ведомости. Неф. ч. 1910. №16. С. 1059.

Священники обращали внимание и на обратную ситуацию, когда «более или менее сведущие» из прихожан считали лишним посещать собрания, полагая, что там ничего нового они не узнают. В результате на чтения приходили только если они сопровождались «показыванием картин волшебного фонаря». Встречи с епархиальным миссионером также могли собирать много слушателей, так как крестьяне шли на беседы как на зрелище: «послушать спор и состязания миссионера с сектантами, чтобы потом судить между собой, кто кого победил»¹⁵. В целом, идея организации кружков в сельской среде, которую сами приходские священнослужители называли не иначе как «наше захолустье», по мнению некоторых представителей духовенства была нереализуема.

Тем не менее, подавляющее большинство церковных публицистов приветствовало объединение прихожан в кружки. Особенно активно инициативу поддерживали епархиальные миссионеры. Известный херсонский миссионер М. А. Кальнев был сторонником не охранительной, а активной внутренней миссии, способной сопротивляться распространению сектантских «лжеучений». Он отмечал, что приходская и специальная миссия в борьбе с сектантами должна оказывать свое религиозно-просветительское влияние «не только на народ, но и через народ»¹⁶. По его мнению, «сама жизнь» свидетельствует о необходимости возникновения приходских братств. Этому способствовали как активизация агрессивной сектантской пропаганды, так и подъем религиозного-нравственного самосознания русского народа. Поэтому создание приходских объединений виделось ему не как нечто случайное и искусственное, а как часть естественного процесса.

Миссионер Санкт-Петербургской епархии Д. И. Боголюбов также активно поддерживал идею братств. Он считал, что «народная органическая борьба» является единственным действенным способом противостояния католичеству в западных епархиях. В качестве исторического примера деятельности народно-приходских объединений приводились православные братства XV–XVI вв., располагавшиеся на юго-западе России и противостоявшие влиянию католической церкви. По его мнению, необходимо подготовить и выпустить «целые полки, целую армию православных ревнителей веры», в таком случае народная миссия сама защитит свою Церковь¹⁷.

Сторонники идеи считали, что противосектантские кружки ревнителей православия составят ядро народно-приходской миссии и станут «противовесом сектантскому натиску»¹⁸. Отмечая пользу народно-приходских кружков, церковные публицисты указывали на то, что священнику и епархиальному

¹⁵ Хрипунов К. Кружки ревнителей православия // Владикавказские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1907. №19. С. 270.

¹⁶ Кальнев М.А. Что делать? Современные задачи православной миссии // Миссионерское обозрение. 1910. №10. С. 1589–1599.

¹⁷ О занятиях IV-го Всероссийского миссионерского съезда в г. Киеве // Прибавление к Церковным ведомостям. 1908. №32. С. 1526.

¹⁸ Хотовицкий А. К предстоящим сельским порайонным краткосрочным противосектантским курсам для организации кружков ревнителей православия // Смоленские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1913. №19. С. 822.

миссионеру простой народ зачастую не доверяет, так как они только «отслуживают жалованье», а «свой своему больше верит»¹⁹. За создание кружков выступали и священники, критиковавшие церковные попечительства, которые не удовлетворяли все потребности прихода, так как они не отличались гибкостью организации и выполняли слишком узкие задачи²⁰. Кружки ревнителей православия должны были активизировать в приходе миссионерскую и благотворительную работу.

Говоря о положительном влиянии народных приходских объединений, миссионеры отмечали, что на территориях с развитым хуторским хозяйством, где священнику тяжело посещать множество хуторов и следить за духовным состоянием их жителей, неоценимую помощь оказывали члены миссионерских кружков. Они посещали хуторян и наблюдали за их религиозно-нравственными настроениями и сообщали приходскому священнику о любых фактах отклонения в сектантство²¹.

Тем не менее, даже сторонники идеи организации приходских миссионерских кружков видели потенциальные угрозы. В первую очередь обращалось внимание на то, что кружки не должны лишиться руководителя в лице приходского священника или организовываться самостоятельно членами прихода, так как в таких случаях возникает опасность их уклонения в сектантство²². Впрочем, многое зависело от местных условий и личного опыта приходских священнослужителей и миссионеров в деле организации кружков. Так, священник Виленской епархии Ф. Хотовицкий отмечал, что целесообразнее назначать старшиной кружка простого мирянина, а не пастыря, так как в таком случае, прихожане воспринимают братство как «собственное детище» и с большим сочувствием принимают участие в его деятельности²³.

Особое значение вопрос об организации приходских кружков приобрел в контексте существенных изменений в конфессиональной политике, которые произошли в начале XX в. Так, 17 апреля 1905 г. Николаем II был подписан указ «Об укреплении начал веротерпимости», который фактически лишал РПЦ «монополии» на миссионерскую деятельность. Теперь представители всех вероучений, в том числе старообрядческих и сектантских, имели право свободно распространять свои убеждения. Реакция православного духовенства на указ была противоречивой. Тем не менее, абсолютное большинство представителей духовного сословия призывало к активизации внутренней православной миссии для противостояния старообрядческой и сектантской пропаганде. Не раз

¹⁹ Миссионерский вопрос: миссия «народная» // Известия по С.-Петербургской епархии. Неоф. ч. 1911. №19. С. 14.

²⁰ Смирнов Н. Новые задачи для приходского духовенства // Донские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1910. №34. С. 840.

²¹ Троцкий И. Как устроить в сельском приходе кружок ревнителей православия и какую пользу мог бы принести этот кружок в приходе? // Киевские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1910. №48. С. 1164.

²² Миссионерские пастырские курсы в м. Казатино 22–29 июля 1913 г. // Киевские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1913. №36. С. 964.

²³ Хотовицкий Ф. О привлечении и организации в приходах миссионеров из местных прихожан, ревнителей православия и поощрение их епархиальной властью // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. №24. С. 99.

высказывалась мысль о том, что на защиту православной Церкви должно встать не только духовенство, но и «весь православный русский народ». В этой связи особая роль отводилась приходским попечительствам, братствам и кружкам ревнителей православия, являвшимся «лучшими помощниками пастырей в борьбе с надвигающейся вражьей силой»²⁴. Словом, духовное начальство и миссионеры видели в кружках ревнителей православия один из наиболее действенных способов оживления приходской жизни.

Большей частью приходское духовенство, которое находилось в стороне от споров церковных публицистов, равнодушно отнеслось к идее духовного начальства. Подобный индифферентизм обуславливался рядом причин. Организация кружков налагала на священнослужителей новые обязанности, которые стали бы дополнительной нагрузкой. Пастыри нередко совмещали несколько должностей, обслуживали крупные приходы и попросту не имели дополнительного времени и сил для развития народно-приходской миссии. Поэтому народные кружки воспринимались ими не как помощники во внутренней миссии, а как очередное обременение, навязанное духовным начальством. Кроме того, далеко не все приходское духовенство было подготовлено и имело предрасположенность к организаторской и миссионерской деятельности, вопреки пресловутой формуле: «священник – первый миссионер в приходе». Многим представителям духовного сословия не хватало знаний, опыта и личностных качеств, необходимых для учреждения в своем приходе миссионерского кружка и объединения в его рамках наиболее активных прихожан. На епархиальных съездах приходские священнослужители нередко отмечали, что неспособны вступить в беседу даже с «самым заурядным сектантом»²⁵. Миссионеры указывали на то, что главнейшими причинами слабого развития народно-приходской миссии являются непонимание пастырями пользы организации подобных учреждений и «боязнь труда» в занятиях с членами кружка и руководстве их противосектантской деятельностью²⁶. С недоверием и безразличием относились к идее объединения в кружки и сами прихожане. Отмечалось, что священники не находят в своих приходах надежных и способных лиц, в том числе из-за того, что крестьяне отрицательно относятся к вступлению в приходские объединения²⁷.

Особенности организации приходских кружков

В связи с тем, что большая часть приходского духовенства не проявляла активности в деле организации народных кружков в своих приходах, эту задачу было необходимо решить иным местным епархиальным органам. Организацией внутренней миссией занимались миссионеры и епархиальные братства. От

²⁴ О новом вероисповедном законе // Астраханские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1912. №5. С. 134.

²⁵ Отчет Туркестанского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1914 г. // Туркестанские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1915. №6. С. 55.

²⁶ Отчет о состоянии раскола и сектантства и действия миссии в Пензенской епархии за 1911 г. // Пензенские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1912. №10. С. 306.

²⁷ Отчет о состоянии расколо-сектантства в Архангельской епархии и о деятельности противораскольнической миссии за 1911 г. // Архангельские епархиальные ведомости. Приложение к №20. 1912. №20. С. 28.

личности миссионера нередко зависел успех в создании кружков. К примеру, благодаря деятельности миссионера А. Г. Куляшева в Пермской епархии проводились регулярные курсы и съезды для подготовки духовенства и мирян к миссионерской деятельности. С этой же целью в Перми в 1911 г. была открыта Пастырско-миссионерская школа им. о. Иоанна Кронштадтского. В этой связи народная миссия в Пермской епархии развивалась активно, что выражалось в числе прочего в создании кружков. Обобщив свой опыт, А. Г. Куляшев составил рекомендации для приходского духовенства по организации приходских миссионерских учреждений²⁸. Вклад в развитие народно-приходской миссии внесли и другие выдающиеся миссионеры: Д. И. Боголюбов, М. А. Кальнев, В. М. Скворцов, М. И. Третьяков и др.

При содействии епархиальных братств народные кружки создавались в Владимирской (Братство Святого Благоверного князя Александра Невского), Киевской (Свято-Владимирское братство), Орловской (Петропавловское братство), Саратовской (Братство Святого Креста), Херсонской (Свято-Андреевское братство) епархиях. В Санкт-Петербургской епархии было создано Братство ревнителей православной веры во имя Христа Распятого, которое объединило приходское духовенство, возглавлявшее народные кружки в своих приходах. Кроме того, для активизации процесса создания миссионерских кружков в епархиях проводились особые краткосрочные курсы, на которых приходскому духовенству разъяснялись основные принципы объединения прихожан для борьбы с сектантством. Подобные съезды проводились в Астраханской, Витебской, Вологодской, Кишиневской, Новгородской, Омской, Пермской, Смоленской, Таврической и других епархиях, где внутренняя миссия была довольно развита.

Для унификации и систематизации деятельности народных учреждений в ряде епархий были составлены уставы, в которых определялись основные цели и задачи кружков, порядок их открытия, формирования состава членов, указывались направления работы, обязанности и источники финансирования.

Согласно уставам, кружки открывались по инициативе приходских священнослужителей с благословения епархиального архиерея, которому ежегодно через местный миссионерский совет/комитет подавались отчеты о деятельности народных объединений. Управление делами кружка осуществлялось через местного священника, общее собрание членов, а также совет кружка, состоявший 5 наиболее активных прихожан: председатель, делопроизводитель, казначей и два действительных члена²⁹. Вступить в ряды ревнителей могли все прихожане, изъявившие такое желание и подавшие священнику «простое заявление». Обыкновенно численность кружков достигала до нескольких десятков человек. Однако существовали и более крупные народные учреждения. Так, в 1909 г. на станции «Омск» был открыт

²⁸ См. подробнее: *Куляшев А.Г.* Лекции по истории и обличению сектантства как рационалистического, так и мистического, читанные на миссионерских курсах в Пермской епархии в 1912 и 1913 гг. Пермь, 1913.

²⁹ Устав кружка ревнителей православия Омской епархии // Омские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1914. №7. С. 36.

миссионерский кружок, объединивший около 300 ревнителей православия³⁰. В Одессе действовал еще более многочисленный кружок, который к 1910 г. насчитывал в своем составе до 500 человек³¹. Никаких обязательных денежных вступительных взносов предусмотрено не было. В некоторых епархиях выдавались свидетельства о членстве в кружке³². Выход из членов кружка являлся совершенно свободным и добровольным. Однако в случае нарушения правил предусматривалось исключение из числа ревнителей «вопреки желанию самого исключаемого».

Цель и задачи деятельности приходских миссионерских кружков напрямую зависели от местных условий. В северных, центральных и южных епархиях они создавались в первую очередь для противостояния старообрядчеству и сектантству. В западных епархиях кружки ревнителей православия привлекались к борьбе с католицизмом и протестантизмом, в восточных – с язычеством. Члены кружков оказывали содействие епархиальным миссионерам при обращении в православие мусульман. Во Владивостокской епархии ревнители православия проводили беседы с корейцами, приглашая их к участию в богослужении. Позднее подобные кружки собирались из числа местного корейского населения³³.

Народные объединения были призваны противостоять и иным «противными христианству и православию» учениям. Так, один из сельских приходских священников Екатеринбургской епархии предложил использовать миссионерские кружки для борьбы с «практическим материализмом»³⁴. В уставе для приходских кружков во Владимирской епархии указывалось, что в приходах с фабричным и заводским населением, а также в сельских, где наблюдалось распространение социалистических воззрений, ревнители православия должны оказывать содействие священнику в борьбе с этим «противохристианским мировоззрением»³⁵.

Кроме помощи приходскому священнику в противостоянии «лжеучениям» членам кружков вменялись и другие обязанности. Они должны были заботиться об украшении храма правильно написанными иконами и о снабжении его церковной утварью, содействовать улучшению чтения и пения в церкви, создавать хоры певцов и самим принимать участие в общей пении, следить за порядком во время богослужений и крестных ходов³⁶. Ревнителям православия

³⁰ Отчет Омского епархиального противосектантского и протираскольнического миссионера Д. Несменянова о состоянии сектантства и раскола в Омской епархии и деятельности миссионеров за 1909 г. // Омские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1910. №10. С. 8.

³¹ Отчет о деятельности Одесского епархиального Свято-Андреевского братства за 1910 г. // Херсонские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1911. №24. С. 545.

³² Устав кружка ревнителей православия // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1911. №36. С. 342.

³³ Отчет Владивостокского епархиального комитета православного Миссионерского общества за 1916 г. // Владивостокские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1917. №13-14. С. 368.

³⁴ Пастырское собрание духовенства // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1911. №8. С. 210.

³⁵ Нормальный устав для кружков ревнителей православия во Владимирской епархии // Владимирские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1915. №18. С. 114.

³⁶ Устав миссионерских кружков ревнителей православия (для Тверской епархии) // Тверские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1911. №42. С. 585.

предписывалось изыскивать материальные средства для помощи больным и нуждающимся из числа православных³⁷.

Несмотря на активную деятельность ряда миссионеров и епархиальных братств, призывов и распоряжений местных архиастырей процесс организации приходских кружков встречал множество преград. Одной из важнейших проблем в деле создания народных объединений наряду с индифферентизмом сельских пастырей являлось материальное обеспечение. Основным источником дохода кружков являлись членские взносы, добровольные пожертвования, кружечные и тарелочные сборы, а также иные «случайные доходы». Зачастую кружки располагали весьма скромными средствами из-за чего не могли обеспечить себя необходимыми пособиями и расходными материалами для реализации миссионерской деятельности несмотря на то, что формирование библиотеки зачастую вменялось в обязанность ревнителям православия³⁸. Некоторые приходские священнослужители предлагали ввести особый епархиальный сбор. К примеру, в Донской епархии было принято решение выделять до 25 рублей в год из «свободных церковных сумм»³⁹. Впрочем, подавляющее большинство кружков оставались на самообеспечении, что существенно ограничивало их возможности.

Зачастую кружки существовали только «на бумаге», а о их реальной деятельности духовное начальство сведений не имело. К примеру, епархиальный миссионер Тамбовской епархии в 1911 г. докладывал, что в большей части приходов, где проживают сектанты, открыты народные кружки, однако о их работе ему ничего не известно⁴⁰. Похожая ситуация складывалась в Тверской епархии, где внутренняя миссия в целом была не развита. Один из двух кружков, организованных в епархии, располагался в с. Раевском Вышневолоцкого уезда, которое считалось одним из местных центров распространения скопчества. Однако о его деятельности епархиальный миссионер не имел никаких сведений и потому сделал вывод, что кружок существует лишь формально⁴¹.

В отчете саратовского Братства Святого Креста отмечалось слабое развитие приходской жизни из-за отсутствия взаимодействия между кружками, бессистемность и скудность предоставляемой ими отчетности и фактического закрытия существенной части народных миссионерских учреждений⁴². Такая ситуация складывалась повсеместно. В Уфимской епархии по наблюдению членов миссионерского комитета жизнедеятельность приходских миссий

³⁷ Правила для Одесского кружка ревнителей православия при Дмитриевском Херсоно-Одесском епархиальном доме // Херсонские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1910. №16. С. 394.

³⁸ Устав приходского миссионерского кружка для Уфимской епархии // Уфимские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1911. №8. С. 309.

³⁹ Журнал Донского епархиального противостарообрядческого и противосектантского комитета от 8 июня 1909 г., №19 // Донские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1909. №23. С. 414.

⁴⁰ Отчет о деятельности Тамбовского епархиального Богородично-Серафимовского миссионерско-просветительного братства за 1911 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1912. №38. С. 953.

⁴¹ Отчет о состоянии расколо-сектантства в Тверской епархии и о деятельности противораскольнической и противосектантской миссии за 1913 г. // Тверские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1914. №24. С. 312.

⁴² К предстоящему оживлению деятельности Братства Св. Креста // Саратовские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1915. №8. С. 341.

развивается слабо, носит случайный характер, «чаще всего не успеет она там или здесь зародиться, как уже и умирает». Православные кружки активно возникали, организовывали общие собрания, писали отчеты «как будто в них что-то делалось», но из-за отсутствия общего устава и правил их деятельность быстро ослабевала или прекращалась вовсе⁴³. Курское приходское духовенство отмечало, что вследствие сложности поставленных перед кружками задач их деятельность оказалась малоэффективной⁴⁴. Позднее, с началом Первой мировой войны, отсутствие положительных результатов в создании приходских учреждений священнослужители связывали с уходом на войну лучших народно-миссионерских сил⁴⁵. Порой духовенство вообще молчало, и не сообщало духовному начальству и епархиальному миссионеру о работе кружков. В Полоцкой епархии комитет местного миссионерского братства сообщал, что ему ничего не известно о «радостных или прискорбных сторонах приходской жизни, потому что духовенство молчит»⁴⁶. Подобная ситуация складывалась в Екатеринославской епархии, где большинство кружков, по словам местного миссионера, «спят крепким сном»⁴⁷. Оренбургское духовенство в целом не обратило должного внимания и не оказало поддержки идеи организации кружков в приходах⁴⁸. Эти частные примеры свидетельствуют об общей тенденции, заключавшейся в отсутствии интереса и сочувствия со стороны приходских священнослужителей и прихожан к идее организации народных миссионерских кружков, что в целом подтверждает мнение ряда церковных публицистов, прогнозировавших такой исход. Как видно, развитию народно-приходской миссии кроме прочего препятствовали и социально-политические катаклизмы начала XX в.

В тоже время нередко встречались случаи успешной организации кружков ревнителей православия и даже их массового открытия. Примером является создание приходских миссионерских кружков в Саратовской епархии. К концу 1913 г. из 840 приходов епархии кружки действовали в 257 приходах⁴⁹. В Полоцкой епархии были организованы 154 народных объединения, в том числе многочисленные, количество состоявших в которых превышало 50 человек⁵⁰. В Пензенской епархии, где активно распространялось сектантство, к 1912 г. насчитывалось более 20 кружков, каждый из которых отличался активной

⁴³ Отчет о краткосрочных курсах для приходских деятелей про противомусульманской и противоязыческой миссии Уфимской епархии с 1–25 августа 1911 г. // Уфимские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1912. №3. С. 96.

⁴⁴ Благовестнические братства // Курский епархиальный вестник. 1918. №1-2-3. С. 16.

⁴⁵ Отчет о состоянии сектантства и деятельности православной миссии в Курской епархии за 1915 г. // Курские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1917. №1-2. С. 27.

⁴⁶ Отчет о состоянии и деятельности Витебского епархиального Св.-Владимирского братства за 1907 г. // Полоцкие епархиальные ведомости. Оф. ч. 1908. №45. С. 437.

⁴⁷ Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии в 1909 г. // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1910. №6. С. 17.

⁴⁸ К вопросу о свободе вероисповеданий // Оренбургские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1905. №23. С. 758.

⁴⁹ Из жизни местных кружков ревнителей православия и приходских братств // Саратовские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1914. №16. С. 70.

⁵⁰ Отчет о состоянии и деятельности противокатолической и противосектантской миссии в епархии за 1912 г. // Полоцкие епархиальные ведомости. Оф. ч. 1914. №11. С. 131.

миссионерской деятельностью⁵¹. О росте числа приходских кружков без указания точного их числа сообщали в Донской, Олонецкой, Омской, Ставропольской, Уфимской, Харьковской и некоторых других епархиях.

В Сорокском уезде Кишиневской епархии практически во всех приходах были открыты кружки ревнителей православия благодаря чему заметно снизилась активность местной секты — иннокентьевщины, из всех последователей которой в уезде остались только лидеры учения и несколько их ближайших единомышленников⁵². Особое влияние имел кружок ревнителей в Васильковском уезде Киевской епархии, который также носил название «кружок трезвенников». При содействии его участников в местных селах были закрыты все питейные заведения, запрещены традиционные «свадебные попойки и другие дурные обычаи»⁵³. Эффективно осуществлялась миссионерская деятельность: отклонения православных в сектантство больше не наблюдались, а число вернувшихся из сект наоборот возросло.

Идея организации кружков при заводах была реализована в Орловской епархии на Брянском рельсопрокатном заводе, где действовала крупная община баптистов. В 1911 г. группа из 30 человек «молодых и грамотных» после проведения епархиальным миссионером беседы с баптистами сами предложили создать при заводе православный миссионерский кружок, чтобы противостоять сектантству⁵⁴.

Положительные результаты развития народно-приходской миссии посредством народных кружков наблюдались во многих епархиях. К примеру, в с. Максимовка Кременчугского уезда Полтавской губернии при помощи ревнителей православия в «лоно Церкви» были возвращены 20 штундистов⁵⁵. В станице Старонижестеблиевской Ставропольской епархии на собрания кружка собирались до 500 человек из соседних деревень, в то числе и сектанты, некоторые из которых вновь обратились в православие⁵⁶.

Члены кружков, как наиболее активная часть прихода, оказывали всяческую помощь односельчанам. К примеру, в Сердобской пригородной слободе Саратовской губернии в 1914 г. произошел крупный пожар, уничтоживший до 200 домов. Представители Сердобского миссионерского кружка организовали помощь пострадавшим и призвали членов ближайших кружков оказать посильную поддержку погорельцам. Известны примеры благотворительной деятельности кружков, выражавшейся в денежной и натуральной помощи малообеспеченным или больным членам прихода. Так, Боровский кружок выделял ссуды односельчанам на покупку лошадей, одежды

⁵¹ Участие в борьбе с расколо-сектантством ревнителей православия // Пензенские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1912. №23. С. 709.

⁵² Отчет епархиального миссионера-проповедника, протоиерея Феодосия Кирики за 1913 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. 1914. №16. С. 33.

⁵³ Троцкий И. Указ. соч. С. 1165.

⁵⁴ Комягинский И. Ревнители православия // Орловские епархиальные ведомости. Неф. ч. 1911. №50. С. 1439.

⁵⁵ Раскол и сектантство в Полтавской епархии. Организация и деятельность миссии // Полтавские епархиальные ведомости. Неф. ч. 1908. №22-23. С. 911.

⁵⁶ Миссионерский кружок ревнителей православия в станице Старонижестеблиевской, Кубанской области, открытый 7 февраля 1911 г. // Ставропольские епархиальные ведомости. Неф. ч. 1912. №48. С. 1627.

и для поездок на заработки⁵⁷. Клишовский миссионерский кружок помогал бедным, раздавая зерно, муку, сало и сыр⁵⁸. Приведенные случаи далеко не единичные примеры успешной деятельности членов кружков. Они свидетельствуют о том, что идея «оживления» приходской жизни посредством развития народно-приходской миссии была не только реализуема, но и в ряде случаев эффективна.

Заключение

Удалось ли с помощью объединения паствы в кружки ревнителей православия решить проблему возрождения приходской жизни? Можно утверждать, что в полной мере эта цель не была достигнута из-за отсутствия системного подхода к организации народно-приходской миссии. Успех деятельности кружков полностью зависел от местных условий: инициативному духовенству удавалось создавать условия для эффективной работы объединений. В таких случаях вносился существенный вклад в развитие духовной жизни. Однако преимущественно складывалась обратная ситуация. Кружки ревнителей православия быстро распадались или вовсе не создавались, так как не получали достаточного импульса и поддержки со стороны местного духовного начальства, приходского духовенства и прихожан.

Тема обладает исследовательским потенциалом и представляет широкие возможности для дальнейшего изучения. В первую очередь необходимо рассмотреть региональный, местный опыт организации кружков ревнителей православия и реальные результаты их деятельности.

Источники и литература

Источники

1. *Альбицкий А.* О кружках ревнителей православия // Нижегородский церковно-общественный вестник. 1906. №37. С. 1009–1013.
2. *Благовестнические братства* // Курский епархиальный вестник. 1918. №1-2-3. С. 14–16.
3. *В пастырско-миссионерском кружке* // Полтавские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1910. №1. С. 33–38.
4. *Деятельность миссионерского кружка ревнителей православия с. Клишово 4 округа, Оргеевского уезда за 1910 г.* // Кишиневские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1911. №10. С. 423–425.
5. *Журнал Донского епархиального противостарообрядческого и противосектантского комитета от 8 июня 1909 г., №19* // Донские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1909. №23. С. 411–415.
6. *Из жизни местных кружков ревнителей православия и приходских братств* // Саратовские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1914. №16. С. 70–72.

⁵⁷ Православные братства в прибалтийском крае // Известия по С.-Петербургской епархии. 1912. №3. С. 16.

⁵⁸ Деятельность миссионерского кружка ревнителей православия с. Клишово 4 округа, Оргеевского уезда за 1910 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1911. №10. С. 424.

7. К вопросу о свободе вероисповеданий // Оренбургские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1905. №23. С. 752–761.
8. К предстоящему оживлению деятельности Братства Св. Креста // Саратовские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1915. №8. С. 341–342.
9. *Кальнев М.А.* Что делать? Современные задачи православной миссии // Миссионерское обозрение. 1910. №10. С. 1589–1599.
10. Колосов Н. В дороге // Руководство для сельских пастырей. 1910. №45-46. С. 220–232.
11. *Комягинский И.* Ревнители православия // Орловские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1911. №50. С. 1439–1440.
12. Миссионерские пастырские курсы в м. Казатино 22–29 июля 1913 г. // Киевские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1913. №36. С. 963–965.
13. Миссионерский вопрос: миссия «народная» // Известия по С.-Петербургской епархии. Неоф. ч. 1911. №19. С. 10–14.
14. Миссионерский кружок ревнителей православия в станице Старонижестеблиевской, Кубанской области, открытый 7 февраля 1911 г. // Ставропольские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1912. №48. С. 1625–1627.
15. Несколько слов на «Голос сельского духовенства» // Нижегородский церковно-общественный вестник. 1906. №16. С. 430–433.
16. Нормальный устав для кружков ревнителей православия во Владимирской епархии // Владимирские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1915. №18. С. 113–118.
17. О занятиях IV-го Всероссийского миссионерского съезда в г. Киеве // Прибавление к Церковным ведомостям. 1908. №32. С. 1509–1532.
18. О новом вероисповедном законе // Астраханские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1912. №5. С. 134–135.
19. Определение Св. Синода от 25 мая 1888 г., за №1116, по отчету о занятиях бывшего в 1887 г. в Москве съезда противораскольнических миссионеров // Церковные ведомости. 1888. №28. С. 175–182.
20. Отчет Владивостокского епархиального комитета православного Миссионерского общества за 1916 г. // Владивостокские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1917. №13-14. С. 362–369.
21. Отчет епархиального миссионера-проповедника, протоиерея Феодосия Кирики за 1913 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. 1914. №16. С. 3–37.
22. Отчет о деятельности Одесского епархиального Свято-Андреевского братства за 1910 г. // Херсонские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1911. №24. С. 534–554.
23. Отчет о деятельности Тамбовского епархиального Богородично-Серафимовского миссионерско-просветительного братства за 1911 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1912. №38. С. 940–972.
24. Отчет о краткосрочных курсах для приходских деятелей про противомусульманской и противоязыческой миссии Уфимской епархии с 1–25 августа 1911 г. // Уфимские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1912. №3. С. 94–99.
25. Отчет о состоянии и деятельности Витебского епархиального Св.-Владимирского братства за 1907 г. // Полоцкие епархиальные ведомости. Оф. ч. 1908. №45. С. 437–442.
26. Отчет о состоянии и деятельности противокатолической и противосектантской миссии в епархии за 1912 г. // Полоцкие епархиальные ведомости. Оф. ч. 1914. №11. С. 130–143.
27. Отчет о состоянии раскола и сектантства и действия миссии в Пензенской епархии за 1911 г. // Пензенские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1912. №10. С. 306.
28. Отчет о состоянии расколо-сектантства в Архангельской епархии и о деятельности противораскольнической миссии за 1911 г. // Архангельские епархиальные ведомости. Приложение к №20. 1912. №20. С. 28.

29. Отчет о состоянии расколо-сектантства в Тверской епархии и о деятельности противораскольнической и противосектантской миссии за 1913 г. // Тверские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1914. №24. С. 290–312.
30. Отчет о состоянии сектантства и деятельности православной миссии в Курской епархии за 1915 г. // Курские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1917. №1-2. С. 18–30.
31. Отчет Омского епархиального противосектантского и протираскольнического миссионера Д. Несменянова о состоянии сектантства и раскола в Омской епархии и деятельности миссионеров за 1909 г. // Омские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1910. №10. С. 7–16.
32. Отчет Туркестанского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1914 г. // Туркестанские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1915. №6. С. 51–57.
33. Пастырское собрание духовенства // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1911. №8. С. 210–212.
34. Правила для Одесского кружка ревнителей православия при Димитриевском Херсоно-Одесском епархиальном доме // Херсонские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1910. №16. С. 391–398.
35. Православные братства в прибалтийском крае // Известия по С.-Петербургской епархии. 1912. №3. С. 16–17.
36. Противосектантская миссия // Самарские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1910. №16. С. 1055–1064.
37. Раскол и сектантство в Полтавской епархии. Организация и деятельность миссии // Полтавские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1908. №22-23. С. 908–917.
38. *Скворцов В.М.* Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани, по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1897.
39. *Смирнов Н.* Новые задачи для приходского духовенства // Донские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1910. №34. С. 838–841.
40. Состояние сектантства и раскола и деятельность православной миссии в Екатеринославской епархии в 1909 г. // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1910. №6. С. 13–20.
41. *Троицкий И.* Как устроить в сельском приходе кружок ревнителей православия и какую пользу мог бы принести этот кружок в приходе? // Киевские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1910. №48. С. 1161–1164.
42. Устав кружка ревнителей православия // Екатеринбургские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1911. №36. С. 340–344.
43. Устав кружка ревнителей православия Омской епархии // Омские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1914. №7. С. 34–37.
44. Устав миссионерских кружков ревнителей православия (для Тверской епархии) // Тверские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1911. №42. С. 584–587.
45. Устав приходского миссионерского кружка для Уфимской епархии // Уфимские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1911. №8. С. 305–311.
46. Утвержденные Св. Синодом, по определению от 20–26 мая 1908 г. за №3443, правила об устройстве внутренней миссии православной русской Церкви // Церковные ведомости. 1908. №22. С. 190–196.
47. Участие в борьбе с расколо-сектантством ревнителей православия // Пензенские епархиальные ведомости. Оф. ч. 1912. №23. С. 709–711.
48. *Хотовицкий А.* К предстоящим сельским порайонным краткосрочным противосектантским курсам для организации кружков ревнителей православия // Смоленские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1913. №19. С. 821–830.
49. *Хотовицкий Ф.* О привлечении и организации в приходах миссионеров из местных прихожан, ревнителей православия и поощрение их епархиальной властью // Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства. 1910. №24. С. 83–99.

50. Хрипунов К. Кружки ревнителей православия // Владикавказские епархиальные ведомости. Неоф. ч. 1907. №19. С. 269–271.

Литература

1. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.
2. Кравецкий А.Г. Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2012.
3. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 г.). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002.

"Spiritual sword": the circles of zealots of Orthodoxy in the development of the national parish mission

Author: *Aglyamov Nikolay Aleksandrovich, Tver State University - Postgraduate Student, Master of History*

Abstract: The article is devoted to the study of the process of organizing parish missionary circles of Orthodox believers, which occurred at the end of the XIX – beginning of the XX centuries. The main sources used are materials from the All-Russian and local church periodicals, presented mainly by diocesan gazettes, which reflect the specifics of the organization of folk circles in the field. Attention is drawn to the contradictory reaction of the clergy to the initiative of the spiritual authorities. It is concluded that the success of the organization of circles depends on the initiative of the local clergy and the development of missionary work in general in individual dioceses. The process of creating circles encountered many obstacles: the indifference of parish priests, the indifference of the flock and the financial insecurity, which is why the idea has not always been implemented in practice. At the same time, in those parishes where it was possible to establish the work of the circles, there were significant positive results of their activities: a decrease in the number of sectarians, the organization of charitable and educational activities.

Keywords: circles of Orthodox believers; missionary activity; national parish mission; Orthodox parish; sectarianism.

References

- Efimov A.B. *Ocherki po istorii missionerstva Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Essays on the history of the Russian Orthodox Church's Missionaries]. Moscow, 2007.
- Kraveckij A.G. *Cerkovnaya missiya v ehpohe peremen (mezhdue propoved'yu i dialogom)* [Church mission in an era of change (between preaching and dialogue)]. Moscow, 2012.
- Firsov S.L. *Russkaya Cerkov' nakanune peremen (konec 1890-h–1918 g.)* [The Russian Church on the eve of the changes (late 1890s–1918)]. Moscow, 2002.

Греческие религиозные общества Крыма в период Большого террора 1937-1938 гг.

Автор: *Доненко Николай Николаевич (епископ Нестор), кандидат педагогических наук; Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. Кирилла и Мефодия – соискатель*

Аннотация. В статье анализируются контексты и ход событий, связанных с закрытием и ликвидацией греческих религиозных обществ Крыма в период Большого террора. Используя общенаучные и специальные (историко-генетический, историко-биографический и нарративный) исторические методы исследования, автор определяет количество храмов и часовен Благодия греческих церквей Крыма с 1925 по 1938 г. в Крыму, отдельно исследует историю закрытия последних 7 греческих церквей полуострова, называет имена членов церковных двадцаток, подвергшихся репрессиям в 1937-1938 гг. Автор приходит к выводу, что политика террора в отношении представителей греческих религиозных обществ Крыма была продиктована антирелигиозным характером советской власти и осложнением международной политической обстановки, оформлением фашистской и нацистской идеологий, на фоне которых этноконфессиональные группы греков в Крыму, имевшие греческое подданство, воспринимались как угроза национальной безопасности в пограничном регионе. При этом антирелигиозная составляющая в деле раскрутки маховика репрессивного движения 1937-1938 гг. была лишь сопутствующим элементом Греческой национальной операции НКВД в Крыму, основной целью которой было разрушение связей с заграницей, размывание национальной идентичности и обособленности греков.

Ключевые слова: новомученики и исповедники, Русская Православная Церковь, Крым, греческие церкви, греки, антирелигиозная политика, Большой террор, Греческая операция НКВД, репрессии, Никодим Кротков.

Период Большого террора является одним из самых трагических и сложных этапов в отечественной истории. Репрессии против различных слоев населения, представителей религиозных, этнических и политических групп охватили все пространство СССР, включая территорию Крымского полуострова. Осознавая масштаб трагедии, Правительство Российской Федерации 20 июня 2024 г. приняло Распоряжение № 1564-р о продлении действия Концепции государственной политики по увековечению памяти жертв политических репрессий до 2029 г., одним из направлений которого является «проведение научно-исследовательских работ и циклов мероприятий, направленных на увековечение памяти пострадавших от репрессий». Проживавшие в Крыму греки существенно пострадали от деятельности органов НКВД Крымской АССР в 1930-е гг. Греческие церкви в Крыму традиционно были не просто культовыми сооружениями. Они являлись центрами социокультурной жизни и национальной идентичности греков, местами их регулярных собраний, поэтому находились под пристальным взглядом репрессивных государственных органов.

Цель статьи: изучение истории греческих религиозных обществ Крыма в период Большого террора 1937-1938 гг. Для ее достижения поставлены следующие задачи: определить круг греческих религиозных обществ, действовавших в указанный хронологический отрезок в Крыму; изучить совокупность причин, послуживших поводом для их закрытия и ликвидации.

Сформулированная цель и обозначенные задачи определили набор методологического инструментария, включающего в себя как общенаучные, так и специальные (историко-генетический, историко-биографический и нарративный) исторические методы исследования. Тема научного изыскания, находящаяся на стыке классической исторической науки и истории Церкви, определила его идеографический характер и умышленную гипертрофию в сторону описательности. Это помогло избежать двусмысленность оценок событий 1937-1938 гг., объяснить их уникальность через детали, в ущерб обобщению и абстракции, но ради создания правильного представления о ранее неизвестных фактах, впервые вводимых автором статьи в область теоретического исторического знания. Нарратив в статье превалирует над анализом в силу партикулярности исследования при наличии элементов эгоистории. Автор использует системный подход, показывая, что гонения на православных греков в Крыму были не только следствием государственной антирелигиозной политики, но и частью репрессивной политики НКВД, направленной против конкретного народа на фоне надвигающейся Второй мировой войны.

Степень разработанности темы ярко свидетельствует о малоизученности предмета исследования. Англоязычные работы Е. Пратсинакиса¹ и Н. Верта² сфокусированы на изучении репрессивной политики в отношении греков без привязки к религиозной компоненте. В российской и украинской историографии имеются исследования отдельных аспектов религиозной жизни греков в Крыму в период 1920-1930-х гг. Отчасти этому были посвящены работы Ю. А. Катунина³, который при освещении церковно-государственных отношений 1937-1938 гг. фокусировал свое внимание лишь на описании прекращения функционирования Троицкой греческой церкви в Симферополе. В исследовании М. А. Абдуллаевой⁴ детально освещена история греческих религиозных общин Крыма в 1920-е гг., но при описании следующего десятилетия, использованы речевые клише, создана общая картина без конкретики, что привело к грубым ошибкам, на которые будет указано в тексте

¹ Pratsinakis E. Contesting National Belonging: An established-outsider figuration on the margins of Thessaloniki, Greece, University of Amsterdam/ URL: https://pure.uva.nl/ws/files/1780979/123163_08.pdf (доступ от: 16.06.2026).

² Werth N. The NKVD Mass Secret National Operations (August 1937 - November 1938) // URL: <http://book2s.sciences-po.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/en/document/nkvd-mass-secret-national-operations-august-1937-november-1938> (доступ от: 16.06.2026).

³ Катунин Ю.А. Греческая православная церковь Крыма (1922– 1928) // Культура народов Причерноморья. 1998. №5. С. 377-383; Катунин Ю.А. Православие Крыма в 1917-1939 годах: проблема взаимоотношений с государством. Симферополь, 2002.

⁴ Абдуллаева М.А. Грецькі громади Криму в 1917-1938 рр. (Етноконфесійний аспект)/ Історичні зошити. Київ, 2001.

настоящего исследования. Работы Н. Г. Джухи⁵ посвящены исследованию Греческой операции в Украине, в Севастополе и Балаклаве, в них указаны ценные статистические данные о количестве арестованных в Крымской АССР греков, а также отличительные особенности Греческой операции в Крыму от других регионов, однако, как и у зарубежных исследователей, не прослежена связь с религиозной компонентой.

Большую работу по изучению материальной истории крымских обителей, монастырских подворий, церквей и часовен, в т. ч. принадлежавших греческим общинам Крыма, проделал В. Ф. Козлов⁶. Останавливаясь на вопросах архитектуры, социально-экономических и государственно-религиозных отношений, он сознательно не фокусировался на специфических аспектах функционирования системы греческого Православия в Крыму и ее разгроме в период Большого террора, чтобы не выходить за предметные рамки задуманного справочного издания.

Описанию репрессий 1937-1938 гг. в отношении священнослужителей и членов церковных двадцаток греческих церквей Крыма (без анализа их причин) посвящены некоторые главы исследований, ранее опубликованных автором⁷ настоящей статьи. Истории отдельных греческих церквей посвящены монографии и статьи И. В. Мосхури⁸, Н. В. Проскуриной⁹, А. А. Астапова¹⁰, Л. Ю. Пономарева и Д. В. Бейлина¹¹, К. Н. Ходаковского и В. Н. Ходаковского¹². Все указанные работы однолинейны и затрагивают конкретный аспект изучения. Так, И. В. Мосхури делает акцент на участии греческого населения Севастополя в хозяйственном и культурном социалистическом строительстве 1921-1941 гг., кратко освещает события, происходившие в 1930-е гг. вокруг греческих церквей святых Костантина и Елены и святой Марины в деревнях Карань и Камара, святителя Николая в Балаклаве и Трех святителей в Севастополе, называет имена арестованных членов двадцатки последнего храма¹³, которые не подтверждаются ни материалами архивно-следственных

⁵ Джуха И.Г. Абсурд или четко продуманный план? (Репрессии против греков Севастополя и Балаклавы в эпоху сталинизма)//Греки Балаклавы и Севастополя. М., 2013. С.189-218; Джуха И. Г. «Греческая операция» НКВД в Украине. Книга Памяти мариупольских греков (жертвы греческой операции НКВД). СПб., 2017.

⁶ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023.

⁷ Доненко Н., прот. Наследники Царства. Т.1. Симферополь, 2000; Доненко Н., прот. Наследники Царства. Т.2. Симферополь, 2004; Доненко Н., прот. Новомученики Феодосии: Священномученик Андрей Косовский, Преподобномученик Варфоломей (Ратных), Священномученик Иоанн Блюмович; Феодосия, Судак, Старый Крым в годы воинствующего атеизма, 1920-1938. Симферополь, 2015.

⁸ Мосхури И.В. Греки Севастополя и Балаклавы: исторический очерк . Ростов-на-Дону, 2019; Мосхури И.В. Храм святителя Николая Чудотворца в Бахчисарае: история и современность/ Игорь Мосхури, иерей Стефан Линский. Симферополь, 2023.

⁹ Проскурина Н.В. Симферопольский Свято-Троицкий женский монастырь. Симферополь, 2007.

¹⁰ Астапов А.А. Православные общины Симферополя в период Большого террора 1937-1938 годов // Труды Таврической духовной семинарии: Сборник научных статей. Выпуск 1. Симферополь, 2022. С.36-48.

¹¹ Пономарев Л.Ю., Бейлин Д.В. Церковь Иоанна Предтечи в Керчи (третья четверть XVIII - XX вв.) // История и археология Крыма. 2016. № 3. С. 300-343.

¹² Ходаковский К.Н., Ходаковский В.Н. К вопросу о границах участка храма Иоанна Предтечи и его недвижимом имуществе в период 1820-1920 гг.// Научный сборник Восточно-Крымского музея-заповедника: 195-летию открытия Керченского музея древностей посвящается. Симферополь, 2022. С. 376-389.

¹³ Мосхури И.В. Греки Севастополя и Балаклавы: исторический очерк. Ростов-на-Дону, 2019. С. 216-218.

дел Государственного архива Республик Крым и ни многотомной научно-документальной серией книг «Реабилитированные историей» о политических репрессиях в Крыму. В другой своей книге, написанной в соавторстве со священником С. Линским, И. В. Мосхури исследовал только историю Николаевского собора в Бахчисарае. Н. В. Проскурина и А. А. Астапов повествовали о симферопольской Троицкой греческой церкви 1920-1930-е гг., но не исследовали механизм репрессивной политики в отношении греков Крыма. Последующие упомянутые авторы уделяли внимание изучению истории Иоанно-Предтеческой церкви в Керчи, но вне событий Большого террора. Таким образом, изучение историографии показывает необходимость компаративного исследования с привлечением новых источников и смещением акцента в сторону изучения причин репрессий 1937-1938 гг. в отношении греческих религиозных обществ Крыма.

Исследование ограничено географическими рамками административных границ Крымской АССР и не предполагает сравнения с другими регионами компактного проживания греков (прежде всего в Приазовье) в силу недостаточной изученности их церковной организации в современной историографии. Работы Н. К. Еропутовой¹⁴ не позволяют использовать синхронный метод для детальной сравнительной характеристики ситуации в регионах, т.к. представляют собой только перечень статистических данных и правовую характеристику архивно-следственных дел репрессированных греков в Сталинской области в 1937-1938 гг. Введение в оборот исторических источников по данному региону осложнено непростой обстановкой в прифронтовой зоне проведения СВО. Опираясь на монографию И. Г. Джухи, изучавшего Греческую операцию НКВД, отметим, что по количеству греков, арестованных к 25 декабря 1937 г., Крымская АССР занимала лишь третье место (470 чел.) после Донбасса (2347 чел.) и Краснодарского края (970 чел.)¹⁵.

Настоящее исследование призвано реконструировать драматические события, произошедшие с греческими церквями Крыма и представителями их двадцаток в период Большого террора 1937-1938 гг., на основании опубликованных и неопубликованных архивных документов. К последним относятся дела Всероссийского центрального исполнительного комитета о закрытии крымских церквей, хранящиеся в Государственном архиве Российской Федерации, а также уголовные дела репрессированных граждан из бывшего архива Главного управления СБУ в Крыму и Государственного архива Республики Крым, в настоящее время закрытые для широкого круга исследователей.

Образование благочиния греческих церквей в Крыму

¹⁴ Еропутова Н.К. Анализ архивно-следственных дел репрессированных греков в Сталинской области (1937-1938 гг.): политико-правовой контекст// Современная научная мысль. 2017. №4. С.76-82; Еропутова Н.К. Аспекты изучения жизни и деятельности греков Приазовья в 1937-1938 гг.: история в цифрах// Научно-исследовательские публикации, 2017, №2.С.69-77.

¹⁵ Джуха И. Г. «Греческая операция» НКВД в Украине. Книга Памяти мариупольских греков (жертвы греческой операции НКВД). СПб., 2017. С. 9.

Христианство на Крымской полуострове является самой многочисленной конфессией. В 1930-е гг., как и в наши дни, важнейшее место в нем занимало Православие. Его исповедовали представители четырех самых крупных народностей Крыма: русские, украинцы, греки и болгары. В 1937 г. количество населения Крымской АССР составляло 994798 человек¹⁶. Самыми крупными этническими группами были русские (475 675 чел.), затем шли татары (206 045 чел.), украинцы (128 081 чел.), немцы (50 576 чел.), евреи (54 813 чел.), греки (22 300 чел.), болгары (14 643 чел.)¹⁷.

В 1922 г. все греческие общины Крыма по благословению Таврического архиепископа Никодима (Кроткова) были объединены в отдельное благочиние греческих церквей, 16-17 июля 1925 г. в Симферополе был образован специальный Благочиннический совет, осуществлявший руководство греческими общинами полуострова. К этому времени в благочиние входили 12 греческих церквей и 6 православных греческих религиозных обществ¹⁸. После обновленческого раскола в Русской Церкви Православие в регионе было представлена тремя основными течениями или группами: староцерковниками (тихоновцами), обновленцами и греческими автокефалистами, которые перешли в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, но остались в евхаристическом общении со староцерковниками. Греческие приходы стали национальными, превратившись в своего рода духовно-культурные центры греков Крыма. Русские, украинцы и болгары, проживавшие на полуострове, чаще всего посещали приходы староцерковников или обновленцев, поскольку с трудом понимали греческий язык богослужения и проповеди тамошних священнослужителей.

Национальный состав религиозных двадцаток греческих церквей Крыма и государственная принадлежность их членов (большинство были подданными Королевства Греции, в меньшей степени гражданами Турецкой республики) помогали им при поддержке Греческой миссии в Москве защищать свои церкви от закрытия, получать от нее ценные указания по отстаиванию своих прав. Нередко помощь оказывало апеллирование к содержанию ноты заместителя министра иностранных дел М. Литвинова, направленной осенью 1927 г. посланнику Греческой республики в СССР в ответ на его запрос. В ней значилось, что запрет иностранцам поводить религиозную пропаганду, введенный циркуляром ВЦИК № 78 от 28 февраля 1927 г., не распространяется на их право состоять «в составе церковных советов «двадцаток», являющихся по характеру своих функций органами административно – церковного управления. Распространенное со стороны некоторых местных властей толкование постановления Центрального Исполнительно Комитета Союза, применимо его к органам церковного управления, является неправильным, в виду чего соответствующими центральными властями приняты меры, в

¹⁶ Всесоюзная перепись населения 1937 года: общие итоги: сборник документов и материалов. Сост. В. Б. Жиромская, Ю. А. Поляков. М., 2007. С. 43.

¹⁷ Там же. С. 95-96.

¹⁸ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп.10. Д. 1208. Л.31.

результате которых лицам иностранного гражданства, в том числе и греческого, не будут чиниться препятствия к участию в церковных советах»¹⁹.

18 мая 1929 г. XIV Всероссийский Съезд Советов принял постановление «Об изменении и дополнении статей Конституции (Основного закона) РСФСР». Отныне вместо «свободы религиозной и антирелигиозной пропаганды» в РСФСР «допускалась “свобода религиозных исповеданий” (при незыблемости свободы “антирелигиозной пропаганды”)». Теперь конституционно атеистам разрешалось изобличать Церковь, а Церковь не имела права критиковать атеизм. Поправка дала сигнал к разворачиванию небывалой по масштабам и беспримерной по напористости атеистической пропаганды»²⁰, которая при содействии центральных и региональных органов государственной власти привела к закрытию огромного количества христианских церквей и иных культовых учреждений по всей стране, в т.ч. находившихся в пользовании православных греков Крыма.

Благодаря масштабной работе, проделанной российским историком В.Ф. Козловым, нам известны наименования 17 храмов и 2 часовен благочиния греческих церквей (Табл. 1).

Табл. 1. Храмы и часовни благочиния греческих церквей Крыма с 1925 по 1938 г.		
№ п/п	Название и местонахождение	Примечание
1.	Часовня в честь святого великомученика Георгия Победоносца в д. Орталан (ныне с. Земляничное Белогорского р-на)	ликвидирована 29 мая 1929 г. постановлением Президиума ЦИК Крымской АССР ²¹
2.	Свято-Успенский храм в Еникале (близ Керчи)	ликвидирован 25 февраля 1930 г. постановлением Президиума ЦИК Крымской АССР
3.	Церковь в честь святого великомученика Пантелеимона в с. Балта-Чокрак (исчезнувшее село в Бахчисарайском р-не)	закрыта 7 февраля 1931 г. постановлением Окружкома ВКП(б)
4.	Петро-Павловский храм в Балаклаве	из-за ветхости службы в здании проводились всего лишь один раз в год, в начале 1930-х гг. его снесли
5.	Константино-Еленинская церковь в с.Карачель (ныне с.Чернополье	закрыта 18 августа 1933 г. постановлением Культовой комиссия при Карасубазарском

¹⁹ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 402. Л. 35.

²⁰ Слезин А.А. Антирелигиозное наступление советского государства в 1927 -1929 гг // Социодинамика. 2013. № 5 // URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=615 (доступ от: 16.06.2026).

²¹ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп.10. Д.1453. Л. 21.

	Белогорского р-на)	райисполкоме
6.	Спасо-Преображенский храм в с. Камышлы (близ Севастополя)	ликвидирован 6 июля 1935 г. по решению Президиума ЦИК, Крымской АССР, богослужения в храме прекратились за 4 года до этого в связи с высылкой группы верующих
7.	Иоанно-Предтеченский храм в Старом Крыму	в сер. 1935 г. находился в руках верующих, однако вскоре был закрыт ²²
8.	Никольский собор в Карасубазаре (ныне г.Белогорск)	закрыт 4 марта 1936 г.
9.	Часовня в честь святого великомученика Георгия Победоносца в Старом Крыму (на горе Агармыш)	использовалась «два раза в год, когда празднуются годовые праздники храма, т. е. 16 ноября и 5 мая» ²³ , закрыта в 1936 г. ²⁴
10.	Спасо-Преображенский храм в д. Склея (ныне с. Родниковое, близ Севастополя)	закрыт постановлением Президиума ЦИК Крымской АССР от 26 сентября 1936 г. ²⁵
11.	Никольский собор в Балаклаве	закрыт 20 декабря 1936 г. постановлением Президиума ЦИК Крымской АССР ²⁶ (ныне церковь Двенадцати апостолов)
12.	Свято-Ильинская церковь в Евпатории	закрыта 27 июля 1936 г. Евпаторийским горсоветом, окончательно ликвидирована 26 октября 1937 г.
13.	Церковь в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы в Феодосии	закрыта 4 декабря 1937 г. решением Президиума ЦИК Крымской АССР ²⁷
14.	Иоанно-Предтеченская церковь в Керчи	закрыта 26 декабря 1937 г., по другим данным в феврале 1938 г. ²⁸

²² Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 549.

²³ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 193. Л. 64.

²⁴ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 548.

²⁵ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 193. Л. 124.

²⁶ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 31. Д. 198. Л. 2.

²⁷ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 560.

15.	Церковь в честь святого великомученика Феодора Тирона в Ялте (Аутка)	ликвидирована 4 марта 1938 г. по решению Президиума Ялтинского горсовета ²⁹
16.	Свято-Троицкий храм в Симферополе	закрыт в марте-апреле 1938 г. ³⁰ (ныне собор Свято-Троицкого монастыря)
17.	Трехсвятительский храм в Севастополе	закрыт 24 июня 1938 г. решением Президиума Севастопольского горсовета ³¹
18.	Церковь в честь святого великомученика Георгия в д. Кисек-Аратук (ныне с. Клиновка Симферопольского р-на)	закрыта решением Президиума Симферопольского райисполкома 29 июня 1938 г.
19.	Никольский собор в Бахчисарае	ликвидирован решением Президиума ЦИК Крымской АССР 27 июля 1938 г. ³²

Греческие религиозные общества Крыма в 1937-1938 гг.

Краткий обзор вышеозначенного перечня греческих церквей Крыма позволяет нам сделать вывод, о том, что ко времени Большого террора, который начался с издания оперативного приказа народного комиссара внутренних дел СССР № 00447 от 30 июля 1937 г., в Крыму были закрыты 10 греческих церквей и 2 часовни. Продолжали функционировать 7 греческих религиозных обществ: 6 – в городах (в Феодосии, Керчи, Ялте, Симферополе, Севастополе и Бахчисарае) и 1 – в д. Кисек-Аратук Симферопольского района. Это было значительное количество, если учесть, что по состоянию на 1 июня 1936 г. в Крыму действовало только 42 православных храма (в т. ч. обновленческих и автокефальных греческих)³³. В отличие от остальных православных христиан полуострова, которые при закрытии одних церквей переходили в другие действующие приходы, греки предпочитали до последней возможности защищать свои церкви в силу их национального характера, но оказались неспособными справиться с этой задачей в период активизации репрессивной государственной политики.

²⁸ Пономарев Л.Ю., Бейлин Д.В. Церковь Иоанна Предтечи в Керчи (третья четверть XVIII - XX вв.) // История и археология Крыма. 2016. № 3. С. 325.

²⁹ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 461.

³⁰ Астапов А.А. Православные общины Симферополя в период Большого террора 1937-1938 годов // Труды Таврической духовной семинарии: Сборник научных статей. Выпуск 1. Симферополь, 2022. С. 44.

³¹ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 311.

³² Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 18. Д. 84. Л. 13.

³³ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-2647. Оп. 1. Д. 7. Л. 30.

Незадолго до начала Большого террора, 9 июля 1937 г., в рамках внесудебного разбирательства Особое Совещание при НКВД СССР постановило заключить на пять лет в исправтрудлагерь благочинного греческих церквей Крыма, настоятеля евпаторийской Свято-Ильинской церкви священника Елеазара Спиридоновича Спиридонова, арестованного еще 27 октября 1936 г., и сослать на пять лет в северную область члена церковного совета Дмитрия Панайотовича Чилингир³⁴. Остальных членов общины, председателя церковного совета Савву Федоровича Кириакиди, псаломщика Алкивиада Панайотовича Патманидиса, старосту и казначея Марию Матыновну Демерджи, Параскеваса Елефтеровича Спатопуло, постановили выслать за границу как иностранных подданных³⁵. В августе 1937 г. Председатель церковной двадцатки С. Ф. Кириакиди сложил с себя ответственность за сохранность здания и имущества Ильинской церкви в Евпатории, освободив церковного сторожа от работы³⁶. Попытки сформировать новую церковную двадцатку не увенчались успехом.

После заключения священника Елеазара Спиридонова руководство греческой церковью в Крыму перешло к настоятелю Введенской церкви Феодосии священнику Феодору Васильевичу Феодори³⁷. Его арестовали 25 июня 1937 г. вместе с диаконом Александром Николаевичем Бойченко, старостой церкви Марией Васильевной Шоновой, Харлампием Дмитриевичем Мельниковым и Спиридоном Николевичем Ракоти, который первым стал давать смертоносные показания. В начале июля арестовали священника Никандра Васильевича Сакуна и Константина Георгиевича Кацалиди. В сентябре – родных братьев Алкивиада Федоровича и Ивана Федоровича Сейтаниди, помощницу старосты Елену Константиновну Тахтамышеву и псаломщика Авраама Яковлевича Феодосиади. Всего 11 человек³⁸.

В конце ноября 1937 г. инструктор КрымЦИК Храмченков провел проверку состава двадцатки греческого религиозного общества при Введенской церкви Феодосии. Списки оказались устаревшими, 9 человек изъявили желание выйти из двадцатки. Им же было обнаружено, что 7 членов церкви во главе со священником Феодором Феодори проводили под прикрытием богослужений контрреволюционную работу, поэтому были арестованы, более 500 подписей рабочих за закрытие церкви направлено в редакцию местной газеты «Пролетарий»³⁹. Созданная по решению городского совета Феодосии экспертная комиссия 23 ноября 1937 г. произвела осмотр фактического состояния Госфондового строения, эксплуатируемого двадцаткой греческой Введенской церкви, и обнаружила трещины в сводах церкви. В своем заключении комиссия просила компетентные органы власти обратить на это

³⁴ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-4808. Оп. 1. Д. 016506. Л. 71-72.

³⁵ Там же. Л. 73-76.

³⁶ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 18. Д. 60. Л. 4, 7.

³⁷ Доненко Н., *прот.* Новомученики Феодосии: Священномученик Андрей Косовский, Преподобномученик Варфоломей (Ратных), Священномученик Иоанн Блюмович; Феодосия, Судак, Старый Крым в годы воинствующего атеизма, 1920-1938. Симферополь, 2015. С. 238.

³⁸ Там же. С. 230-231, 245.

³⁹ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 193. Л. 201-202.

внимание и сделать соответствующие выводы⁴⁰. Пока священник Феодор Феодори и другие 11 человек находились в симферопольской тюрьме, Президиум КрымЦИК принял решение о закрытии Введенской греческой церкви в Феодосии.

11 декабря 1937 г. во все республиканские, краевые и областные управления НКВД поступила директива №50215, подписанная Народным комиссаром внутренних дел СССР Н. И. Ежовым. 15 декабря 1937 г. предписывалось одновременно «произвести аресты всех греков, подозреваемых в шпионской, диверсионной, повстанческой и националистской антисоветской работе»⁴¹, там же определялись категории греков (греческих подданных и граждан СССР), подлежащих аресту. Данной директивой было положено начало т.н. «греческой операции» НКВД. С этого времени все связи с Греческой миссией в Москве, иностранными гражданами или зарубежными организациями стали для греков потенциально опасны.

М. А. Абдуллаева ошибочно связывает репрессии в отношении греков Крыма с действием «приказа № 233 наркома внутренних дел СССР Н. Ежова», которым предусматривались «специальные меры против “шпионских диверсионных контингентов”»⁴². Однако такого приказа не существовало. Использованная ей цитата взята из телеграммы наркома внутренних дел СССР Н. И. Ежова № 233 от 2 февраля 1938 г., в которой разъяснялось, что национальные операции, начатые приказами №№ 00485, 00593, 49990, 50215 от 1937 г. и №202 от 1938 г. следует продолжить до 15 апреля 1938 г.⁴³. По замечанию Н. Г. Джухи «Греческая операция» в Крыму имела ряд особенностей: 1) абсолютное большинство арестованных проживало в городах; 2) аресты греков продолжались до первой половины июня, т.е. на три месяца дольше, чем в других регионах; 3) приговоры арестованным продолжали выносить до сер. 1940 г., хотя операция повсеместно была завершена в ноябре 1938 г.; 4) значительная часть арестованных была приговорена к небольшим срокам лишения свободы⁴⁴.

Возвращаясь к судьбе священнослужителей и двадцатки Введенской греческой церкви, отметим, что в ходе длительных допросов священник Феодор (Феодори) признался: в греческий храм заходили иностранные моряки и простые верующие с греческих судов. Это обстоятельство было квалифицировано следователем как шпионская деятельность, в которой изобличались все арестованные по делу лица, якобы передававшие иностранцам сведения шпионского характера. Они признали себя виновными в нарушении статей 58-1а, 58-6, 58-10-11 УК РСФСР и 19 февраля 1938 г. были

⁴⁰ Там же. Л. 202-203.

⁴¹ Директива НКВД СССР № 50215 от 11 декабря 1937 г. // URL: https://greek-martirolog.com/f_protocols/directive50215.php/ (доступ от: 16.06.2026).

⁴² Абдуллаева М.А. Грецькі громади Криму в 1917-1938 рр. (Етноконфесійний аспект)/ Історичні зошити. Київ, 2001. С. 34.

⁴³ Телеграмма № 233 наркома внутренних дел СССР Н. И. Ежова всем начальникам областных УНКВД УССР // URL: <https://istmat.org/node/48890> (доступ от: 16.06.2026).

⁴⁴ Джуха И.Г. Абсурд или четко продуманный план? (Репрессии против греков Севастополя и Балаклавы в эпоху сталинизма)/Греки Балаклавы и Севастополя. М., 2013. С.193.

приговорены к высшей мере наказания⁴⁵. Иностранное подданство некоторых арестованных не помешало вынесению столь строго приговора.

Подобным образом было осуществлено и закрытие Иоанно-Предтеченской церкви в Керчи. 15 декабря 1937 г. в рамках действия директивы НКВД СССР №50215 арестовали старосту церкви Федора Павловича Кайдалиди, который изобличался в том, что «является руководителем контрреволюционной шпионской организации, занимается шпионажем в пользу одного из иностранных государств, проводит среди населения фашистскую контрреволюционную пропаганду»⁴⁶. Как участников контрреволюционной организации в тот же день арестовали священника Федора Харлампиевича Султанбеева, псаломщика Гомера Георгиевича Пахатуриди, Прокофия Харлампиевича Кантаржи, Николая Георгиевича Симириади. 16 декабря – Дмитрия Георгиевича Эрмиди, 11 января 1938 г. – Панайота Николаевича Эрмиди⁴⁷.

Оставшиеся на свободе 18 членов двадцатки Иоанно-Предтеченской церкви подали заявления о выходе из ее состава. 26 декабря 1937 г., в самый разгар следственного процесса, церковь была опечатана, а 2 февраля 1938 г. по просьбам трудящихся ее передали Керченскому государственному археологическому музею под зал Средневековья⁴⁸.

Из материалов следственного дела известно, что Ф. П. Кайдалиди с 1926 по 1932 г. состоял секретным агентом ГПУ, но впоследствии отказался продолжить такое сотрудничество⁴⁹. После нескольких допросов все участники «контрреволюционной шпионской группы» начали давать признательные показания и свидетельствовать друг против друга. 14 февраля двойка НКВД постановила расстрелять всех, кроме Федора Харлампиевича Султанбеева и Панайота Николаевича Эрмиди. Последние были приговорены к той же мере наказания спустя шесть дней⁵⁰. Иностранное подданство большинства арестованных снова не помешало вынесению смертельного вердикта.

15 декабря 1937 г. арестовали священника Троицкой греческой церкви протоиерея Николая Мезенцева и 15 человек из числа церковной двадцатки храма, в основном греческих или турецких подданных: старосту церкви Панайота Константиновича Василиади, родных братьев Анастаса, Спиридона и Ивана Кирьяковича Ксенитопуло, Ивана Ильича Георгиади, Кузьму Ксенитовича Евстафьева, Александра Павловича Саввиди, Константина Лазаревича Василиади, Николая Кирьяковича Ксанфопуло, Георгия Ивановича Исхнопуло, Георгия Николаевича Михалиди, Георгия Константиновича Котариди, Николая Ивановича Капнопуло, родных братьев Анастаса и Лазаря

⁴⁵ Доненко Н., *прот.* Новомученики Феодосии: Священномученик Андрей Косовский, Преподобномученик Варфоломей (Ратных), Священномученик Иоанн Блюмович; Феодосия, Судак, Старый Крым в годы воинствующего атеизма, 1920-1938. Симферополь: Н.Оріанда, 2015. С. 245-246.

⁴⁶ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-4808. Оп. 1. Д. 012787. Л. 2.

⁴⁷ Там же. Л. 24, 44, 63, 82, 98, 114.

⁴⁸ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 606.

⁴⁹ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-4808. Оп. 1. Д. 012787. Л. 12.

⁵⁰ Там же. Л. 159-165.

Константиновича Севентикиди. Всех обвинили в контрреволюционной деятельности, за связь с греческим консульством в Москве и за то, что они «проводят активную антисоветскую националистическую деятельность»⁵¹.

19 декабря 1937 г. был арестован бывший член церковной двадцатки евпаторийского Свято-Ильинского храма Константин Иванович Попандопуло. На основании его показаний также арестовали Дмитрия Спиридоновича Спиридонова, приходившегося родным братом сосланному священнику Елеазару Спиридонову, жену священнослужителя Ксению Ивановну Спиридонову, Ивана Петровича Памбукова и еще 26 человек. Все были обвинены в участии в «контрреволюционной греческо-националистической организации, существовавшей в городе Евпатории и ликвидированной в 1937 году»⁵². Впоследствии к высшей мере наказания были приговорены 13 чел., к разным срокам исправительно-трудовых лагерей, высылке в Казахстан или за границу – 12 чел.⁵³ Дело евпаторийских греков казалось бы ничем непримечательно, поскольку выходит за предмет нашего исследования (Свято-Ильинский храм в Евпатории был закрыт до начала Большого террора), однако в его материалах имеются крайне ценные сведения о том, как проходили допросы греков. В 1957 г. на основании жалоб осужденного Триандофилиди Н. Г. и родственников осужденных Саулиди Г. Н., Попандопуло К. И. и Попандопуло К. Г. Управление Комитета госбезопасности при Совете Министров УССР по Крымской области провело дополнительное расследование, установившее, что часть обвиняемых не признала себя виновной, другая на повторных допросах у другого следователя отказалась от ложных показаний, данных ранее «из-за боязни применения к ним мер физического воздействия»⁵⁴. О нарушении законности свидетельствовал также «тот факт, что обвиняемые Попандопуло К. И., Казанджи Н. П., Мавриди К. М., Попандопуло К. Г., Спафопуло Д. Г., Спиридонова К. И., Триандофилиди Г. И. и Триандофилиди Г. К. были осуждены 20 февраля 1938 г. к расстрелу, т. е. задолго до окончания расследования дела. Причем обвинительное заключение было составлено только в апреле 1938 года»⁵⁵. Уже в 1939 г. на следствии оперуполномоченный Коробейников показал, что «лица греческой национальности Евпаторийским городским отделением НКВД СССР в середине декабря 1937 года были арестованы без наличия компрометирующих материалов и что к арестованным грекам применялись запрещенные методы допроса. В частности, арестованного Попандопуло Константина Ивановича и Цинис /Чини/ ставили на стойку на 6-7 суток. <...> следователь Марищук получил от обвиняемого Попандопуло К. И. “признательные показания” в результате избияния арестованного...»⁵⁶. Для получения нужной информации он

⁵¹ Доненко Н., *прот.* Наследники Царства. Т.2. Симферополь, 2004. С. 362.

⁵² Доненко Н., *прот.* Наследники Царства. Т.1. Симферополь, 2000. С. 440-441.

⁵³ Архив Главного управления Службы безопасности Украины в Крыму (ГУ СБУ в Крыму). Ф. 8. Оп. 1. Д. 09674. Л. 107-111.

⁵⁴ Там же. Л. 113.

⁵⁵ Архив Главного управления Службы безопасности Украины в Крыму (ГУ СБУ в Крыму). Ф. 8. Оп. 1. Д. 09674. Л. 113.

⁵⁶ Там же. Л. 114.

прессом бил по его голове. Таким образом получился прорыв по вскрытию контрреволюционной шпионской организации – 25 человек, отобранных начальником УГБ НКВД старшим лейтенантом Казаковым, были отправлены для вынесения приговора в Симферополь как «более подходящие на шпионскую организацию»⁵⁷. Оперуполномоченный Супрун, работавший в том же евпаторийском отделе, дал показания, что «осведомители Мидикори и Тектониди настолько были приучены, что они давали любые показания на всех арестованных, и что фиктивные протоколы писал он, Коробейников и другие»⁵⁸. Сфабрикованность дел в отношении греков Крыма очевидна, поэтому показания осужденных и допрошенных свидетелей не могут служить достоверной информацией без соотношения с другими источниками, однако это не влияет на результат, достигнутый органами НКВД Крымской АССР за все время Греческой операции в Крыму, в ходе которой было арестовано около 900-950 греков⁵⁹.

14 февраля 1938 г. тройка НКВД Крымской АССР приговорила к расстрелу священника Николая Дмитриевича Мезенцева. 26 февраля 1938 г. к той же мере наказания были приговорены А. К. и Л. К. Севентикиди, А. К. Ксенитопуло, П. К. Василиди, К. К. Евстафьев, Г. И. Михалиди, остальные получили от 3 до 10 лет исправительно-трудовых лагерей⁶⁰.

21 марта 1938 г. последний священник Троицкой греческой церкви протоиерей Митрофан Василькиоти снялся с регистрационного учета, мотивируя свое решение обострением хронических заболеваний, связанных с его преклонным возрастом. Оставшиеся члены церковной двадцатки Троицкой церкви подали заявления о выходе из ее состава⁶¹.

Заккрытие церквей превращалось в систему, а арест членов церковных двадцаток создавал атмосферу страха для тех, кто еще оставался в составе греческих религиозных обществ. В материалах дела по обвинению бывшего преподавателя Таврической духовной семинарии Дмитрия Спиридоновича Спиридонова имеется упоминание следователя о том, что в декабре 1937 г. «из Наркомата сообщили, что Севастополь и Ялта на греках «прорвалились», т. е. получили показания»⁶². Что именно происходило вокруг греческих двадцаток храма святого великомученика Феодора Тирона в Ялте и Трехсвятительской церкви в Севастополе до сих пор остаётся неизвестным в силу отсутствия доступа к источникам.

К осени 1937 г. в религиозной общине храма св. вмч. Феодора Тирона «было арестовано 5 чел., 4 выехали из Ялты, а 6 членов, вероятно, под нажимом

⁵⁷ Там же. Л. 114-115.

⁵⁸ Там же. Л. 115.

⁵⁹ Джуха И.Г. Абсурд или четко продуманный план? (Репрессии против греков Севастополя и Балаклавы в эпоху сталинизма)//Греки Балаклавы и Севастополя. М., 2013. С. 195.

⁶⁰ Доненко Н., *прот.* Наследники Царства. Т.2. Симферополь, 2004. С. 360-361, 364.

⁶¹ Астапов А.А. Православные общины Симферополя в период Большого террора 1937-1938 годов // Труды Таврической духовной семинарии: Сборник научных статей. Выпуск 1. Симферополь, 2022. С. 44.

⁶² Архив Главного управления Службы безопасности Украины в Крыму (ГУ СБУ в Крыму). Ф. 8. Оп. 1. Д. 09674. Л. 114.

властей вышли из состава церковного органа»⁶³. Богослужения в храме прекратились. В январе работники колхозов им. Ворошилова и Калинина просили Ялтинский городской совет закрыть храм и устроить в нем клуб, что и было сделано 4 марта 1938 г., здание передали под «культурно-просветительские цели»⁶⁴.

В начале 1938 г. часть прихожан Трехсвятительской греческой церкви Севастополя сама предложила Севастопольскому городскому совету закрыть свой храм, богослужения в котором с 1 декабря 1937 г. не совершались, а 2/3 церковной двадцатки вышли из ее состава. Впоследствии с требованиями о закрытии храма выступили работницы трикотажной фабрики и других предприятий Севастополя. 24 июня 1938 г. здание церкви передали под нужды антирелигиозного музея⁶⁵.

3 февраля 1938 г. сотрудники Бахчисарайского РО НКВД арестовали священника Николаевского собора в Бахчисарае Иоанна Павловича Булдеева, которому на то время было уже 83 года, и церковного старосту Спиридона Николаевича Арабаджи. Оба обвинялись в организации контрреволюционной группы посредством вербовки верующих вступать в религиозную двадцатку. Уже через 9 дней тройка НКВД Крымской АССР приговорила их к расстрелу с конфискацией имущества. 20 марта 1938 г. приговор был приведён в исполнение⁶⁶.

Церковь в честь великомученика Георгия Победоносца в д. Кисек-Аратук была закрыта после состоявшегося 26 июня 1938 г. общего собрания жителей деревни, когда «из 167 чел. греческого населения деревни за ликвидацию Георгиевского храма высказались 129 жителей»⁶⁷. Через три дня Президиум Симферопольского райисполкома поддержал решение жителей д. Кисек-Аратук.

7 июля 1938 г. Президиум Бахчисарайского городского совета констатировал отсутствие двадцатки в Николаевской церкви г. Бахчисарая, а также наличие ходатайства множества трудящихся города «о немедленном закрытии греческой церкви Свято-Николаевского собора и использования его помещения под клуб, которых в городе очень мало»⁶⁸. 9 июля в Бахчисарайский городской совет массово стали поступать заявления о выходе из состава церковной двадцатки, все они были «написаны одним почерком и заверены подписью секретаря горсовета тов. Ясоновой»⁶⁹. 27 июля 1938 г. церковь была официально закрыта.

⁶³ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 460.

⁶⁴ Там же. С. 461.

⁶⁵ Там же. С. 311-312.

⁶⁶ Реабілітовані історією. Автономная республика Крым: Книга первая. Симферополь, 2004. С.183, 307.

⁶⁷ Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М., 2023. С. 265.

⁶⁸ Мосхури И.В. Храм святителя Николая Чудотворца в Бахчисарае: история и современность/ Игорь Мосхури, иерей Стефан Линский. Симферополь, 2023. С.225.

⁶⁹ Там же. С. 226.

Архивы НКВД Крымской АССР свидетельствуют, что по состоянию на 1 апреля 1938 г. среди учтенных контингентов подлежащих высылке из Крыма по первой (особо опасной) категории было 5 037 семей осужденных за преступления против государства, участников антисоветских партий, лиц, бежавших в разное время за границу. Всего в этих семьях было учтено 15 555 чел.⁷⁰ По второй категории было учтено 9 814 семей членов антисоветских партий, иноподданных, политэмигрантов, перебежчиков, принявших советское гражданство, реэмигрантов, белогвардейско-повстанческого элемента, бывших служащих полиции, бывших людей (князей, служащих при царском дворце, помещиков, фабрикантов, купцов, контрабандистов, агентов тайной полиции, контрреволюционного элемента), церковно-сектантской контрреволюции. Всего ко второй категории было отнесено 29 195 чел. Греческих иноподданных в этой категории было 3974 чел., политэмигрантов – 7 чел., принявших советское гражданство 366 чел., всего 4 347 чел. Более значительным во второй категории было только количество бывших кулаков – 6 543 чел.⁷¹. Общее количество греков в Крыму по переписи 1939 г. составляло 20 652 чел.⁷², т. е. выселению подлежала пятая часть или точнее 21 % греческого населения полуострова. Высылке также подлежали 4 монаха, 9 монахинь и 28 священнослужителей с семьями, всего 90 чел.⁷³ Греков, проживавших в Крыму, равно как в Приазовье, на черноморском побережье Краснодарского края и в Грузии, депортировали с целью «очищения пограничных районов государства от нерусских народов ввиду недоверия к ним»⁷⁴. Советская ксенофобия была скорее идеологической, чем этнической, и вызвана была опасением формирования «пятой колонны диверсантов и разрушителей» внутри страны в случае войны капиталистических держав с СССР⁷⁵.

Заключение

Таким образом, в период Большого террора 1937-1938 гг. были закрыты и ликвидированы последние 7 церквей, находившиеся в пользовании греческих религиозных обществ Крыма. Как правило, этому предшествовали репрессии в отношении священнослужителей и наиболее активных представителей церковных двадцаток, многие из которых были приговорены к высшей мере наказания. Иностранная принадлежность большинства членов церковных двадцаток служила основанием для обвинения их в шпионской деятельности и

⁷⁰ Архив Главного управления Службы безопасности Украины в Крыму (ГУ СБУ в Крыму). Ф. 1. Оп. 1. Д. 2. Л. 19, 25-26.

⁷¹ Там же. Л. 31.

⁷² Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-137. Оп. 9. Д. 14. Л. 46.

⁷³ Архив Главного управления Службы безопасности Украины в Крыму (ГУ СБУ в Крыму). Ф. 1. Оп. 1. Д. 2. Л. 19, 31.

⁷⁴ Барабанов К.В. Греческие общины в СССР 1920-1940-х гг // Вестник РУДН. История России. 2006. №3. С. 27.

⁷⁵ Werth N. The NKVD Mass Secret National Operations (August 1937 - November 1938) // URL: <http://books.sciences-po.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/en/document/nkvd-mass-secret-national-operations-august-1937-november-1938> (доступ от: 16.06.2026)

уже не помогала избежать наказания, как это случалось ранее, например, с членами двадцатки Свято-Ильинской церкви Евпатории.

Хронологические рамки основной части арестов членов греческих религиозных обществ Крыма – с 15 декабря 1937 г. до 3 февраля 1938 г., – являются подтверждением того, что они были следствием реализации разработанного плана Греческой операции НКВД 1937 г., которая, как и другие национальные операции указанного времени, была частью политики Большого террора. Боязнь физической расправы, нависшая над греческими религиозными обществами Крыма, приводила к развалу последних церковных двадцаток. В городские и районные советы стали массово поступать заявления прихожан греческих церквей о выходе из общины. Закрытие церквей становилось неизбежным, но происходило уже на вполне законных основаниях, поскольку не было ни священника, который мог бы совершать богослужения в храме, ни церковной двадцатки, которая была бы правомочна по договору получить церковное здание и имущество, находящееся в нем.

Политика террора в отношении представителей греческих религиозных обществ Крыма была продиктована следующими обстоятельствами: 1) антирелигиозным характером советской власти, который был анонсирован изменениями 4-й статьи Конституции РСФСР в 1929 г.; 2) осложнением международной политической обстановки, оформлением фашистской и нацистской идеологий, на фоне которых этноконфессиональные группы греков в Крыму, имевшие греческое подданство, воспринимались как угроза национальной безопасности в пограничном регионе. Анализ документов приводит автора исследования к заключению, что антирелигиозная составляющая в деле раскрутки маховика репрессивного движения была лишь сопутствующим элементом Греческой национальной операции НКВД в Крыму, основной целью которой было разрушение связей с заграницей, размывание национальной идентичности и обособленности греков.

Источники и литература

Источники

1. Всесоюзная перепись населения 1937 года: общие итоги: сборник документов и материалов. Сост. В. Б. Жиромская, Ю. А. Поляков. Москва: РОССПЭН, 2007. 318 с.
2. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-137. Оп. 9. Д. 14.
3. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 402.
4. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1208.
5. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1453.
6. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 18. Д. 60.
7. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 18. Д. 84.
8. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-2647. Оп. 1. Д. 7.
9. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-4808. Оп. 1. Д. 012787.
10. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-4808. Оп. 1. Д. 016506.
11. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 193.
12. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 198.

13. Архив Главного управления Службы безопасности Украины в Крыму (ГУ СБУ в Крыму). Ф. 1. Оп. 1. Д. 2.
14. Архив Главного управления Службы безопасности Украины в Крыму (ГУ СБУ в Крыму). Ф. 8. Оп. 1. Д. 09674.
15. Директива НКВД СССР № 50215 от 11 декабря 1937 г. // URL: https://greek-martirolog.com/f_protocols/directive50215.php/ (доступ от: 16.06.2026).
16. Телеграмма № 233 наркома внутренних дел СССР Н. И. Ежова всем начальникам областных УНКВД УССР // URL: <https://istmat.org/node/48890> (доступ от: 16.06.2026).

Литература

17. Pratsinakis E. Contesting National Belonging: An established-outsider figuration on the margins of Thessaloniki, Greece, University of Amsterdam // URL: https://pure.uva.nl/ws/files/1780979/123163_08.pdf (доступ от: 16.06.2026).
18. Werth N. The NKVD Mass Secret National Operations (August 1937 - November 1938) // URL: <http://bo-k2s.sciences-po.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/en/document/nkvd-mass-secret-national-operations-august-1937-november-1938> (доступ от: 16.06.2026).
19. Абдуллаєва М.А. Грецькі громади Криму в 1917-1938 рр. (Етноконфесійний аспект)/ Історичні зошити. Київ: Інститут історії України НАН України, 2001.
20. Астапов А. А. Православные общины Симферополя в период Большого террора 1937-1938 годов // Труды Таврической духовной семинарии: Сборник научных статей. Выпуск 1. Симферополь: ООО «Издательство Типография «Ариал», 2022. С.36-48.
21. Барабанов К.В. Греческие общины в СССР 1920-1940-х гг // Вестник РУДН. История России. 2006. №3. С. 24-28.
22. Джуха И.Г. Абсурд или четко продуманный план? (Репрессии против греков Севастополя и Балаклавы в эпоху сталинизма)/Греки Балаклавы и Севастополя. М.: Индрик, 2013. С.189-218.
23. Джуха И.Г. «Греческая операция» НКВД в Украине. Книга Памяти мариупольских греков (жертвы греческой операции НКВД). СПб.: Алетейя, 2017.
24. Доненко Н., *прот.* Наследники Царства. Т.1. Симферополь, 2000.
25. Доненко Н., *прот.* Наследники Царства. Т.2. Симферополь, Бизнес-Информ, 2004.
26. Доненко Н., *прот.* Новомученики Феодосии: Священномученик Андрей Косовский, Преподобномученик Варфоломей (Ратных), Священномученик Иоанн Блюмович; Феодосия, Судак, Старый Крым в годы воинствующего атеизма, 1920-1938. Симферополь: Н.Оріанда, 2015.
27. Еропутова Н.К. Анализ архивно-следственных дел репрессированных греков в Сталинской области (1937-1938 гг.): политико-правовой контекст// Современная научная мысль. 2017. №4. С.76-82.
28. Еропутова Н.К. Аспекты изучения жизни и деятельности греков Приазовья в 1937-1938 гг.: история в цифрах// Научно-исследовательские публикации, 2017, №2. С.69-77.
29. Катунин Ю.А. Греческая православная церковь Крыма (1922– 1928) // Культура народов Причерноморья. 1998. №5. С. 377-383.
30. Катунин Ю.А. Православие Крыма в 1917-1939 годах: проблема взаимоотношений с государством. Симферополь: МСП «Ната», 2002.
31. Козлов В.Ф. «Наследие православного Крыма. XVIII - середина XX в. Монастыри, монастырские подворья, храмы, часовни»: науч.-справ. изд. М.: ИЦ «Краеведение», Институт Наследия, 2023.
32. Мосхури И.В. Греки Севастополя и Балаклавы: исторический очерк . Ростов-на-Дону: Альтаир, 2019.
33. Мосхури И.В. Храм святителя Николая Чудотворца в Бахчисарае: история и современность/ Игорь Мосхури, иерей Стефан Линский. Симферополь: Антиква, 2023.

34. Пономарев Л.Ю., Бейлин Д.В. Церковь Иоанна Предтечи в Керчи (третья четверть XVIII - XX вв.) // История и археология Крыма. 2016. № 3. С. 300-343.
35. Проскурина Н.В. Симферопольский Свято-Троицкий женский монастырь. Симферополь, 2007.
36. Реабілітовані історією. Автономная республика Крым: Книга первая. Симферополь: ИПЦ «Магістр», 2004.
37. Слезин А.А. Антирелигиозное наступление советского государства в 1927 -1929 гг.// URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=615 (доступ от: 16.06.2026).
38. Ходаковский К.Н., Ходаковский В.Н. К вопросу о границах участка храма Иоанна Предтечи и его недвижимом имуществе в период 1820-1920 гг.// Научный сборник Восточно-Крымского музея-заповедника: 195-летию открытия Керченского музея древностей посвящается. Симферополь: "Бизнес-Информ", 2022. С. 376-389.

Greek religious societies in Crimea during the Great Terror of 1937-1938

Author: Donenko Nikolai Nikolaevich (Bishop Nestor), PhD in Pedagogy, Postgraduate student

Abstract: The article analyzes the contexts and course of events related to the closure and liquidation of the greek religious societies in Crimea during the Great Terror. Using general scientific and special (historical-genetic, historical-biographical, and narrative) historical research methods, the author determines the number of churches and chapels of the deanery greek churches of Crimea from 1925 to 1938, separately examines the history of the closure of the last seven Greek churches on the peninsula, and names the members of the «church twenties» who were subjected to repression in 1937-1938. The author concludes that the policy of terror against representatives of the Greek religious societies in Crimea was dictated by the anti-religious nature of the Soviet government and the complicated international political situation, as well as the emergence of fascist and Nazi ideologies. Its made the ethno-religious groups of Greeks in Crimea, who were Greek citizens, appear as a threat to national security in the border region. At the same time, the anti-religious component of the 1937-1938 repressive movement was merely an accompanying element of the Greek National Operation of the NKVD in Crimea, whose main purpose was to disrupt ties with the outside world and erode the national identity and distinctiveness of the Greeks.

Keywords: new martyrs and confessors, Russian Orthodox Church, Crimea, Greek churches, Greeks, anti-religious policy, the Great Terror, the Greek NKVD operation, repressions, Nikodim Krotkov.

References

- Pratsinakis E. Contesting National Belonging: An established-outsider figuration on the margins of Thessaloniki, Greece, University of Amsterdam. Available at: https://pure.uva.nl/ws/files/1780979/123163_08.pdf (accessed: 16.06.2026).
- Werth N. The NKVD Mass Secret National Operations (August 1937 - November 1938). Available at: <http://bo-k2s.sciences-po.fr/mass-violence-war-massacre-resistance/en/document/nkvd-mass-secret-national-operations-august-1937-november-1938> (accessed: 16.06.2026).

- Abdullajeva M.A. *Grec'ki gromady Krymu v 1917-1938 rr. (Etnokonfesijskij aspekt). Istorychni zoshyty* [Greek communities of Crimea in 1917-1938 (Ethnoconfessional aspect). Historical notebooks]. Kiev, 2001.
- Astapov A. A. *Pravoslavnye obshhiny Simferopolja v period Bol'shogo terrora 1937-1938 godov* [Orthodox Communities of Simferopol during the Great Terror of 1937-1938]. *Trudy Tavricheskoj duhovnoj seminarii – Proceedings of the Tauride Theological Seminary*, 2022, no. 1. pp. 36-48.
- Barabanov K.V. *Grecheskie obshhiny v SSSR 1920-1940-h gg* [The greek communities of the USSR during 1920-1940th]. *Vestnik RUDN. Istorija Rossii – RUDN Journal of Russian History*, 2006, no. 3. pp. 24-28.
- Dzhuha I.G. *Absurd ili chetko produmannyj plan? (Repressii protiv grekov Sevastopolja i Balaklavy v jepohu stalinizma)* [Absurdity or a well-thought-out plan? (Repression against the Greeks of Sevastopol and Balaklava during the Stalinist era)]. *Greki Balaklavy i Sevastopolja – The Greeks of Balaklava and Sevastopol*, 2013. pp. 189-218.
- Dzhuha I.G. *«Grecheskaja operacija» NKVD v Ukraine. Kniga Pamjati mariupol'skih grekov (zhertvy grecheskoj operacii NKVD)* [The "Greek Operation" of the NKVD in Ukraine. The Book of Memory of the Mariupol Greeks (victims of the Greek Operation of the NKVD)]. St. Petersburg, 2017.
- Donenko N., prot. *Nasledniki Carstva, T.1.* [Heirs of the Kingdom, vol. 1]. Simferopol, 2000.
- Donenko N., prot. *Nasledniki Carstva, T.2.* [Heirs of the Kingdom, vol. 2]. Simferopol, 2004.
- Donenko N., prot. *Novomucheniki Feodosii: Svjashhennomuchenik Andrej Kosovskij, Prepodobnomuchenik Varfolomej (Ratnyh), Svjashhennomuchenik Ioann Bljumovich; Feodosija, Sudak, Saryj Krym v gody voinstvujushhego ateizma, 1920-1938* [The New martyrs of Feodosia: hieromartyr Andrei Kosovsky, reverend martyr Bartholomew (Ratnykh), hieromartyr John Blumovich; Feodosia, Sudak, and Sary Krym during the years of militant atheism, 1920-1938]. Simferopol, 2015.
- Eroputova N.K. *Analiz arkhivno-sledstvennykh del repressirovannykh grekov v Stalinskoi oblasti (1937-1938 gg.): politiko-pravovoi kontekst* [Analysis of the archives-investigations cases of repressed greces in the stalin region (1937-1938): political-legal context]. *Sovremennaja nauchnaja mysl' – Modern Scientific Thought*, 2017, no. 4. pp.76-82.
- Eroputova N.K. *Aspekty izucheniiia zhizni i deiatel'nosti grekov Priazov'ia v 1937-1938 gg.: istoriia v tsifrakh* [Aspects of Studying the Life and Activity of the Greeks of the Cis-Azov region in 1937-1938: a Story in Figures]. *Nauchno-issledovatel'skie publikacii – Scientific research publications*, 2017, no. 2. pp. 69-77.
- Katunin Ju.A. *Grecheskaja pravoslavnaja cerkov' Kryma (1922– 1928)* [Greek Orthodox Church of Crimea (1922–1928)]. *Kul'tura narodov Prichernomor'ja – Culture of the Peoples of the Black Sea Region*, 1998, no. 5. pp. 377-383.
- Katunin Ju.A. *Pravoslavie Kryma v 1917-1939 godah: problema vzaimootnoshenij s gosudarstvom* [Orthodoxy in Crimea in 1917-1939: The Problem of Relations with the State]. Simferopol, 2002.
- Kozlov V.F. *Nasledie pravoslavnogo Kryma. XVIII - seredina XX v. Monastyri, monastyrskie podvor'ia, khramy, chasovni* [The Heritage of Orthodox Crimea. 18th - mid-20th century. Monasteries, monastic compounds, churches, and chapels]. Moscow, 2023.
- Moshuri I.V. *Greki Sevastopolja i Balaklavy: istoricheskij ocherk* [The Greeks of Sevastopol and Balaklava: a historical essay]. Rostov-on-Don, 2019.
- Moshuri I.V. *Hram svjatitelja Nikolaja Chudotvorca v Bahchisarae: istorija i sovremennost'* [The Church of St. Nicholas the Wonderworker in Bakhchisaray: History and Modernity]. Simferopol, 2023.
- Ponomarev L.Ju., Bejlin D.V. *Cerkov' Ioanna Predtechy v Kerchi (tret'ja chetvert' XVIII - XX vv.)* [Church of St. John the Baptist in Kerch (third quarter of the 18th - 20th centuries)]. *Istorija i arheologija Kryma – History and archeology of Crimea*, 2016, no. 3. pp. 300-343.

- Proskurina N.V. *Simferopol'skii Sviato-Troitskii zhenskii monastyr'* [Simferopol Holy Trinity Convent]. Simferopol, 2007.
- *Reabilitovani istorijeju. Avtonomnaja respublyka Krym* [Rehabilitated by history. Autonomous Republic of Crimea]. Simferopol, 2004, book 1.
- Slezin A.A. *Antireligioznoe nastuplenie sovetskogo gosudarstva v 1927-1929 gg.* [The Soviet state's anti-religious campaign in 1927-1929] Available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=615 (accessed: 16.06.2026).
- Khodakovskii K.N., Khodakovskii V.N. *K voprosu o granitsakh uchastka khrama Ioanna Predtechy i ego nedvizhimom imushchestve v period 1820-1920 gg.* [On the issue of the boundaries of the St. John the Baptist church's site and its real estate in the period of 1820–1920]. *Nauchnyi sbornik Vostochno-Krymskogo muzeia-zapovednika – Scientific Collection of the East Crimean Museum-Reserve*, 2022. pp. 376-389.

Начальное образование детей духовного сословия в системе Смоленского епархиального управления во второй половине XIX в.: проблемы, проекты и дискуссии

Автор: Новиков Денис Александрович (иерей Дионисий Новиков), преподаватель истории

Аннотация: Статья посвящена проблеме начального образования детей духовенства в Смоленской епархии в пореформенный период (вторая половина XIX в.). На основе анализа материалов «Смоленских епархиальных ведомостей» и архивных документов рассматриваются попытки создания системы сельских подготовительных училищ для детей духовенства. В работе освещается полемика между представителями епархиального начальства и приходским духовенством о путях решения проблемы отсутствия системной начальной подготовки. Анализируются предлагаемые меры: открытие школ при благотворительных центрах, финансовая поддержка со стороны монастырей, направление детей в церковно-приходские или иносословные школы. Делается вывод о том, что, несмотря на глубокое осознание остроты проблемы и наличие проработанных проектов, создание сети специальных начальных школ для детей духовенства в рассматриваемый период так и не было реализовано из-за финансовых трудностей, непоследовательности высшей церковной власти и социального антагонизма внутри самого сословия.

Ключевые слова: Смоленская епархия, духовное сословие, дети духовенства, начальное образование, духовные училища, подготовительные классы

Современная историческая наука активно исследует роль Русской Православной Церкви в системе народного образования второй половины XIX – начала XX в. Основное внимание ученых сосредоточено на проблемах начального образования, которое предоставлялось в церковно-приходских школах. Этот аспект позволяет глубже понять просветительскую деятельность Церкви среди населения. Это касается как научных статей¹, так и монографий, диссертаций². В Смоленской краеведческой историографии также присутствуют работы, посвященные этой теме³.

Вопросы духовного образования, то есть участия Церкви в подготовке представителей духовного сословия, неизменно остаются в центре внимания научных дискуссий. Основное внимание уделяется диссертационным исследованиям, которые помогают выявить особенности духовного образования

¹ Матвеева Е.С. Миссионерская и просветительская деятельность Русской Православной Церкви в Центральной России второй половины XIX – начала XX века // Среднерусский вестник общественных наук. 2014. №5(35). С. 176–184.

² Шуклина Л.А. Культурно-просветительская деятельность Русской Православной церкви в конце XIX – начале XX вв.: По материалам Курской губернии: дис. ... канд. ист. наук. Курск, 2005.

³ Ивочкин Д.А. Социальная и просветительская деятельность Русской Православной Церкви в провинции во второй половине XIX – начале XX веков: на материалах Смоленской губернии: дис. ... канд. ист. наук. Брянск, 2010.

в России⁴. В смоленской краеведческой историографии также представлены исследования, касающиеся истории духовных учебных заведений, таких как семинария и духовные училища⁵. Однако исследований, посвященных именно начальному образованию для детей священнослужителей, еще не много. Таким образом, научная новизна исследования заключается в комплексном введении в научный оборот проблемы начального (подготовительного) образования детей духовного сословия на материале Смоленской епархии второй половины XIX в., что восполняет историографический пробел между изучением общего церковно-приходского и высшего духовного образования. Впервые на основе архивных документов и епархиальной периодики детально реконструированы нереализованные проекты создания сети сельских подготовительных училищ и обоснован вывод о том, что крах этих инициатив был обусловлен не только финансовыми трудностями и непоследовательностью Святейшего Синода, но и глубоким социальным антагонизмом внутри самого духовенства, опасавшегося потери сословного статуса и авторитета при обучении детей в общих народных школах.

Дети духовенства в Российской империи последовательно получали образование по системе «училище – семинария – академия». В Смоленской епархии в рассматриваемый период действовали Смоленская духовная семинария и Смоленское, Бельское, Вяземское и Рославльское духовные училища. Церковь в пореформенной России начала активно заниматься начальным народным образованием⁶. Однако начальных учебных заведений для детей духовного сословия не было, лишь при Смоленском духовном училище действовал подготовительный класс. Первое (как оказалось и последнее) сельское училище для мальчиков духовного звания было открыто в 1864 г. в доме священника села Мокрого Гжатского уезда И. Богоявленского. В его училище обучалось пять мальчиков, они изучали предметы, необходимые для дальнейшего обучения в духовном училище и семинарии: катехизис, церковную и Священную историю, чтение по-славянски и по-русски, арифметику, чистописание, греческий и латинский языки, церковное пение. Преподával в этом подготовительном училище сам священник Богоявленский. 20 декабря 1864 г. село Мокрое в ходе ежегодного обзора посетил благочинный П. Успенский. Ознакомившись с деятельностью училища, он экзаменовал воспитанников, которые показали достаточно высокую подготовку. О появившемся

⁴ Торгашин А.М. Система православного образования и православные духовно-учебные заведения Пензенской губернии в контексте социально-политических перемен в XIX - начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. Пенза, 2001; Полосин Н.И. Православное духовное образование в Пензенской губернии в XIX - начале XX века: дис. ... канд. ист. наук. Пенза, 2005; Баушов Р.Б. Трансформации в системе среднего духовного образования Российской империи в XIX – начале XX веков на примере Курской губернии: дис. ... канд. ист. наук. Орел, 2026.

⁵ Лаврушкина А.О. «Последующие поколения нуждаются в поддержании памяти об этих светлых личностях»: именные стипендии в духовных учебных заведениях Смоленской епархии в начале XX века // Современная научная мысль. Научный журнал НИИ истории, экономики и права. – М., 2025. – №2. – С. 74–78; Лаврушкина А.О., Першин С.В., Першин С.Н. «Дающего рука не оскудеет»: роль благотворителей в финансировании малоимущих воспитанников духовных учебных заведений Смоленской епархии в последней четверти XIX – начале XX в. // Экономическая история. – 2026. Т. 22, № 1. С. 61–73.

⁶ Рафаил (Ивочкин), иером. Социальная и просветительская деятельность Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. Смоленск, 2012. С. 154-177.

подготовительном училище благочинный сообщил епископу Антонию (Амфитеатрову)⁷.

Необходимость учебных заведений для духовенства осознавало епархиальное начальство. Редактор епархиальных ведомостей, член Смоленской духовной консистории и ректор семинарии архимандрит Павел (Лебедев) на страницах епархиальной прессы высказал пожелания о повсеместном введении подобных подготовительных училищ в епархии.

По мнению архимандрита, открытие сельских школ для детей духовенства будет способствовать улучшению не только образования, но и самому быту духовного юношества. Зная, по роду деятельности в семинарии о быте молодёжи духовного сословия, отец ректор отметил, что студенты, приезжавшие на обучение в семинарию, владели жалким существованием. Обучаясь же в родном селе или неподалёку, мальчики будут на виду у родителей. Кроме того, материальное положение таких воспитанников находилось бы под надзором не только родственников, но и всего окружного духовенства, включая благочинного. Последний, видя нужду учащегося, мог всегда на месте оказать либо сам помощь, либо воздействовать на родителей. Данное побуждение и требования имели бы эффект, т.к. всё окружное духовенство знало друг друга, знало материальное состояние родителей воспитанников и не позволило бы ложно извиняться родителям их бедностью и нуждами. Семинарское и училищное правление подобной возможности не имели. Конечно, ближе общаясь с епархиальным начальством, семинария могла бы иногда обратить внимание на нужды того или иного воспитанника и изыскать средства на оказание помощи, в том числе – через требование с родителей необходимых средств, но, как показывала практика, это было достаточно сложно. На собственные семинарские средства правление не могло помочь нуждавшимся, а занимать деньги под будущую оплату родителями, зачастую неисправно возвращавшим долги, семинария не могла. Сельская же подготовительная школа в этом плане могла бы оказать значительную помощь⁸.

Обучение сельской духовной молодёжи на местах снимало проблему проживания. В этих школах обыкновенно могло бы обучаться незначительное число мальчиков, проживавших либо у духовенства, либо снимать помещение у прихожан. Чтобы обеспечить воспитанников жильём, следовало открывать училища в многолюдных сёлах благочиний. Это носило и сугубо практическое значение, как для самого духовенства, так и для местного населения. Как только появятся школы, содержание которых будет распределено по родителям воспитанников, само духовенство сможет поручать проживание детей вдовам, избранным для этого всем благочинием. Крестьяне же, увидев, какая материальная помощь будет им поступать от сдачи в наем помещений,

⁷ Сообщение о подготовительном училище в с. Мокром // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. №6. Отдел офиц. С. 86–87.

⁸ Павел, архим. О сельских школах для детей духовенства // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. №6. Отдел неофиц. С. 223–236.

постараются устроить более вместительные чистые дома, что будет способствовать привлечению большего числа постояльцев⁹.

Ещё больше, чем быт воспитанников, открытие подготовительных училищ могло содействовать улучшению нравственности молодёжи. Нравы сельского населения в середине XIX столетия ещё не страдали той распущенностью, какая стала проявляться у мещан и отставных солдат, проживавших в городах и сдававших жильё семинаристам. Оставаясь в родной местности, духовная молодёжь получит возможность сохранить в чистоте свою нравственность и затем, при поступлении в духовные училища и в семинарию, окажется более окрепшей в добрых навыках. Частое общение с родственниками также будет оказывать благотворное воздействие – поддерживать и развивать родственные чувства, предохраняя от сухости и эгоизма, свойственных детям, оторванным от семьи и помещённым в безучастную среду. Находясь рядом с родителями, дети смогут слышать слово вразумления и предохранять себя от нравственной порчи¹⁰.

В стороне от начальных училищ не останется и образовательный уровень детей духовенства. Так как число обучающихся детей будет незначительно, преподаватели смогут уделять больше внимания каждому из них. Это позволит более или менее удовлетворительно подготовить детей к поступлению в духовное училище или семинарию. Особую пользу могут принести начальные училища молодёжи, которая, по желанию родителей, может заменить их на причетнических местах (дьячок, пономарь). Это связано с тем, что эти дети смогут лучше подготовиться к причётническому служению в сельской школе, нежели в уездном духовном училище, т.к. в последнем больше внимания уделяется подготовке к семинарии, нежели причетническому служению. В данном случае необходимо тесное взаимодействие епархиального начальства и подготовительных школ, чтобы к церквям, где будут находиться сельские школы, определять способных причетников, под руководством которых будут обучаться дети¹¹.

Положительное воздействие начальных духовных школ отразится и на духовных училищах и семинарии.

Во-первых, сократится число воспитанников при том же количестве преподавателей. Это даст возможность обращать надлежащее внимание на каждого учащегося и содействовать его развитию.

Во-вторых, с сокращением числа учащихся уменьшится число случаев их неблаговидного поведения и облегчится надзор воспитателей. Это может оказать благотворное воздействие на нравственное состояние духовных училищ и семинарии.

В-третьих, для детей откроется возможность снимать лучшие квартиры.

⁹ Там же. С. 226-227.

¹⁰ Там же. С. 228-229.

¹¹ Там же. С. 229-230.

В-четвёртых, в духовные семинарии будут поступать дети, подготовленные умственно и нравственно развитые, отчего семинария получит выгоду, как в учебном, так и в нравственном отношениях¹².

Открытие начальных сельских училищ для детей духовенства принесёт и финансовое облегчение родителям. Они будут освобождены от трат за перевоз детей в уездные училища и поездки к ним. При устройстве школ в благочинии дальние поездки сделаются ненужными, сократив лишние траты священнослужителей.

В школы при благочинническом центре родители смогут с большим удобством доставлять свои собственные продукты питания, что также существенно уменьшит финансовые расходы духовенства¹³.

По мнению архимандрита Павла, главным вопросом при открытии начальных школ для детей духовенства является не польза учебных заведений (она очевидна), а осуществима ли эта инициатива? Кто будет преподавать? Из каких средств выдавать вознаграждение учителям? Какие способы применить к привлечению детей в школы, какой установить над ними надзор? Отец Павел, как человек, знакомый по роду деятельности со спецификой духовного образования и епархиального управления, предлагая пути решения поставленных проблем.

Во-первых, в каждом благочинии можно найти священнослужителей, не только знавших основные дисциплины, но и обладавших педагогическими способностями. Вопрос заключался не в том, имеются ли такие лица, а в том, чтобы епархиальное начальство правильно избрало сёла для открытия школ и направило туда способных преподавателей.

Во-вторых, училища следовало открывать в центральных сёлах благочиннических округов или в наиболее многочисленных населённых пунктах. Не последним фактором являлось наличие более одного комплекта причта. Это: а) способствовало бы облегчению взаимоотношений родителей со школами, и б) увеличивало бы число кандидатов на преподавательские места. Наличие двух и более комплектов причта позволило бы преподавателям-священнослужителям чередоваться без потери приходского дохода. Большую пользу моли принести получившие образование в семинарии низшие члены причта.

В-третьих, обыкновенно сёла, в которых имеется более двух комплектов причта, обладали довольно большими доходами для духовенства. Следовательно, по мнению архимандрита, уже назначение священнослужителя, имевшего педагогические способности, в такое село, уже само по себе было первым вознаграждением. Кроме того, в счёт вознаграждения на первых порах можно будет зачитать обучение в школах детей самих преподавателей. Ещё одной статьёй вознаграждения может служить сдача квартир учащимся. Конечно, основным вознаграждением должна была стать совместно установленная всем духовенством округа плата за обучение. Часть расходов

¹² Там же. С. 231.

¹³ Там же. С. 232-233.

могло бы взять епархиальное начальство, ассигнуя определённое пособие на содержание сирот и детей из многочисленных семей.

В-четвёртых, надзор над школами надлежит возложить на благочинных при непосредственном участии окружного духовенства¹⁴.

Несмотря на предложение архимандрита Павла, на территории Смоленской епархии в рассматриваемый период так и не появилось специальных начальных школ для детей духовного сословия. Дети священнослужителей получали образование в церковно-приходских школах, или не получали его вовсе перед поступлением в епархиальные духовные училища. Тем более, что 12 апреля 1865 г. Святейший Синод распорядился закрыть подготовительный класс при Смоленском духовном училище «по неимению в нём надобности»¹⁵. По мнению церковного начальства, при повсеместном открытии школ для крестьянских детей, в них могут обучаться и дети духовенства¹⁶.

Одной из проблем, из-за которых в духовных учебных заведениях не открывали подготовительные классы, было отсутствие средств. Так, в сентябре 1868 г. окружной съезд духовенства Вяземского уезда слушал предложение епископа Иоанна (Соколова) об учреждении при местном духовном училище подготовительного класса. Съезд посчитал невозможным его открыть «по неопределённости в настоящее время средств и отклоняет до будущего времени»¹⁷.

Анализ источников позволяет утверждать о непоследовательности высшей церковной власти по вопросу о начальных духовных учебных заведениях. Святейший Синод считал возможным открывать школы для детей духовенства при монастырях. Кроме общих взносов на содержание духовных учебных заведений, монашеские обители могли открывать специальные училища для священнослужительских детей с целью их подготовки к дальнейшему обучению в училищах и семинарии¹⁸.

О неудовлетворительном состоянии начального образования духовенства вопрос поднимался в 1876 г. Член епархиального училищного съезда священник М. Соколов с целью привлечь внимание к проблеме, начал на страницах епархиальных ведомостей дискуссию. По мнению священника, в епархии наблюдалось увеличение числа необразованной духовной молодёжи. Дети всех степеней приходского клира не стремились получать вообще никакого образования. Находясь при родителях, они учились кое-как читать и писать, считая, что этого достаточно. Соколов выказывал тревогу, что со временем число подобных праздношатающихся личностей увеличится настолько, что они будут обременять духовенство и обвинять родителей в невозможности дать хотя бы

¹⁴ Там же. С. 233-237.

¹⁵ От правления Смоленской семинарии духовенству Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. №12. Отдел офиц. С. 188.

¹⁶ Там же. С. 189.

¹⁷ Государственный архив Смоленской области. Ф. 47. Оп. 1. Д. 107. Л.3.

¹⁸ Извлечение из всеподданнейшего отчёта обер-прокурора Святейшего Синода за 1870 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1872. №14. Отдел неофиц. С. 537.

начального образования. Не исключал священник М. Соколов и ропота необразованной части представителей духовного сословия на всю Церковь¹⁹.

В качестве решения проблемы Соколов предлагал духовенству, подобно представителям других сословий, открывать начальные училища²⁰.

Редакция «Смоленских епархиальных ведомостей», поместив размышления священника М. Соколова по поводу падения образованности в духовной среде, просила заинтересованных лиц направлять соображения и замечания для публикации²¹.

В №9 епархиальных ведомостей за 1876 г. появился отклик редакции журнала «Руководство для сельских пастырей» с предложениями к разрешению проблемы²².

По мнению редакции, духовенству следовало приложить усилия к расширению имевшихся и увеличению числа общеобразовательных и специальных школ духовного ведомства. Под общеобразовательными школами подразумевались уже существующие семинарии и духовные училища. Кроме специального (духовного), они имели значение и общеобразовательного учебного заведения. В пореформенной России они всё больше и больше приравнивались к светским учебным заведениям и приобретали одинаковые с ними права. Это привело к тому, что выпускники семинарий получили возможность поступать в университеты в большем количестве, чем прежде. Поэтому духовенству следовало озаботиться устройством на свой счёт новых духовных училищ и параллельных классов в семинариях. Как подчёркнуто в публикации, духовные учебные заведения могут принести пользу не только Церкви, «но и всему духовному сословию доставлением общего образования его юношеству»²³.

Камнем преткновения к открытию новых училищ и дополнительных классов, по замечанию редакции, являлся материальный вопрос. Осторожно делая предположения, что государство могло бы взять на себя финансирование, журнал отметил, что русское духовенство не так бедно, как кажется. В самом же духовенстве проявлялось некоторое раздвоение, а именно – антагонизм между белым (приходским) чёрным (монашеским) духовенством. Однако и то, и другое духовенство принадлежало к одному и тому же сословию, следовательно, должно быть солидарно. Женатое духовенство зачастую обременено семьями и терпело недостатки, а монашество иногда бедствовало, а иногда имело солидную поддержку от благотворителей и даже помогало другим. Члены редакции предлагали монастырям в первую очередь оказывать помощь своему же сословию²⁴.

¹⁹ Соколов М., свящ. Современный вопрос // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №2. Отдел неофиц. С. 48–50.

²⁰ Там же. С. 51.

²¹ Там же.

²² Современный вопрос [Отклик редакции журнала «Руководство для сельских пастырей»] // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №9. Отдел неофиц. С. 267–277.

²³ Там же. С. 272.

²⁴ Там же. С. 274.

А) Выделять средства на открытие и содержание новых училищ и параллельных классов, на оплату образования бедных членов причта.

Б) «Если у бедного духовенства нет денежных средств на приготовление к воспитанию и на само воспитание своих детей, зато у последних есть руки, которыми ни могут добыть и средства на этот предмет»²⁵. Для этого можно было открывать при монастырях учебно-ремесленные школы для духовного сословия. Их польза для духовенства несомненна. Воспитанники своими трудами окупали бы своё содержание, наём учителей, и тем самым, приобретая навыки в ремёслах, ничего бы не стоили духовенству. Получая образовательную базу и знание ремесла, духовное юношество могло бы пролагать дорогу к своему дальнейшему образованию²⁶.

Редакция «Руководства для сельских пастырей» отмечала, что монастыри принадлежат к духовному сословию, следовательно, все открываемые при них начальные и ремесленные школы должны «исключительно принадлежать лицам духовного происхождения»²⁷. Белому же духовенству, принимая помощь обителей, следовало всячески поддерживать в народе то благоговение к монастырям, сложившееся веками, «на крепость которого необдуманно посягает теперь дух времени»²⁸.

В ответ на статью священника М. Соколова в №№ 11 и 13 епархиальных ведомостей за тот же год появилась довольно обширная критическая статья благочинного г. Рославля протоиерея А. Щукина²⁹. В ней он, разбирая, на его взгляд, ошибочные утверждения Соколова, основной упор сделал на значение церковно-приходских школ в народном образовании, но не для детей духовенства. Опуская предложения отца Алексея, нацеленные на образование народа, рассмотрим предложения относительно начального образования представителей духовного сословия.

1) Протоиерей не согласился с названием статьи: «Современный вопрос»³⁰. По его мнению, поставленный священником М. Соколовым вопрос о необходимости образования для духовенства давно решён, и статью следовало озаглавить иначе, вплоть до: «Несвоевременный вопрос»³¹. Как отметил протоиерей Щукин, в период реформ 1860-1870-х гг. Россия вступила в общеобразовательную эпоху, когда стало появляться большое число учебных заведений разного уровня.

2) При обилии образовательных заведений, кто или что препятствовало отдавать своих детей, до поступления в училища и семинарию, в школы иных сословия? По мнению отца Алексея, в период, когда по новому законоположению дети духовенства получали право поступать в иносословные

²⁵ Там же. С. 275.

²⁶ Там же. С. 276.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Щукин А., *прот.* Современный ответ на современный вопрос // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №11. Отдел неофиц. С. 308–320; №13. Отдел неофиц. С. 375–388.

³⁰ Там же. С. 308.

³¹ Там же.

школы, вопрос отпадал. Протоиерей видел в совместном обучении пользу, как для самих священнослужителей, так и для народа: приходское духовенство путём преподавания в таких школах удержит за собой духовно-нравственное влияние, полагающееся ему как духовному руководителю³². Таким образом, не встречалось никаких препятствий к тому, чтобы духовенство обучало своих детей в народных училищах.

3) Если представители духовного сословия найдут для себя неудобным обучать детей в народных училищах, то в таком случае оно могло давать им начальное образование в церковно-приходских школах³³.

4) При четырёх духовных училищах Смоленской епархии действовали подготовительные классы для сирот и тех детей духовенства, родители которых не имели возможности подготовить их к поступлению в училище³⁴.

5) Разрешение материальной стороны вопроса при обучении в подготовительных и параллельных классах разрешалось самим духовенством путём ассигнования в правления училищ денег, собранных в благотворительных округах³⁵.

Подводя итог своей обширной статьи, протоиерей А. Щукин задавал вопрос читателям (подразумевалось духовенство епархии) и сам же отвечал на него: «Кто же и что препятствует духовенству обучать детей своих в духовно-учебных заведениях? Никто и ничто, разве только одно нежелание образования, со стороны родителей или детей их»³⁶.

В №22 епархиальных ведомостей того же года появился ответ священника М. Соколова протоиерею А. Щукину. На замечания последнего, что вопрос о начальном образовании духовного юношества уже решён в Смоленской епархии, М. Соколов привёл в пример собственное село Дубровну Юхновского уезда. При двухкомплектном причте в селе имелось 14 детей с 12 по 25 лет. Один из них обучался в семинарии, один – в уездном училище, 12 проживали с родителями. Из этих 12-ти двое находились в полных семьях, а 10 были сиротами при матерях. 7 человек получали образование в духовном училище, а остальные «вовсе не видали училища»³⁷. Каждый год при посещении приходов на Святой неделе при совершении молебнов, эти дети, по сути, занимались попрошайничеством. Подобных попрошайек можно было увидеть в каждом селе. Это вызывало переживания за их судьбу у членов причта. По замечанию священника Соколова, у подобных лиц (сирот) других сословий имелись знания какого-либо ремесла, чего не было у детей священнослужителей³⁸.

Относительно выделения духовенством пожертвований из части доходов на содержание начальных учебных заведений и подготовительных классов при

³² Там же. С. 309-310.

³³ Там же. С. 310.

³⁴ Там же. С. 378.

³⁵ Там же. С. 379.

³⁶ Там же. С. 382ю

³⁷ Соколов М., *свящ.* Объяснение на ответ // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №22. Отдел неофиц. С. 623.

³⁸ Там же.

училищах, отец Михаил отметил, что духовенство не жертвовало и 10 руб., переложив заботы об обучении духовного юношества на епархиальное начальство³⁹.

На предложение протоиерея А. Щукина отдавать детей в церковно-приходские школы священник Соколов ответил, что подобные школы ещё находились лишь в начале своего существования и имелись в епархии не повсеместно⁴⁰ (расцвет церковно-приходских школ в Смоленской епархии произошёл в конце XIX – начале XX в.⁴¹).

По поводу устройства подготовительных классов при духовных училищах отец Михаил указал на положительный опыт их деятельности и высказал пожелание об увеличении числа классов до двух в каждом училище⁴².

Не нашло поддержки у священника М. Соколова предложение протоиерея А. Щукина посылать детей духовенства в училища иных ведомств, т.к. это унижало духовенство в глазах представителей иных сословий, в том числе – низших по статусу (подразумевались крестьяне)⁴³.

Таким образом, можно утверждать, что в середине 1870-х гг. в духовной среде ещё имелась нужда в подготовке детей к обучению в духовных учебных заведениях и предлагались пути к её разрешению.

Подводя итог проведенному исследованию, следует выделить следующие аспекты.

Во-первых, во второй половине XIX столетия в Смоленской епархии отсутствовала системная сеть начальных учебных заведений специально для детей духовного сословия. Это приводило к слабой подготовке абитуриентов, финансовым трудностям семей и нравственным проблемам молодежи, вынужденной рано покидать родные села.

Во-вторых, представители «ученого» духовенства (в частности, архимандрит Павел (Лебедев)) разработали детальную концепцию создания сельских подготовительных школ при благочиннических центрах. Эта модель должна была решить не только образовательные, но и бытовые, финансовые и нравственные проблемы духовного юношества.

В-третьих, инициативы наталкивались на сопротивление или бездействие. Святейший Синод закрывал подготовительные классы (как в 1865 г.), перекладывая ответственность на общие крестьянские школы. Местное духовенство часто отказывалось финансировать такие проекты из-за нехватки средств.

В-четвертых, дискуссия 1876 г. среди духовенства ярко продемонстрировала разрыв между официальным оптимизмом церковного начальства и реальной ситуацией на местах. Если официальная позиция

³⁹ Там же. С. 624.

⁴⁰ Там же. С. 625.

⁴¹ Рафаил (Ивочкин), иером. Социальная и просветительская деятельность Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. Смоленск, 2012. С. 157-158.

⁴² Соколов М., свящ. Объяснение на ответ // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №22. Отдел неофиц. С. 625.

⁴³ Там же. С. 627.

утверждала, что вопрос решен (через церковно-приходские школы или пожертвования), то практика показывала рост числа необразованной, маргинализированной молодежи из духовных семей.

В-пятых, предложение обучать детей духовенства в общих народных училищах отвергалось частью духовенства из-за опасений потери сословного статуса и авторитета в глазах крестьянства, что подчеркивало замкнутость и обособленность духовного сословия.

Таким образом, несмотря на активные обсуждения и наличие конкретных, хорошо аргументированных проектов, к концу 1870-х годов специальная система начальной подготовки детей духовенства в Смоленской епархии так и не была создана. Дети священнослужителей были вынуждены полагаться на домашнее обучение, церковно-приходские школы или поступать в духовные училища без должной подготовки.

Источники и литература

Источники

1. Государственный архив Смоленской области. Ф. 47. Оп. 1. Д. 107.

Литература

2. Баушов Р.Б. Трансформации в системе среднего духовного образования Российской империи в XIX – начале XX веков на примере Курской губернии: дис. ... канд. ист. наук. Орел, 2026.
3. Государственный архив Смоленской области. Ф. 47. Оп. 1. Д. 107.
4. Ивочкин Д.А. Социальная и просветительская деятельность Русской Православной Церкви в провинции во второй половине XIX – начале XX веков: на материалах Смоленской губернии: дис. ... канд. ист. наук. Брянск, 2010.
5. Извлечение из всеподданнейшего отчёта обер-прокурора Святейшего Синода за 1870 год // Смоленские епархиальные ведомости. 1872. №14. Отдел неофиц. С. 537.
6. Лаврушкина А.О. «Последующие поколения нуждаются в поддержании памяти об этих светлых личностях»: именные стипендии в духовных учебных заведениях Смоленской епархии в начале XX века // Современная научная мысль. Научный журнал НИИ истории, экономики и права. – М., 2025. – №2. – С. 74–78.
7. Лаврушкина А.О., Першин С.В., Першин С.Н. «Дающего рука не оскудеет»: роль благотворителей в финансировании малоимущих воспитанников духовных учебных заведений Смоленской епархии в последней четверти XIX – начале XX в. // Экономическая история. – 2026. Т. 22, № 1. С. 61–73.
8. Матвеева Е.С. Миссионерская и просветительская деятельность Русской Православной Церкви в Центральной России второй половины XIX – начала XX века // Среднерусский вестник общественных наук. 2014. №5(35). С. 176–184.
9. От правления Смоленской семинарии духовенству Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. №12. Отдел неофиц. С. 188–189.
10. Павел, архим. О сельских школах для детей духовенства // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. №6. Отдел неофиц. С. 223–237.

11. Полосин Н.И. Православное духовное образование в Пензенской губернии в XIX - начале XX века: дис. ... канд. ист. наук. – Пенза, 2005.
12. Рафаил (Ивочкин), иером. Социальная и просветительская деятельность Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. Смоленск, 2012.
13. Современный вопрос [Отклик редакции журнала «Руководство для сельских пастырей»] // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №9. Отдел неофиц. С. 267–277.
14. Соколов М., свящ. Объяснение на ответ // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №22. Отдел неофиц. С. 623–627.
15. Соколов М., свящ. Современный вопрос // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №2. Отдел неофиц. С. 48–51.
16. Сообщение о подготовительном училище в с. Мокром // Смоленские епархиальные ведомости. 1865. №6. Отдел офиц. С. 86–87.
17. Торгашин А.М. Система православного образования и православные духовно-учебные заведения Пензенской губернии в контексте социально-политических перемен в XIX - начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. – Пенза, 2001.
18. Шуклина Л.А. Культурно-просветительская деятельность Русской Православной церкви в конце XIX – начале XX вв.: По материалам Курской губернии: дис. ... канд. ист. наук. – Курск, 2005.
19. Щукин А., прот. Современный ответ на современный вопрос // Смоленские епархиальные ведомости. 1876. №11. Отдел неофиц. С. 308–320; №13. Отдел неофиц. С. 375–388.

Primary education of children of the clergy in the system of the Smolensk diocesan administration in the second half of the 19th century: problems, projects and discussions

Author: *Denis Alexandrovich Novikov (Priest Dionisy Novikov), History Teacher*

Abstract: The article is devoted to the problem of primary education for the children of the clergy in the Smolensk Diocese during the post-reform period (the second half of the 19th century). Based on an analysis of materials from the Smolensk Diocesan Gazette and archival documents, the paper examines attempts to create a system of rural preparatory schools for the children of the clergy. The work highlights the polemic between representatives of the diocesan authorities and the parish clergy regarding ways to address the lack of systematic primary training. The proposed measures are analyzed, including the opening of schools at deanery centers, financial support from monasteries, and the enrollment of children in parish schools or schools for other social estates. It is concluded that, despite a deep awareness of the severity of the problem and the existence of well-developed projects, the creation of a network of special primary schools for the children of the clergy during the period under review was never realized due to financial difficulties, the inconsistency of the higher church authorities, and social antagonism within the estate itself.

Keywords: Smolensk Diocese, clerical estate, children of the clergy, primary education, clerical schools, preparatory classes.

References

- Bauschov R.B. Transformations in the System of Secondary Theological Education in the Russian Empire in the 19th – Early 20th Centuries: The Case of the Kursk Province. Candidate of Historical Sciences dissertation. Orel, 2026.

- State Archive of the Smolensk Region. F. 47. Op. 1. D. 107.
- Ivochkin D.A. Social and Educational Activities of the Russian Orthodox Church in the Province in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries: Based on the Materials of the Smolensk Province. Candidate of Historical Sciences dissertation. Bryansk, 2010.
- Extract from the Most Humble Report of the Ober-Procurator of the Most Holy Synod for 1870 // Smolensk Diocesan Gazette. 1872. No. 14. Unofficial section. P. 537.
- Lavrushkina A.O. "Subsequent Generations Need to Preserve the Memory of These Bright Personalities": Named Scholarships in Theological Educational Institutions of the Smolensk Diocese in the Early 20th Century // Modern Scientific Thought. Scientific Journal of the Research Institute of History, Economics and Law. Moscow, 2025. No. 2. P. 74–78.
- Lavrushkina A.O., Pershin S.V., Pershin S.N. "The Hand of the Giver Does Not Run Dry": The Role of Philanthropists in Financing Underprivileged Students of Theological Educational Institutions of the Smolensk Diocese in the Last Quarter of the 19th – Early 20th Centuries // Economic History. 2026. Vol. 22, No. 1. P. 61–73.
- Matveeva E.S. "Missionary and Educational Activities of the Russian Orthodox Church in Central Russia in the Second Half of the 19th – Early 20th Century" // Central Russian Bulletin of Social Sciences. 2014. No. 5(35). P. 176–184.
- "From the Board of the Smolensk Theological Seminary to the Clergy of the Smolensk Diocese" // Smolensk Diocesan Gazette. 1865. No. 12. Official section. P. 188–189.
- Pavel, Archimandrite. "On Rural Schools for Children of the Clergy" // Smolensk Diocesan Gazette. 1865. No. 6. Unofficial section. P. 223–237.
- Polosin N.I. Orthodox Theological Education in the Penza Province in the 19th – Early 20th Century. Candidate of Historical Sciences dissertation. Penza, 2005.
- Raphael (Ivochkin), Hieromonk. Social and Educational Activities of the Smolensk Diocese in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries. Smolensk, 2012.
- "A Current Question [Editorial Response of the Journal 'Guide for Rural Pastors']" // Smolensk Diocesan Gazette. 1876. No. 9. Unofficial section. P. 267–277.
- Sokolov M., Priest. "Explanation to the Answer" // Smolensk Diocesan Gazette. 1876. No. 22. Unofficial section. P. 623–627.
- Sokolov M., Priest. "A Current Question" // Smolensk Diocesan Gazette. 1876. No. 2. Unofficial section. P. 48–51.
- "Notice on the Preparatory School in the Village of Mokroye" // Smolensk Diocesan Gazette. 1865. No. 6. Official section. P. 86–87.
- Torgashin A.M. The System of Orthodox Theological Education and Orthodox Theological Educational Institutions of the Penza Province in the Context of Socio-Political Changes in the 19th – Early 20th Centuries. Candidate of Historical Sciences dissertation. Penza, 2001.
- Shuklina L.A. Cultural and Educational Activities of the Russian Orthodox Church at the End of the 19th – Early 20th Centuries: Based on the Materials of the Kursk Province. Candidate of Historical Sciences dissertation. Kursk, 2005.
- Shchukin A., Archpriest. "A Modern Answer to a Modern Question" // Smolensk Diocesan Gazette. 1876. No. 11. Unofficial section. P. 308–320; No. 13. Unofficial section. P. 375–388.

Характерные законодательные инициативы при реализации парламентаризма в России, в период 1905 - 1912 г.г.

Автор: Подобедов Александр Викторович, аспирант

Аннотация: Статья посвящена анализу характерных законодательных инициатив, отвечающих потребностям и настроениям русского общества при реализации парламентаризма в России в период 1905 – 1912 гг. Новизна исследования заключается в изучении, исследовании уникальных архивных материалов, публикаций рассматриваемого исторического периода, ранее недостаточно исследованных в данном историческом контексте и их анализа. Представленная тема исследования является актуальной и изучается исследователями – докторами исторических наук, профессорами Владимиром Ростиславовичем Мединским, Виктором Васильевичем Кирилловым, докторами исторических наук Александром Николаевичем Бохановым, Кашеваровым Анатолием Николаевичем, кандидатами исторических наук Натальей Александровной Балашовой, Вадимом Викторовичем Эрлихманом, Шульцем Эдуардом Эдуардовичем и др. Ситуация с реализацией парламентаризма в стране, в период 1905 – 1912 г.г. сложилась таким образом, что основные законодательные органы – Государственный совет и Государственная Дума, по объективным причинам не имели возможности работать с высоким коэффициентом полезного действия. В обществе того времени, сложилась занимательная метаморфоза: - с одной стороны ему требовались такие законодательные инициативы, как – предоставление гражданских прав населению, свободы слова, печати, собраний, союзов, неприкосновенности личности, проведение законопроектов, через Государственную Думу, а с другой – общество не было готово к этому.

Ключевые слова: Российская империя, Парламентаризм, русское общество, представления, общественная мысль, цензура, Государственная Дума, революционные настроения, демократия.

В начале XX века при реализации парламентаризма, в Российской империи возникла необходимость в законодательных инициативах, отвечающих потребностям и настроениям русского общества.

Россия на данном историческом этапе, сложившейся геополитической ситуацией столкнулась с серьезными внутривнутриполитическими и внутриэкономическими вызовами. Устоявшийся миропорядок и законодательные основы более не могли обеспечить внутривнутриполитическую стабильность и экономический рост страны, это становилось очевидным для всех социальных слоев населения империи.

В России назревало массовое недовольство самим существующим строем, становилась очевидной необходимость его существенной модернизации путем дарований русскому народу гарантий свободы в рамках законодательства,

в том числе с учетом опыта предоставления подобных гарантий в развитых зарубежных странах того времени.

Очень значимыми событиями в этом вопросе были законодательные инициативы, направленные на создание Государственной Думы - императорский рескрипт от 18 февраля 1905 г. на имя министра внутренних дел А.Г. Булыгина с поручением разработать проект выборов в законосовещательную Государственную думу, выход в свет Манифеста об учреждении Думы от 16 августа 1905 г, Манифеста 17 октября 1905 г «Об усовершенствовании государственного порядка», на реформирование Государственного совета – Указ «О переустройстве учреждения Государственного совета» от 23 апреля 1906 года.

Внутриполитическая ситуация в империи была такова, что Государственный совет и Государственная Дума не проводили плодотворную, согласованную совместную законотворческую работу, а пытались уравновесить друг – друга.

Причем, подобная работа была организована властными структурами государства – «Покой Совета (как и всей России) был нарушен в 1905 году, когда вновь стал актуальным проект Сперанского – создание выборной Государственной Думы. При тогдашних настроениях в обществе она неминуемо должна была стать радикальной, поэтому власть решила уравновесить ее более консервативным Государственным советом»¹.

Тем не менее, в результате проводимых в государстве законотворческих инициатив конца 1905 – начала 1906 года политическое и правовое устройство Империи значительно изменилось. В законодательном акте «Основы законов Российской Империи» были отражены, по сути новые социальные условия страны.

Законы были опубликованы перед началом деятельности I Государственной Думы и состояли из 223 статей. Основными нововведениями в юридической практике были такие правовые нормы, как: право на свободу вероисповедания, право на избрание места жительства и профессии, о гарантиях личности в случае ареста и суда, о неприкосновенности жилища, о неприкосновенности собственности, свободу слова, что безусловно являлось своеобразным прорывом той исторической эпохи.

Одним из основных направлений деятельности Первой и Второй Государственной Дум было обсуждение аграрного вопроса, который безусловно был очень актуален для основной массы населения в рассматриваемую историческую эпоху.

К сожалению весь процесс этого обсуждения сводился к обвинениям в адрес существующего государственного строя и требованиям

¹ Эрлихман В. Главный орган империи. Что представлял собой Государственный совет Российской империи и как он менялся от реформ Александра I до революционного 1917-го? // ИСТОРИК. 2025. № 9 (129). С. 39.

перераспределения земельных наделов, что неизбежно повлекло бы за собой огромные социальные потрясения.

Откровенная оппозиция к существующей государственной власти и нежелание выстраивать конструктивный диалог с Царем, привели к закономерным для того времени последствиям – досрочному роспуску I и II Государственных Дум. Рассматриваемый в статье исторический период охватывает время работы I, II, III Государственных Дум, из которых весь положенный пятилетний срок отработала только Третья Государственная Дума.

Но, тем не менее каждый исторический этап по-своему важен, недостаточно изучен в вопросе законодательных инициатив, которые действительно нужны были населению нашей страны, и бесспорно подлежит детальному исследованию в рамках понимания сложившейся исторической ситуации на этапе формирования и начала развития парламентаризма в России.

Характерные законодательные инициативы при работе, выполняемой органами государственной власти при реализации парламентаризма в России с 1905 по 1912 г.г. вероятно имели целью значительно демократизировать общество, показать намерения властей относительно реализации проведения реформ, поддержки проектов законов о гражданских свободах и правах, пересмотра земельного вопроса.

Можно предположить, что обществу того времени требовались законодательные инициативы, направленные на изменение принципов социальных отношений обездоленных и имущих классов, администрации, суда, материальных условий существования государства, общественного представительства, отношениях церкви к государству, духовной культуры, судебных национальностей, входящих в состав государства, международного положения России.

Законодательные инициативы при работе, выполняемой органами государственной власти при реализации парламентаризма вероятно не могли не влиять на перестройку сложившейся законодательной базы страны, устои различных классов общества, государственного устройства, которые имели свое мнение относительно меняющегося правового поля государства.

Ощущая потребности общества в законодательных инициативах на этапе реализации парламентаризма, властные государственные структуры того времени тем не менее, не предлагали обществу те законы, которые ему реально требовались. Эти потребности становились все более очевидными, в том числе и для политической элиты страны, министр внутренних дел князь Святополк – Мирский, например, говорил о «своей бесконечной вере в мудрость общественного мнения»².

² Великий князь Александр Михайлович. Воспоминания / пер. с англ. – М.: Центрполиграф, 2024. – С. 205.

Подобная ситуация способствовала возникновению правовой неопределенности в государстве и зарождающемся парламенте – «17 октября 1905 года, после бесконечного совещания, в котором приняли участие Витте, великий князь Николай Николаевич, министр двора Фредерикс, государь подписал манифест, весь построенный на фразах, имевших двойной смысл»³.

Подобное положение дел в государстве не могло способствовать его стабильности ни в средней, ни в долгосрочной перспективах, о чем в какой – то мере может свидетельствовать мнение премьер – министра Российской империи Сергея Юльевича Витте – «Тирания демагогии, по мнению Витте, должна скоро сделаться невыносимой для ее населения»⁴.

Тем не менее, есть и такое мнение, что сложившаяся избирательная система в России в 1905 году была - «ничем не хуже избирательной системы в Британии и даже в США»⁵.

В тоже время в стране, актуальны были и такие потребности в законодательных инициативах, как: вопросы амнистии, свободы слова, печати, стачек, союзов, собраний, совести, неприкосновенности личности, жилища, тайны корреспонденции, отмены смертной казни^{66 - 7}.

Но, сама не эффективная структура и устройство парламентаризма, законодательства в России того времени не позволяла эффективно решать такие важные для общества и государства вопросы. Одной из важных и нерешенных законодательных инициатив являлась инициатива – «О свободе совести», которая была внесена на рассмотрение в Государственную Думу 18 мая 1907 года. Данное законодательное предложение включало в себя такое утверждение, что - «одним из главнейших условий, гарантирующих гражданскую свободу на началах законности, является равенство в правах и обязанностях всех граждан перед законом»⁷. В России существовало разделение граждан на категории с разными правами, в зависимости от исповедания какой - либо религии, принадлежности к той или иной национальности.

На основе изученных архивных материалов, можно предположить, что несмотря на понимание властью всех дефицитов, сложившихся в государстве в сфере законодательства, существовала проблема исполнения вновь принятых законов, т.к. некоторые из них противоречили ранее принятым. Так, например – «К сожалению, и здесь последующие законодательные постановления не остались верны духу манифеста 17 Октября: так, закон 14 марта 1906 г. о

³ Там же. – С. 207.

⁴ С.Ю. Витте Государственные деятели России глазами современников. / Сост., вступ. ст., примеч.: И.В. Лукоянов. М. Издательство «Омега-Л», 2025.С.380.

⁵ Мединский, Владимир Ростиславович О русской демократии, грязи и «тюрьме народов» / В. Мединский. Изд. 7-е, исправленное и дополненное. Москва. Просвещение – Союз: Просвещение, 2025. Ил. – (Мифы о России). С.668.

⁶ Из общественной жизни. Московский голос № 8 от 25 мая 1906. Л.13; Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) Ф.5122. Оп.1. Д.28; Л.33-34

⁷ ГАРФ Ф.Р5122. Оп.1 Д.31 Л.4.

введении в действие нового уголовного уложения для преступлений религиозных, за исключением некоторых поправок в законодательстве о раскольниках, в общем стоит на почве уголовного уложения 22 марта 1903 г. и далеко не соответствует принципам Указа 17 Апреля и тем более манифеста 17 Октября»⁸. Исходя из контент - анализа 56 номеров печатных изданий⁹ за 1906 - 1907 год, и в главной вероятной потребности общества в законодательных инициативах при реализации парламентаризма в России в период его зарождения – аграрного вопроса, прослеживаются противоречия в реализации этих инициатив между народными представителями и правительством.

Рассматриваемые при анализе номера периодических изданий имели широкую для того времени аудиторию охвата различных слоев населения и политических сил. Тираж Московского еженедельника по состоянию на 1906 год доходил до 12000 экз., при этом его редакция декларировала внепартийность, что позволяет предполагать об относительной политической беспристрастности издания¹⁰.

Важную роль журнала в изучении идеологии, выяснения позиций различных политических сил, политических процессов, взаимоотношения политических группировок того времени отражает в своей монографии и кандидат исторических наук Балашова Н.А.¹¹

Политическая, общественная, церковная и литературная газета – «Московский голос» в 1906 – 1907 г.г. выпускалась еженедельно в городе Москве, редактор – издатель К.П. Степанов.

В русской общественной мысли и деятельности Парламента того времени было явное понимание того, что аграрный вопрос очень важен для основной массы населения государства - «Русская крестьянская политика всегда признавала обязанность государства заботиться о доставлении новым поколениям крестьян необходимой для их труда земли. Но при этом – совершенно логично она никогда не признавала крестьянских земель частной собственностью»¹².

Возможно, что подобное положение дел можно объяснить в том числе и тем, что большое количество членов из состава Совета министров Российской империи под председательством И. Л. Горемыкина, функционирующего в период с 23 апреля по 9 июля 1906 года, не являлись сторонниками конституционного порядка управления государством и в своей деятельности

⁸ ГАРФ Ф.Р5122. Оп.1 Д.31 Л.8.

⁹ Московский еженедельник. 1906., Московский голос. 1906 – 1907 г.г.

¹⁰ Кашеваров А. Н. Религиозно-общественная журналистика в начале XX века: основные периодические издания // Церковь. Богословие. История. 2022. № 3. С. 349–356.

¹¹ Балашова Н.А. Российский либерализм начала XX века. (Банкротство идей «Московского еженедельника»). М. Изд – во Московского ун-та, 1981 г., 184 с.

¹² Заявление совета министров Государственной думе. Московский голос № 8 от 25 мая 1906 года. Л.2

стремились к усилению противоречий между Государственной Думой и Советом министров.

«Правительство насторожилось. В виде преобразованного Государственного Совета оно на всякий случай выстроило цитадель против Думы»¹³. Император Николай II – безусловно являлся одним из очень образованных людей своего времени, искренне желал процветания России. Можно задуматься, что – приняв решение о создании в стране законодательного органа – Государственной Думы, он надеялся, что Дума будет заниматься разработкой так необходимых обществу законопроектов, касающихся реорганизации местного самоуправления, земельной реформы, рабочего законодательства, надеялся на готовность общества и сложившейся системы государственного управления к подобным процессам¹⁴.

Опираясь на материал изученных архивных данных¹⁵, можно предположить, следующее. Пойдя по пути пропорциональной системы выборов, сохранении сословно курialesного принципа, в результате многоступенчатых выборов и создания четырех курий: рабочей, городской, землевладельческой, крестьянской, гарантировалось представление в Государственной думе действительных рабочих и крестьян, что безусловно являлось прогрессом в сфере развития внутриполитического государственного устройства, но не в достаточной мере.

Утвердив 23 апреля 1906 года «Свод Основных Государственных Законов», в статье 4 – Царь подчеркнул в них незыблемость Самодержавия. В то же время, в 86 статье того же закона была закреплена такая законодательная норма, как «Никакой новый закон не может последовать без одобрения Государственного Совета и Государственной Думы и воспринять силу закона без утверждения Государя Императора». Напротив, 87 статья Свода Основных Государственных Законов позволяла Императору издавать законодательные акты в периоды между сессиями Государственной Думы и Государственного Совета, что не могло являться положительным фактором развития законодательных инициатив, отвечающих потребностям и настроениям русского общества.

¹³ Москва 12 марта. Кн. Е.Т. Московский Еженедельник № 2 от 15 марта 1906 г. Л. 34

¹⁴ Николай II. Бремя самодержца. Документы, письма, дневники, фотографии Государственного архива Российской Федерации/ предисловие О.И. Барковец; составление О.И. Барковец, О.В. Лавинской. – Москва: АСТ, 2025. – 544+16 [16 ил.] с.: ил. – (Подлинная история России); Врангель Н.Е. Воспоминания: От крепостного права до большевиков/ Вступ. статья, коммент. и подгот. текста Аллы Зейде. – 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2024. – 512 с. (Серия «Россия в мемуарах»); Император Николай II / Александр Боханов. – М.: Вече, 2025. – 608 с.: ил. – (Портреты русской истории); П.А. Столыпин / Сост., вступ. ст., коммент.: И.Л. Архипов. – М.: Издательство – «Омега-Л», 2025. – 608 с. – (Серия «Государственные деятели России глазами современников»).

¹⁵ ГАРФ Ф.518. Оп.1, Д.3.Л.17-19, ГАРФ Ф.518. Оп.1, Д.4.Л.14, ГАРФ Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.14, ГАРФ Ф.518. Оп.1, Д.4. Л.8, ГАРФ.Ф.522. Оп.1, Д.24. Л.1-2, ГАРФ.Ф.522. Оп.1, Д.25. Л.3 Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 776. Оп.16, Д.158. Л.2-8 ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.15. ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.53. ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.32, ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.12, ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.13 ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.3. ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.38. ГАРФ.Ф.115. Оп.2, Д.47. Л.8

В соответствии со статьей 87 Император имел право – «Во время прекращения занятий Государственной Думы, если чрезвычайные обстоятельства вызовут необходимость в такой мере, которая требует обсуждения в порядке законодательном, Совет Министров представляет о ней Государю Императору непосредственно. Мера эта не может, однако, вносить изменений, ни в основные государственные законы, ни в учреждения Государственного Совета или Государственной Думы, ни в постановления о выборах в Совет или в Думу.

Действие такой меры прекращается, если подлежащим Министром или Главноуправляющим отдельною частью не будет внесен в Государственную Думу в течение первых двух месяцев после возобновления занятий Думы соответствующий принятый мере законопроект, или его не примут Государственная Дума или Государственный Совет»¹⁶.

Возможно, что несовершенство законодательной базы, отсутствие четко выраженных и закреплённых законодательно правил, и норм, явилось причиной дальнейших исторических потрясений для страны.

Как известно, опыт разработки и принятия законодательных инициатив в период зарождения парламентаризма в России преимущественно оказался не очень эффективным. Первую Думу (27 апреля – 9 июля 1906 г.) распустили из – за ее откровенно враждебного отношения к власти. Вторую Думу (20 февраля – 3 июня 1907 г.), распустили по – сути по той же, только более ярко выраженной причине – откровенно революционной направленности.

Возможно, такая ситуация сложилась из – за того, что исторически в основной своей массе русское общество того времени, не было готово к таким переменам во внутренней политике государства.

Из-за этой неготовности – благие намерения превращались в нарушения действующего законодательства такие, как - роспуск I и II Государственных Дум, вызвавших широкий общественный резонанс, как в России, так и за рубежом.

Вот такую правовую оценку произошедшим в России событиям давал в своем издании «Ежемесячный социалистический сборник» в Германии в декабре 1907 года, в разделе – «Россия: Выборы в Думу»:

«...Внезапный конец второй слишком неудобной Думы в результате государственного переворота привел к созданию новой избирательной базы...»¹⁷.

После внесения законодательных инициатив, которые содержали существенные изменения в Законе о выборах, изменилась ситуация с представительством от определенных классов общества в Государственной

¹⁶ Свод Законов Российской Империи // Классика российского права проект компании "Консультант Плюс" при поддержке издательства "Статут" и Юридической научной библиотеки издательства "Спарк". URL: <https://civil.consultant.ru/code/> (дата обращения: 02.01.2026)

¹⁷ Russland: Dumawahlen, «Sozialistische Monatshefte», Berlin, 1907, №12 HEFT, DEZEMBER, p. 1030

Думе. Оказалось, уменьшено количество голосов от рабочих и крестьян, для достижения цели поставленной существующей властью - избрания лояльных властям социальных классов в состав Государственной Думы.

В итоге удалось избрать такой состав Третьей Думы, который позволил ей функционировать весь положенный по закону период (с 1 ноября 1907 по 9 июня 1912 г.).

Очень показательные отклики происходящие в России события получали в «Ежемесячном социалистическом сборнике» в Германии за август 1907 года:

«...изменение избирательного права в пользу 130000 крупных землевладельцев...», «Марш в поддержку избирательного движения начался с мобилизации Черной сотни», «...между правительством и оппозицией нет реальной точки соприкосновения, все жизнеспособные силы остаются в оппозиции, и правительство может опираться только на невежественную, бездарную и неумелую бюрократию и на Черную сотню»¹⁸.

Исходя из этого складывается возможность задуматься над тем, что правительство недостаточно понимало сложившуюся внутриполитическую ситуацию в государстве, необходимость реформ в законодательстве, а Третья Государственная Дума недостаточно учитывала интересы народных масс в своей работе, в результате чего в стране накапливалась социальная напряженность.

Наряду с тем историческим фактом, что за пять лет своей деятельности Третья Государственная Дума приняла большое количество важных законопроектов, ряд очень важных законопроектов остался по итогам работы Думы не рассмотренными¹⁹.

Среди внесенных в Государственную Думу третьего созыва и оставшихся нерассмотренными общим собранием законопроектов были такие важные, как:

- Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания веры в другое;
- Об узаконении браков, заключенных по обрядам инославных и иноверных исповеданий лицами, числившимися православными до издания Высочайшего указа 17 апреля 1905 г., и происшедшего от сих браков потомства;
- О начальном образовании;
- Проект положения о государственном подоходном налоге;
- О наказуемости нарушения занятий правительственных, общественных и сословных установлений, учебных заведений и ученых обществ, а равно свободы публичных собраний;
- Об изменении правил охранительного судопроизводства;
- Об установлении уголовной ответственности за восхваление преступного деяния или личности преступника в речи или печати;
- Об учреждении консультаций присяжных поверенных;

¹⁸ Russland: Dumawahlen, «Sozialistische Monatshefte», Berlin, 1907, №8 HEFT, AUGUST, p. 669, 670.

¹⁹ ГАРФ.Ф.5122. Оп.1, Д. 33, Л.1-3.

- О назначении свободных казенных земель в Европейской России для обеспечения нуждающихся в земле крестьян.

Ниже приведено количество законопроектов, внесенных в Государственную Думу третьего созыва и оставшихся нерассмотренными общим собранием.

Сфера ответственности	Количество нерассмотренных законопроектов
По Министерству внутренних дел	13
По Министерству народного просвещения	3
По Министерству торговли и промышленности	1
По Министерству финансов	5
По Министерству финансов и путей сообщения	1
По Министерству юстиции	5
По Главному управлению землеустройства и земледелия	5
По Военному министерству	2
По Министерству путей сообщения	1
По Ведомству православного исповедания	5
По Министерствам: военному, морскому, путей сообщения и торговли и промышленности	1
Итого:	42

Таким образом, можно предполагать, что Первая, Вторая и Третья Государственные Думы – осуществляли попытки принятия необходимых обществу того исторического периода законодательных инициатив, которые бы защищали интересы самых многочисленных социальных сословий государства, но в силу не достаточной готовности общества, либо индивидуального исторического пути нашего государства, добиться желаемого в полной мере не удалось.

Имел значение и тот факт, что император не желал вступать в противостояние с помещиками, владеющими землей и финансово значимыми слоями населения допустив принятие необходимых широким слоям населения державы законодательных инициатив.

Проблема парламентаризма всегда была предметом исследования. Дискуссионным вопросом, требующим дальнейшего изучения, остаются и характерные законодательные инициативы, в эпоху зарождения парламентаризма в России.

Можно предположить, что в процессе обсуждения, рассмотрения, принятия, характерных законодательных инициатив при реализации парламентаризма в России, в период 1905 – 1912 г.г., между различными

политическими силами складывались различные союзы, часто звучали призывы к изменению политического устройства государства революционным путем. Политическая активность российского общества в начале 20 века была достаточно высока. Но, власть предпочитала придерживаться принципов поддержки преимущественно дворянского сословия, крупных землевладельцев, представителей буржуазии и учета интересов этих групп населения в ущерб другим группам, например – крестьянству, рабочим.

Есть основания задуматься над тем, что в период зарождения парламентаризма в России, в законотворчестве устойчиво сохранялась тенденция к созданию препятствий принятию необходимых для общества законодательных инициатив. Это возможно стало одной из причин того, что в России в начале XX века не удалось в достаточной для обеспечения внутривнутриполитической стабильности государства создать многочисленный, так называемый средний класс, который в дальнейшем мог бы стать надежной опорой государственного строя.

Попытки взаимодействия широкой части общества, нуждающегося в законодательных инициативах, пресекались различными цензурными инструментами империи, что не могло не привести к социальному взрыву в ближайшей исторической перспективе.

Источники и литература

Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) Ф.115. Оп.2, Д.47
2. ГАРФ. Ф.518. Оп.1, Д.3, Д.4
3. ГАРФ. Ф.5122. Оп.1. Д.28, Д.31, Д.33
4. ГАРФ. Ф.522. Оп.1, Д.24, Д.25
5. ГАРФ. Ф.115. Оп.2, Д.47
6. Российский государственный исторический архив Ф.776. Оп.16, Д.158

Литература

7. Армия и парламент во Франции // Московский еженедельник. 1906. – №5. - С.157-160. — Дата публикации: 08.04.1906.
8. *Балашова Н.А.* Российский либерализм начала XX века. (Банкротство идей «Московского еженедельника»). М.; Изд – во Московского ун-та, 1981 г., 184 с.
9. *Великий князь Александр Михайлович.* Воспоминания / пер. с англ. – М.: Центрполиграф, 2024. – С. 205.
10. *Врангель Н.Е.* Воспоминания: От крепостного права до большевиков/ Вступ. статья, коммент. и подгот. текста Аллы Зейде. – 2-е изд. – М.: Новое литературное обозрение, 2024. – 512 с. (Серия «Россия в мемуарах»).
11. В тупике, Аграрные заблуждения, В чем наш политический кризис, По поводу нашего политического кризиса, К Всероссийскому Дворянскому Съезду, Из общественной жизни, Из общественной мысли // Московский голос. 1906. - № 13. – С.1-16. - Дата публикации: 29.06.1906.

12. Где же наконец Россия? Новое правительственное сообщение, Парламентаризм и внешняя политика, Стачки рабочих и общественное предупреждение их (окончание см. № 23) // Московский еженедельник. 1906. – №24. – С.3-41. — Дата публикации: 02.09.1906.
13. Государственная Дума // Московский еженедельник. 1906. – №16. – С.55-59. — Дата публикации: 08.07.1906.
14. Живая связь верховной власти и народа, Крестьяне в Думе, О крестьянском хозяйстве, Письмо в редакцию, Из общественной жизни, Из общественной мысли, Заветы прошлого // Московский голос. 1906. - № 6. – С.1-15. - Дата публикации: 11.05.1906.
15. Задачи ближайшего будущего, Правительственный акт 8 июля 1906 г. с точки зрения конституционного права (продолжение), На перепутье, Дума и монархия // Московский еженедельник. 1906. – №19. - С.3-38. — Дата публикации: 29.07.1906.
16. Защита конституционализма, Парламентаризм и внешняя политика (окончание, см. № 24) // Московский еженедельник. 1906. – №25. - С.3-37. — Дата публикации: 09.09.1906.
17. Заявление Совета Министров Государственной Думы, Освободительное движение и Государственная Дума, Из общественной жизни, Из общественной мысли // Московский голос. 1906. - № 8. – С.1-14. - Дата публикации: 25.05.1906.
18. Искключительные законы, Несколько мыслей по поводу министерского внушения судьям, О народной воле // Московский еженедельник. 1906. – №20. - С.17-39. — Дата публикации: 05.08.1906.
19. Из общественной жизни. Московский голос № 8 от 25 мая 1906 Л.13
20. Из области тактики // Московский еженедельник. 1906. – №27. - С.10-43. — Дата публикации: 23.09.1906.
21. Император Николай II / Александр Боханов. – М.: Вече, 2025. – 608 с.: ил. - (Портреты русской истории).
22. Как сложилась партия «мирного обновления и какие задачи она преследует» // Московский еженедельник. 1906. – №40. - С.9-25. — Дата публикации: 23.12.1906.
23. *Кашеваров А. Н.* Религиозно-общественная журналистика в начале XX века: основные периодические издания // Церковь. Богословие. История. 2022. № 3. С. 349–356
24. К вопросу о выборах в Думу, Законодательное творчество министров, Две книги о первой Думе, Печать // Московский еженедельник. 1906. – №37. - С.7-61. — Дата публикации: 02.12.1906.
25. К вопросу о бюджетном праве Думы, Правительство и выборы // Московский еженедельник. 1906. – №3. - С.69-76. — Дата публикации: 23.03.1906.
26. К отмене смертной казни, Нынешний кризис и международное положение, Из Думы, Первый бюджетный вопрос в Думе, Государственная Дума, В последнюю минуту // Московский еженедельник. 1906. – №15. - С.3-64. — Дата публикации: 01.07.1906.
27. К вопросу о тактике в Думе, Безответственность монарха и ответственность правительства // Московский еженедельник. 1906. – №34. - С.5-24. — Дата публикации: 11.11.1906.
28. *Мединский, Владимир Ростиславович.* О русской демократии, грязи и «тюрьме народов»/В. Мединский. Изд.7-е, исправленное и дополненное. – Москва: Просвещение – Союз: Просвещение, 2025. – 720 с.: ил. – (Мифы о России).
29. Министерство роспуска, Правительственный акт 8 июля 1906 г. с точки зрения конституционного права, Итоги думской работы, В последнюю минуту// Московский еженедельник. 1906. – №18. - С.3-63. — Дата публикации: 22.07.1906.
30. Москва 5 марта, Против смертной казни, По поводу закона 20 февраля, Свобода союзов и собраний // Московский еженедельник. 1906. – №1. - С.2-31. — Дата публикации: 07.03.1906.
31. Москва 12 марта, Смертная казнь, Верхняя палата в России и демократизм // Московский еженедельник. 1906. – №2. - С.34-44. — Дата публикации: 15.03.1906.
32. Москва, 26 – го марта, 26 марта // Московский еженедельник. 1906. – №4. - С.102-104. — Дата публикации: 31.03.1906.

33. Москва, 27 апреля, Перемена министерства, Манифест 17 октября и пред – Думское законодательство // Московский еженедельник. 1906. – №8. – С.226-249. — Дата публикации: 27.04.1906.
34. Москва, 18 мая, Поляки и группа автономистов в Думе // Московский еженедельник. 1906. – №11. - С.326-328. — Дата публикации: 20.05.1906.
35. Москва, 26 мая, Что же дальше, Законопроект о неприкосновенности личности, жилища и корреспонденции, Аграрный вопрос в Думе // Московский еженедельник. 1906. – №12. - С.358-369. — Дата публикации: 27.05.1906.
36. Москва, 4 мая, Указ 23 апреля 1906 г., Об изъянах русской государственной мысли // Московский голос. 1906. - № 5. – С.1-3. - Дата публикации: 04.05.1906.
37. Москва, 8 июня, Об аграрном вопросе // Московский голос. 1906. - № 10. – С.1-2. - Дата публикации: 08.06.1906.
38. Москва, 20 июля, Современнейший из вопросов // Московский голос. 1906. - № 16. – С.1-3. - Дата публикации: 20.07.1906.
39. Москва, 1 июня, Сущность настоящего положения, Государственная Дума и русская православная церковь, Обязательные нормы царской власти, Из общественной мысли, Заветы прошлого // Московский голос. 1906. - № 9. – С.1-15. - Дата публикации: 01.06.1906.
40. Москва, 27 июля, Близкое прошедшее и недалекое будущее // Московский голос. 1906. - № 16. – С.1-3. - Дата публикации: 27.07.1906.
41. Москва, 17 августа // Московский голос. 1906. - № 20. – С.1-2. - Дата публикации: 17.08.1906.
42. Москва, 24 августа // Московский голос. 1906. - № 21. – С.1-2. - Дата публикации: 24.08.1906.
43. Москва, 14 сентября // Московский голос. 1906. - № 24. – С.1-2. - Дата публикации: 14.09.1906.
44. Москва, 21 сентября, Восстановление порядка и политические свободы // Московский голос. 1906. - № 25. – С.1-2. - Дата публикации: 21.09.1906.
45. Москва, 28 сентября // Московский голос. 1906. - № 26. – С.1-2. - Дата публикации: 28.09.1906.
46. Москва, 5 октября, Революционные разновидности // Московский голос. 1906. - № 27. – С.1-2. - Дата публикации: 05.10.1906.
47. Москва, 12 октября, Парламентаризм и его оценка на Запад // Московский голос. 1906. - № 28. – С.1-9. - Дата публикации: 12.10.1906.
48. Москва, 2 ноября, Парламентаризм и его оценка на Запад // Московский голос. 1906. - № 31. – С.1-4. - Дата публикации: 02.11.1906.
49. Интеллигенция и народ, Парламентаризм и его оценка на Запад // Московский голос. 1906. - № 33. – С.1-5. - Дата публикации: 16.11.1906.
50. Москва, 14 декабря // Московский голос. 1906. - № 37. – С.1-3. - Дата публикации: 14.12.1906.
51. Москва, 21 декабря // Московский голос. 1906. - № 38. – С.1-3. - Дата публикации: 21.12.1906.
52. Москва, 04 января, Из общественной мысли // Московский голос. 1907. - № 1. – С.1-3. - Дата публикации: 04.01.1907.
53. Москва, 01 марта // Московский голос. 1907. - № 9. – С.1-2. - Дата публикации: 01.03.1907.
54. Москва, 9 марта, По поводу новой Думы, Шумиха и народ // Московский голос. 1907. - № 10. – С.1-7. - Дата публикации: 09.03.1907.
55. Москва 12 марта. Кн. Е.Т. Московский Еженедельник № 2 Л. 34 от 15 марта 1906 г.
56. Москва, 15 марта, По поводу новой Думы, Шумиха и народ // Московский голос. 1907. - № 11. – С.1-3. - Дата публикации: 15.03.1907.
57. Москва, 22 марта // Московский голос. 1907. - № 12. – С.1-3. - Дата публикации: 22.03.1907.

58. Москва 5 апреля, По поводу Думы // Московский голос. 1907. - № 14. - С.1-4. - Дата публикации: 05.04.1907.
59. Москва 12 апреля, «Свои думы» во время Большой Думы, По поводу Думы // Московский голос. 1907. - № 15. - С.1-4. - Дата публикации: 12.04.1907.
60. Москва 27 апреля // Московский голос. 1907. - № 17. - С.1-4. - Дата публикации: 27.04.1907.
61. Наш политический кризис, Живая связь верховной власти и народа // Московский голос. 1906. - № 7. - С.1-3. - Дата публикации: 18.05.1906.
62. Николай II. Бремя самодержца. Документы, письма, дневники, фотографии Государственного архива Российской Федерации/ предисловие О.И. Барковец; составление О.И. Барковец, О.В. Лавинской. – Москва: АСТ, 2025. – 544+16 [16 ил.] с.: ил.- (Подлинная история России).
63. Новая конституционная схема, Проект основных законов Российской Империи // Московский еженедельник. 1906. – №36. - С.5-52. — Дата публикации: 25.11.1906.
64. Общественное самоуправление // Московский еженедельник. 1906. – №31. - С.19-24. — Дата публикации: 21.10.1906.
65. О тактике парламентских партий // Московский еженедельник. 1906. – №29. - С.10-21. — Дата публикации: 07.10.1906.
66. Опасности ближайшего будущего // Московский еженедельник. 1906. – №6. - С.162-165. — Дата публикации: 15.04.1906.
67. П.А. Столыпин / Сост., вступ. ст., коммент.: И.Л. Архипов. – М.: Издательство – «Омега-Л», 2025. – 608 с. - (Серия «Государственные деятели России глазами современников»).
68. Перед выборами // Московский еженедельник. 1906. – №38. - С.2-23. — Дата публикации: 09.12.1906.
69. С.Ю. Вумме Государственные деятели России глазами современников. / Сост., вступ. ст., примеч.: И.В. Лукоянов. М. Издательство «Омега-Л», 2025. С.380
70. По поводу выборов в Государственную Думу // Московский голос. 1906. - № 2. – С.15 - Дата публикации: 13.04.1906.
71. Политическое торгашество и средневековый предрассудок // Московский еженедельник. 1906. – №30. - С.12-19. — Дата публикации: 14.10.1906.
72. По поводу аграрного законопроекта, Правящая власть и народное представительство, К аграрному вопросу // Московский еженедельник. 1906. – №14. - С.416-426. — Дата публикации: 24.06.1906.
73. Реакция и общество, Внутреннее обозрение // Московский еженедельник. 1906. – №35. - С.39-56. — Дата публикации: 18.11.1906.
74. Роспуск Думы, Дума и междупарламентская конференция // Московский еженедельник. 1906. – №17. - С.3-37. — Дата публикации: 15.07.1906.
75. Сенатское разъяснение выборного закона, Безответственность монарха и ответственность правительства // Московский еженедельник. 1906. – №32. - С.5-23. — Дата публикации: 28.10.1906.
76. Свод Законов Российской Империи // Классика российского права проект компании "Консультант Плюс" при поддержке издательства "Статут" и Юридической научной библиотеки издательства "Спарк". URL: <https://civil.consultant.ru/code/> (дата обращения: 02.01.2026)
77. Эрлихман В. Главный орган империи. Что представлял собой Государственный совет Российской империи и как он менялся от реформ Александра I до революционного 1917-го ? // ИСТОРИК. – 2025. – № 9(129). – С. 39.
78. Russland: Dumawahlen, «Sozialistische Monatshefte», Berlin, 1907, №8 HEFT, AUGUST, p. 669, 670.
79. Russland: Dumawahlen, «Sozialistische Monatshefte», Berlin, 1907, №12 HEFT, DEZEMBER, p. 1030

Typical legislative initiatives in the implementation of parliamentarism in Russia, in the period 1905 – 1912

Author: *Alexander V. Podobedov, Postgraduate student*

Abstract: The article is devoted to the analysis of characteristic legislative initiatives that meet the needs and sentiments of Russian society in the implementation of parliamentarism in Russia in the period 1905 – 1912. The novelty of the research lies in the study, the study of unique archival materials, publications of the historical period under consideration, previously insufficiently researched in this historical context and their analysis. The presented research topic is relevant and is being studied by researchers – doctors of historical Sciences, professors Vladimir Rostislavovich Medinsky, Viktor Vasilyevich Kirillov, doctors of Historical Sciences Alexander Nikolaevich Bokhanov, Kashevarov Anatoly Nikolaevich, candidates of Historical Sciences Natalia Aleksandrovna Balashova, Vadim Viktorovich Ehrlichman, Eduard Eduardovich Schultz and others. The situation with the implementation of parliamentarism in the country, in the period 1905 – 1912 It developed in such a way that the main legislative bodies – the State Council and the State Duma, for objective reasons, were unable to work with a high efficiency. There was an interesting metamorphosis in the society of that time: on the one hand, it needed such legislative initiatives as granting civil rights to the population, freedom of speech, press, assembly, unions, personal inviolability, passing bills through the State Duma, and on the other, society was not ready for this.

Keywords: Russian Empire, Parliamentarism, Russian society, ideas, public thought, censorship, State Duma, revolutionary sentiments, democracy.

References

- The Army and Parliament in France // Moscow Weekly. 1906. – No. 5. - Pp. 157-160. - Publication date: 08.04.1906.
- Balashova N.A. Russian Liberalism of the Early 20th Century. (The Bankruptcy of the Ideas of the Moscow Weekly). Moscow; Moscow University Publishing House, 1981, 184 p.
- Grand Duke Alexander Mikhailovich. Memories / translated from English. – Moscow: Centerpoligraf, 2024. – P. 205.
- Wrangel N.E. Memories: From Serfdom to the Bolsheviks / Introduction, commentary and text preparation by Alla Zeide. – 2nd ed. – Moscow: New Literary Review, 2024. – 512 p. (From the Russia in Memoirs series).
- At a Dead End, Agrarian Delusions, What is Our Political Crisis, Regarding Our Political Crisis, To the All-Russian Noble Congress, From Public Life, From Public Thought // Moskovsky Golos. 1906. - No. 13. - pp. 1-16. - Publication date: June 29, 1906.
- Where Is Russia Finally? New Government Communication, Parliamentarism and Foreign Policy, Workers' Strikes and Public Prevention of Them (continuation see No. 23) // Moskovsky Weekly. 1906. - No. 24. - pp. 3-41. - Publication date: September 2, 1906.
- The State Duma // Moskovsky Weekly. 1906. - No. 16. - pp. 55-59. — Publication date: 07/08/1906.
- The Living Connection between the Supreme Authority and the People, Peasants in the Duma, On Peasant Farming, Letter to the Editor, From Public Life, From Public Thought, Testaments of the Past // Moskovsky Golos. 1906. - No. 6. - pp. 1-15. - Publication date: 05/11/1906.
- Tasks of the Near Future, The Government Act of July 8, 1906 from the Point of View of Constitutional Law (continued), At the Crossroads, The Duma and the Monarchy // Moskovsky Weekly. 1906. - No. 19. - pp. 3-38. — Publication date: 07/29/1906.

- Defense of Constitutionalism, Parliamentarism and Foreign Policy (continuation, see No. 24) // Moskovsky Weekly. 1906. – No. 25. - Pp. 3-37. - Publication date: September 9, 1906.
- Statement of the Council of Ministers of the State Duma, The Liberation Movement and the State Duma, From Public Life, From Public Thought // Moskovsky Golos. 1906. - No. 8. – Pp. 1-14. - Publication date: May 25, 1906.
- Exceptional Laws, Several Thoughts on Ministerial Admonitions to Judges, On the People's Will // Moskovsky Weekly. 1906. – No. 20. - Pp. 17-39. - Publication date: August 5, 1906.
- From Public Life. Moskovsky Golos No. 8 of May 25, 1906, L. 13
- From the Realm of Tactics // Moskovsky Weekly. 1906. – No. 27. - Pp. 10-43. - Publication date: September 23, 1906.
- Emperor Nicholas II / Alexander Bokhanov. – Moscow: Veche, 2025. – 608 p.: ill. - (Portraits of Russian History).
- How the Party of "Peaceful Renewal" Was Formed and What Tasks Does It Pursue? // Moscow Weekly. 1906. – No. 40. - Pp. 9-25. - Publication date: December 23, 1906.
- Kashevarov A. N. Religious and Social Journalism at the Beginning of the Twentieth Century: Main Periodicals // Church. Theology. History. 2022. No. 3. Pp. 349–356
- On the Question of Elections to the Duma, Legislative Creativity of Ministers, Two Books about the First Duma, Printing // Moscow Weekly. 1906. – No. 37. - Pp. 7–61. — Publication Date: 02.12.1906.
- On the Question of the Budget Law of the Duma, The Government and Elections // Moscow Weekly. 1906. – No. 3. - Pp. 69–76. — Publication Date: 23.03.1906.
- On the Abolition of the Death Penalty, The Current Crisis and the International Situation, From the Duma, The First Budget Question in the Duma, The State Duma, At the Last Minute // Moscow Weekly. 1906. – No. 15. - Pp. 3–64. — Publication Date: 01.07.1906.
- On the Question of Tactics in the Duma, The Irresponsibility of the Monarch and the Responsibility of the Government // Moscow Weekly. 1906. - No. 34. - Pp. 5-24. - Date of publication: 11.11.1906.
- Medinsky, Vladimir Rostislavovich. On Russian Democracy, Dirt, and the "Prison of Nations" / V. Medinsky. 7th ed., corrected and supplemented. - Moscow: Prosveshchenie - Soyuz: Prosveshchenie, 2025. - 720 p.: ill. - (Myths about Russia).
- The Ministry of Dissolution, The Government Act of July 8, 1906 from the Point of View of Constitutional Law, Results of the Duma's Work, At the Last Minute // Moscow Weekly. 1906. - No. 18. - Pp. 3-63. - Date of publication: 22.07.1906.
- Moscow, March 5, "Against the Death Penalty, Regarding the Law of February 20, Freedom of Association and Assembly" // Moscow Weekly. 1906. No. 1. pp. 2-31. Publication Date: March 7, 1906.
- Moscow, March 12, "The Death Penalty, The Upper House in Russia and Democracy" // Moscow Weekly. 1906. No. 2. pp. 34-44. Publication Date: March 15, 1906.
- Moscow, March 26, March 26 // Moscow Weekly. 1906. No. 4. pp. 102-104. Publication Date: March 31, 1906.
- Moscow, April 27, Change of Ministry, Manifesto of October 17 and Pre-Duma Legislation // Moscow Weekly. 1906. – No. 8. - pp. 226-249. - Date of publication: April 27, 1906.
- Moscow, May 18, Poles and a Group of Autonomists in the Duma // Moscow Weekly. 1906. – No. 11. - pp. 326-328. - Date of publication: May 20, 1906.
- Moscow, May 26, What Next, Bill on the Inviolability of the Person, Home, and Correspondence, the Agrarian Question in the Duma // Moscow Weekly. 1906. – No. 12. - pp. 358-369. - Date of publication: May 27, 1906.
- Moscow, May 4, Decree of April 23, 1906, On the Defects of Russian State Thought // Moskovsky Golos. 1906. - No. 5. - pp. 1-3. - Publication date: May 4, 1906.

- Moscow, June 8, On the Agrarian Question // Moskovsky Golos. 1906. - No. 10. - pp. 1-2. - Publication date: June 8, 1906.
- Moscow, July 20, The Most Contemporary Issue // Moskovsky Golos. 1906. - No. 16. - pp. 1-3. - Publication date: July 20, 1906.
- Moscow, June 1, The Essence of the Current Situation, The State Duma and the Russian Orthodox Church, Mandatory Norms of Tsarist Power, From Social Thought, Testaments of the Past // Moskovsky Golos. 1906. - No. 9. - Pp. 1-15. - Publication Date: June 1, 1906.
- Moscow, July 27, The Recent Past and the Near Future // Moskovsky Golos. 1906. - No. 16. - Pp. 1-3. - Publication Date: July 27, 1906.
- Moscow, August 17 // Moskovsky Golos. 1906. - No. 20. - Pp. 1-2. - Publication Date: August 17, 1906.
- Moscow, August 24 // Moskovsky Golos. 1906. - No. 21. - Pp. 1-2. - Publication date: 24.08.1906.
- Moscow, September 14 // Moskovsky Golos. 1906. - No. 24. - Pp. 1-2. - Publication date: 14.09.1906.
- Moscow, September 21, "Restoration of Order and Political Freedoms" // Moskovsky Golos. 1906. - No. 25. - Pp. 1-2. - Publication date: 21.09.1906.
- Moscow, September 28 // Moskovsky Golos. 1906. - No. 26. - Pp. 1-2. - Publication date: 28.09.1906.
- Moscow, October 5, "Revolutionary Varieties" // Moskovsky Golos. 1906. - No. 27. - P.1-2. - Publication date: 10/05/1906.
- Moscow, October 12, Parliamentarism and its Assessment in the West // Moskovsky Golos. 1906. - No. 28. - Pp. 1-9. - Date of publication: October 12, 1906.
- Moscow, November 2, Parliamentarism and its Assessment in the West // Moskovsky Golos. 1906. - No. 31. - Pp. 1-4. - Date of publication: November 2, 1906.
- The Intelligentsia and the People, Parliamentarism and its Assessment in the West // Moskovsky Golos. 1906. - No. 33. - Pp. 1-5. - Date of publication: November 16, 1906.
- Moscow, December 14 // Moskovsky Golos. 1906. - No. 37. - Pp. 1-3. - Publication date: 14.12.1906.
- Moscow, 21 December // Moskovsky Golos. 1906. - No. 38. - pp. 1-3. - Publication date: 21.12.1906.
- Moscow, 4 January, From Social Thought // Moskovsky Golos. 1907. - No. 1. - pp. 1-3. - Publication date: 04.01.1907.
- Moscow, 1 March // Moskovsky Golos. 1907. - No. 9. - pp. 1-2. - Publication date: 01.03.1907.
- Moscow, 9 March, Regarding the New Duma, the Noise and the People // Moskovsky Golos. 1907. - No. 10. - pp. 1-7. - Publication date: 09.03.1907.
- Moscow, March 12. Book E.T. Moscow Weekly, No. 2, p. 34, March 15, 1906.
- Moscow, March 15, Regarding the New Duma, the Noise and the People // Moskovsky Golos. 1907. - No. 11. - pp. 1-3. - Publication date: 15.03.1907.
- Moscow, March 22 // Moskovsky Golos. 1907. - No. 12. - pp. 1-3. - Publication date: 22.03.1907.
- Moscow, April 5, Regarding the Duma // Moskovsky Golos. 1907. - No. 14. - pp. 1-4. - Publication date: 05.04.1907.
- Moscow, April 12, "Our Thoughts" during the Great Duma, Regarding the Duma // Moskovsky Golos. 1907. - No. 15. - Pp. 1-4. - Publication date: April 12, 1907.
- Moscow, April 27 // Moskovsky Golos. 1907. - No. 17. - Pp. 1-4. - Publication date: April 27, 1907.
- Our Political Moskovsky Golos Crisis, The Living Connection between the Supreme Authority and the People //. 1906. - No. 7. - Pp. 1-3. - Publication date: May 18, 1906.

- Nicholas II. The Burden of the Autocrat. Documents, Letters, Diaries, Photographs from the State Archives of the Russian Federation / foreword by O.I. Barkovets; compiled by O.I. Barkovets, O.V. Lavinskaya. – Moscow: AST, 2025. – 544+16 [16 ill.] p.: ill.- (The True History of Russia).
- The New Constitutional Scheme, the Draft Fundamental Laws of the Russian Empire // Moscow Weekly. 1906. – No. 36. - Pp. 5-52. - Publication Date: 25.11.1906.
- Public Self-Government // Moscow Weekly. 1906. – No. 31. - Pp. 19-24. - Publication Date: 21.10.1906.
- On the Tactics of Parliamentary Parties // Moscow Weekly. 1906. – No. 29. - Pp. 10-21. - Publication Date: 07.10.1906.
- Dangers of the Near Future // Moscow Weekly. 1906. – No. 6. - Pp. 162-165. - Publication date: 15.04.1906.
- P. A. Stolypin / Comp., introduction, commentary: I. L. Arkhipov. – M.: Izdatelstvo – “Omega-L”, 2025. – 608 p. - (Series “Statesmen of Russia through the Eyes of Contemporaries”).
- Before the Elections // Moscow Weekly. 1906. – No. 38. - Pp. 2-23. - Publication date: 09.12.1906.
- Polovtsov A. A. Diary, 1893-1909 Continuation 1905 // Statesmen of Russia through the Eyes of Contemporaries. Memories, essays, diaries, letters. S. Yu. Witte / I.V. Lukoyanov – M., 2025. – P. 380
- Regarding the Elections to the State Duma // Moskovsky Golos. 1906. - No. 2. – P. 15 - Publication Date: 13.04.1906.
- Political Haggling and Medieval Prejudice // Moskovsky Weekly. 1906. - No. 30. - Pp. 12-19. — Publication Date: 14.10.1906.
- Regarding the Agrarian Bill, The Ruling Power and Popular Representation, On the Agrarian Question // Moskovsky Weekly. 1906. - No. 14. - Pp. 416-426. — Publication Date: 24.06.1906.
- Reaction and Society, Internal Review // Moskovsky Weekly. 1906. – No. 35. - Pp. 39-56. - Publication date: 18 November 1906.
- Dissolution of the Duma, the Duma and the Interparliamentary Conference // Moscow Weekly. 1906. – No. 17. - Pp. 3-37. - Publication date: 15 July 1906.
- Senate Explanation of the Electoral Law, Irresponsibility of the Monarch and Responsibility of the Government // Moscow Weekly. 1906. – No. 32. - Pp. 5-23. - Publication date: 28 October 1906.
- Code of Laws of the Russian Empire // Classics of Russian Law, a project of the Consultant Plus company with the support of Statut Publishing House and the Legal Scientific Library of Spark Publishing House. URL: <https://civil.consultant.ru/code/> (date accessed: 02.01.2026)
- Erlichman, V. The Main Organ of the Empire. What was the State Council of the Russian Empire and how did it change from the reforms of Alexander I to the revolutionary year of 1917? // ISTORIK. – 2025. – No. 9 (129). – P. 39.
- Russland: Dumawahlen, “Sozialistische Monatshefte”, Berlin, 1907, No. 8 HEFT, AUGUST, p. 669, 670.
- Russland: Dumawahlen, “Sozialistische Monatshefte”, Berlin, 1907, No. 12 HEFT, DEZEMBER, p. 1030

Прогрессивно-реформаторский епископат с радикальной методикой в духовном образовании России первой половине XVIII века

Автор: Тюрин Ярослав Сергеевич, магистр теологии, аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии

Аннотация: настоящая статья посвящена анализу деятельности радикально-прогрессивного епископата, участвовавшего в реформировании духовного образования в России первой половины XVIII века. Особое внимание в исследовании было уделено архиепископу Феофану (Прокоповичу), митрополиту Иоасафу (Кроковскому) и епископу Гавриилу (Бужинскому) как одним из ярких и ключевых деятелей, участвовавших во внедрении образовательных новшеств на местах в центральной России. Статья рассматривает исторический контекст реформ, состояние духовных школ Великороссии до Петра I, опыт малороссийской образовательной модели, а также причины появления радикально-прогрессивной группы реформаторов. Особое внимание уделяется образовательной, административной и просветительской деятельности иерархов, рассматриваются пути внедрения образовательных нововведений с интеграцией западных методов и светских дисциплин, а также реализация государственного плана Петра I по подготовке образованного духовенства. Статья выявляет закономерности появления и развития радикально-прогрессивного типа иерархов и показывает их вклад в развитие духовного образования в России.

Ключевые слова: духовное образование, Петр I, церковные реформы, архиепископ Феофан (Прокопович), «Духовный регламент», Славяно-греко-латинская академия, братские школы, семинарии.

Введение

Начало XVIII века в истории русского духовного образования явилось главным периодом, запустившим глобальный процесс устроения систематизации духовного образования в центральных административных центрах российского государства. Главным инициатором по праву является Пётр I, который запустил глобальную череду реформ, охватывающих практически все сферы государственного устройства. Неразвитые на тот момент духовные школы Великороссии стали для него целью модернизации закоренелых традиций подготовки духовенства и необходимостью приведения системы образования к соответствию потребностям государства.

Главным орудием реформирования стал государственный запрос на повышение уровня образованности церковных деятелей и создание квалифицированного класса епископата, способного поддерживать темп проводимых изменений. Поэтому ключевая роль в реализации государственного

замысла отводилась епископату. В рассматриваемом периоде особенно выделяется персональная роль епископата, поскольку системная работа церковной структуры как таковой на тот момент была невозможна и реализация таких процессов, как внедрение образовательных новшеств на местах, организация школ и семинарий, корректировка учебных программ согласно духу времени, полностью ложилась на совесть епископа во вверенной ему территории.

В данном исследовании условно выделяется особая группа иерархов Церкви, ориентированная на ускорение реформирования духовного образования в соответствии с государственным видением Петра I и западноевропейской традиции устройства образовательной среды. Используемые в статье определения «прогрессивно-реформаторский», радикально-реформаторский» епископат носит сугубо аналитический характер. Ключевым критерием выбора стала сочетание таких критериев как:

- идейная близость к линии архиепископа Феофана (Прокоповича), с отступлением от устоявшихся традиций и внедрением новых подходов, интеграцией западноевропейских методов и светских дисциплин в духовно-образовательной сфере;
- согласованность с целями Петра I и государственной пользой;
- инициативность и самостоятельность в управлении епархиями, реализация образовательных новшеств на местах.

На основании указанных критериев были выделены наиболее значимые представители епископата первой половины XVIII века: архиепископ Феофан (Прокопович), митрополит Иоасаф (Кроковский) и епископ Гавриил (Бужинский). Их усилия в образовательной сфере наиболее ярко иллюстрируют рассматриваемый тип прогрессивно-радикальных реформаторов, активно проводивших новые подходы и обеспечивающих модернизацию образования в соответствии с задачами эпохи.

Целью статьи ставится анализ образовательной, педагогической и административной деятельности ключевых представителей епископата, внедрявших радикальные реформы в процесс устройства образования в первой половине XVIII века.

Предпосылки реформ духовного образования в России XVIII

Главные причины появления радикально настроенного епископата начали формироваться в XVII веке, основным триггером чего стал никоновский раскол и возникновение сугубо замкнутой церковно-монастырской системы образования, где главными деятелями на тот момент были именно великоросские епископы и духовенство, опасавшиеся западных новшеств в образовательном процессе¹, а начатое ещё при Алексее Михайловиче привлечение учёных

¹ Берлякова Н.П. Западное влияние в России XVII в. и его последствия для российской истории в научном наследии В.О. Ключевского // Известия ВГПУ имени В.Г. Белинского. Гуманитарные науки. 2012. № 27. С. 501–504.

монахов из малороссийских духовных школ не получило дальнейшего развития²³. Во многом образовательные методы были неизменными с середины XVII века до начала реформаторских действий Петра в начале XVIII века. До реформ главным и во многом безальтернативным источником просвещения в центральных регионах страны были духовные школы⁴. Главной моделью образования являлась церковно-монастырская, претерпевшая к XVIII веку незначительные усложнения. Основной целью школ ставилось обучение грамоте и подготовка духовенства. Процесс обучения осуществлялся в традиционно-православном русле, не прибегая к новшествам. Скучная программа не превышала следующие предметы: богословие, письмо и чтение, церковнославянский язык, риторику и пение. Основными центрами, имевшими данные школы, исследователи выделяют Москву, Новгород, Тверь, Вологду, Ростов, Суздаль, Казань⁵. Одним из возможных проектов, который смог бы изменить положение, отодвинув приход к устройению образования радикально мыслящих деятелей, и явиться самостоятельной моделью, во многом устроенной в православно-восточной традиции, была Славяно-греко-латинская академия. При её устройстве тщательно прилагали усилия для поддержания сложившихся традиционных, православных основ. Вместе с этим под патронажем братьев Лихуд принимались программы, заимствованные у западноевропейских образовательных центров, например, была включена программа Падуанского университета, три основных языка (латынь, греческий, церковнославянский), предметы: богословие, философия, физика, логика, грамматика, риторика, поэтика, а также главным источником позиционировалось Священное Писание⁶. Но в период до кардинальных действий Петра Алексеевича по полноценному внедрению модели духовного образования по всей стране этот проект не мог получить распространение, поскольку для духовенства Академия представлялась вынужденной мерой из-за опасения всего «латинского». И в годы, когда Церковью руководил патриарх Адриан, данный проект испытывал кризисное положение⁷.

Напротив, в западной части Российского государства к XVIII веку выстраивался альтернативный тип образовательного подхода. Благодаря тому, что малороссийские земли часто находились под контролем европейских государств, местное население для поддержания своей идентичности и религиозной

²³ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России: собранные и изданные Археологическою комиссиею / ред. Н. Костомаров. Т. 3: 1638–1657. С. 479–480.

⁴ Кириллин В.М. Русская образованность в X–XVII вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 4. С. 5–23.

⁴ Гончаров М.А., Плохова М.Г. Духовно-учебные заведения и их место в формировании образовательного пространства России XVIII–XIX вв. // Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 3 (26). С. 121.

⁵ Миропольский С. Очерк истории церковно-приходской школы от первого её возникновения на Руси до настоящего времени. СПб.: Синодальная типография, 1894–1895. С. 7, 23–29, 42–44, 48–51.

⁶ Попов Л.В., Розов Н.Х. К юбилею Славяно-Греко-Латинской академии // Вестник Московского университета. Серия: Педагогическое образование. 2010. № 4. С. 76–84.

⁷ История образования и педагогической мысли за рубежом и в России: учебное пособие / Под ред. З.В. Васильевой. 3-е изд. М.: Издательский центр «Академия», 2006. С. 162

принадлежности было вынуждено вести борьбу за исповедование своей веры⁸. И чтобы не быть культурно и религиозно поглощёнными, перед духовенством стояла задача создания своих братских школ, что исполнялось весьма эффективно⁹. Число школ к концу XVIII века в Малороссии сильно контрастировало с находящимися в относительной близости, скудностью великоросских школ. Киев, Вильно, Могилёв, Луцк, Львов, Лубны, Острог, а также многочисленные школы при монастырях способствовали противостоянию культурной ассимиляции с Запада и поддержания интеллектуального уровня в регионе¹⁰. Многоязычность в обучении присутствовала практически везде на основе четырёх языков: польского, латыни, греческого и церковнославянского. Исключительность учебных программ братских школ состояла в сочетании западноевропейских методов с восточно-православными, что создавало уникальный продукт, способный к усваиванию во всех российских регионах¹¹.

Пётр I, видя неперспективность такого устоявшегося положения в духовном образовании, был прельщён западной моделью. В Малороссии ему открывался совершенно другой вид более проевропейского подхода к духовному образованию. И поэтому в проводимой им политике он стремился сменить устоявшуюся замкнуто-монастырскую модель, выстроенную великорусскими иерархами, на более продвинутую, в его видении, Киево-Могилянскую модель, синтезированную в Малороссии на основе европейских образовательных принципов. Главным же камнем преткновения, не позволявшим долгие годы усиливать отечественное образование, усматривался местный епископат.

Поэтому с 1700 года государь явно способствует резкому изменению устройства духовно-образовательной сферы. Начало масштабной реализации привлечения малоросского духовенства было положено указом №1800, где царь испрашивал у киевского митрополита лучших духовных лиц, способных к устройению просвещения¹². Первое десятилетие Пётр Алексеевич активно участвовал в подборе духовных деятелей, внимательно отслеживая результаты своих ставленников. После смерти патриарха Адриана царём был назначен местоблюстителем малоросс Стефан (Яворский), иерарх с западным образованием и талантом к проповедованию¹³. Этот выбор в стратегии Петра к подчинению церковной структуры и навязыванию протестантской модели администрирования был явно ошибочным, поэтому для реализации более радикального типа реформ был избран архиепископ Феофан (Прокопович)¹⁴. С

⁸ Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898. С. III–VI.

⁹ Фефелова О.А. О роли школ православных братств в создании Киево-Могилянской коллегии в первой трети XVII века // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 3. С. 71–74.

¹⁰ История образования и педагогической мысли за рубежом и в России: учебное пособие. С. 157.

¹¹ Садовникова Н.Е. Значение братских школ в истории Российского государства // Мир науки и образования. 2016. № 1(5). С. 30–36.

¹² ПСЗ-1. Т. 4. С. 59–61.

¹³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 120–121.

¹⁴ Смолич И. К. История Русской Церкви. С. 68.

этого момента можно отслеживать деятельность представителей епископата в сфере духовного образования, схожих с архиепископом Феофаном в резкости действий.

Радикальные реформаторы духовного образования

Поскольку появление более радикально настроенных епископов в устройении духовного образования начинается с архиепископа Феофана, то необходимо именно с него начать рассмотрение деятельности иерархов прогрессивно-радикального типа. Взгляды на обустройство духовного образования у архиепископа сформировались при обучении в Киево-Могилянской академии, а затем его опыт был улучшен на Западе, в католических учебных структурах¹⁵. Получив именно там обширный богословский и естественно-научный кругозор, он смог более критически осмыслить традиционную систему духовного образования, сформировав концептуально новый подход, так необходимый государству¹⁶¹⁷.

И основным трудом, которым Феофан кардинально изменил подход к просвещению, стал «Духовный регламент», разработанный совместно с Петром Алексеевичем и отражающий основные замыслы государя не только в Церкви, но и в сфере образования. Помимо подчинения Церкви Синоду, документ имел пункты, имеющие цель внедрения новых тенденций образования, которые с подписанием регламента постепенно должны были стать непосредственной заботой епископата. Согласно «Духовному регламенту», в их обязанности вошла организация обучения детей духовного сословия при архиерейских домах, а учебные программы должны были включать, помимо религиозных предметов, светские, тем самым повышая уровень образованности на местах¹⁸.

Главными нововведениями в сфере просвещения, внесёнными Феофаном (Прокоповичем), были: внедрение латинского языка как инструмента в освоении богословских знаний, введение таких предметов, как философия, риторика, логика, математика и история, то есть светских дисциплин, ранее не преподававшихся в системе духовного образования Великороссии¹⁹. А также усиление контроля светской власти над подготовкой новых кадров священнослужителей, что выражалось в экзаменировании и ужесточённом

¹⁵ Верховский П.В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Т. 1. Ростов-на-Дону: Типография М.И. Гузмана, 1916. С. 11.

¹⁶ Чистович И.А. Феофан Прокопович и его время. С. 16–18.

¹⁷ Медельцов А. Феофан Прокопович – вдохновитель церковной реформы Петра I. Борисов: Издательство Борисовской епархии, 2017. С. 3.

¹⁸ Помелов В.Б. Развитие российского образования в первой четверти XVIII в. К 350-летию императора Петра I // Историко-педагогический журнал. 2022. № 2. С. 26.

¹⁹ Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. С. 214.

отборе кандидатов в священнический сан²⁰²¹. Во многом эти нововведения сближали русские духовные школы с западными, в рамках поставленной цели²².

Помимо этого, его заслугой явилось создание разветвлённой системы епархиальных семинарий и училищ. Закрепив в «Духовном регламенте» пункт об обязательном создании таких заведений абсолютно во всех регионах страны, он подтолкнул епископов к просветительской работе в своих епархиях²³. И продолжая развитие регламента, он составил важный для этого этапа развития образования документ — устав академии и семинарии²⁴, закрепив в нём своё видение идеального устройства учебных заведений в Российской империи²⁵. Создание этого документа провело грань между духовным и светским образованием, соединяя их, но и в то же время, привнося предпосылки к их разделению²⁶.

Частное видение вопроса просвещения Феофаном (Прокоповичем) осуществлялось также в его деятельности на кафедре в Новгороде. В 1727 году им был составлен устав для студентов духовных училищ. А в 1732 году по его распоряжению было организовано обучение детей священников, крестьянских сирот и детей до 12 лет из других сословий в школе при архиерейском доме²⁷. Эти действия наглядно иллюстрируют тенденции епископата того времени²⁸.

Положение дел в образовательной сфере, которое наблюдалось в Малороссии, значительно отличалось от новгородских обстоятельств, поэтому его деятельность при претворении в жизнь реформ частично бала иной от того, как он её проектировал, формулируя правила и программы развития образования. Исследователи делают такие выводы на основании первых его действий после прибытия в епархию. Так, были закрыты славянская, латинская и ряд епархиальных школ, которые активно функционировали до его назначения²⁹. С 1726 по 1731 год был запрет на обучении крестьянских и солдатских детей, а сирот³⁰ указывалось обучать только письму и чтению, при изучении которых их необходимо отправлять для обучения ремеслу³¹. Действия архиепископа в вопросе сирот ярко иллюстрируют совпадение его взглядов с позицией Петра I,

²⁰ Житенева Т.Е. Развитие духовного образования в России в XVIII веке в зарубежной историографии // Поволжский Вестник Науки. 2021. № 3 (21). С. 11–15.

²¹ Феофан (Прокопович), архиеп. Духовный регламент. С. 38.

²² Карташёв А.В. Очерки по истории Русской Церкви. С. 279.

²³ Феофан (Прокопович), архиеп. Духовный регламент. С. 27–30.

²⁴ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 131.

²⁵ Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа. Проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 30–32.

²⁶ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 131.

²⁷ Феофан (Прокопович), архиеп. Слова и речи поучительные, похвальные. С. 296.

²⁸ Феофан (Прокопович), архиеп. Феофана Прокоповича, архиепископа Великого Новгорода. С. 6–284.

²⁹ Салоников Н.В., Суториус К.В. Подготовка учителей грамматики церковнославянского языка в Новгородской архиерейской школе (1723–1725 гг.) // Новгородский исторический сборник. Великий Новгород, 2020. Вып. 19 (29). С. 403.

³⁰ Доклад архиерейского разряда Феофану Прокоповичу о нищих и школьниках, обретающихся в архиерейском доме // Государственный архив Новгородской области (ГАО). Ф. 480. Оп. 1. Д. 166. Л. 5–10, 15–18 об.

³¹ Указ Феофана Прокоповича об обучении в школе подкидышей // Архив Санкт-Петербургского института истории РАН (Архив СПб ИИ РАН). Кол. 2. Оп. 1. Д. 114. Л. 2–2 об.

который ориентировал любое образование, даже духовное, на практическую пользу.

Всё меняется в 1731 году, когда вступил в силу пункт «Духовного регламента» о необходимости содержания епископами школ при архиерейском доме, и Синод выпустил официальный указ о необходимости его исполнения³². Хотя образование удавалось предоставить не всем, а уровень подготовки в регионе сильно различался³³³⁴, архиепископ предписал обучать с 12 лет священнических детей, сирот и крестьянских детей в Новгородской школе³⁵. Также этот год можно считать начальной точкой осуществления плана, заложенного в регламенте, когда весь епископат приступает к формированию структурированной системы образования в своих епархиях и духовных учреждениях.

Среди главных школ, содержавшихся благодаря архиепископу, выделяются Новгородская архиерейская школа и Карповская семинария в Санкт-Петербурге. В последней при нём в программу включили рисование, живопись, музыку, латинский и церковнославянские языки, что указывает на её практическую направленность в угоду государственному курсу³⁶. Если же углубиться в программу Новгородской школы, можно заметить превалирование латыни, а также греческого, церковнославянского языков, риторики и пиитики³⁷³⁸. Школы дополняли друг друга и уже при архиепископе смогли выпустить поколение будущих просветителей, способных вести просветительскую деятельность³⁹.

К рассмотрению деятельности архиепископа Феофана следует прибавить и период, предшествовавший созданию «Духовного регламента», а именно его научно-педагогическая деятельность, а затем и ректорство в Киево-Могилянской академии — места, откуда и произрастают глобальные тренды преподавательских методов. Заметим список преподаваемых им дисциплин: риторика, философия, богословие — именно эти предметы включены в список обязательных в «Духовном регламенте». Таким образом, составляя и внося в него

³² Синодский указ архиепископу Феофану Прокоповичу об обучении в школах детей священно- и церковнослужителей // Государственный архив Новгородской области (ГАО). Ф. 480. Оп. 1. Д. 248. Л. 52–53 об.

³³ Ведомость учеников архиерейской школы и епархиальных школ Новгородской епархии // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 8. Д. 223. Л. 126–183.

³⁴ Ведомость о состоянии архиерейского дома // Государственный архив Новгородской области (ГАО). Ф. 480. Оп. 1. Д. 166. Л. 71 об.

³⁵ Цытин В., *прот.* История Русской Церкви. С. 21–22.

³⁶ *Theophan Prokopovitch, Archiep.* Epistolae illustrissimi ac reverendissimi Theophanis. P. 86–87.

³⁷ Ведомости греческой, латинской и славянской школ // Архив Санкт-Петербургского института истории РАН (Архив СПб ИИ РАН). Кол. 2. Оп. 1. Д. 114. Л. 12, 13–14 об., 42–43 об., 44–45 об., 46–46 об., 47–47 об.

³⁸ Прошение учителя Ивана Никифорова в Святейший Синод // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 19. Д. 288. Л. 240.

³⁹ Салоников Н.В., Суториус К.В. Ведомости учеников Новгородской архиерейской школы и семинарии как источник по истории образования в первой половине XVIII в. // Документальное наследие Новгорода и Новгородской земли. Проблемы сохранения и научного использования. Великий Новгород: Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, 2018. С. 35–36.

список новых (для великоросской части Российской империи) обязательных предметов, он ясно осознавал влияние вносимых изменений⁴⁰.

Помимо этого, положения реформ о внедрении латинского языка во все духовные семинарии государства берут своё начало из Киево-Могилянской академии⁴¹, где он был не просто языком преподавания, а важным инструментом, создающим условия для интеграции знаний из западноевропейской традиции в нашу среду⁴².

Сохранились и рукописи богословских трактатов архиепископа Феофана (Прокоповича), охватывающие Священное Писание («Прологомены»), учение о Боге Едином и Троичном, исхождение Святого Духа, творение мира и божественное провидение, первобытное состояние человека и грехопадение, которые легли в основу курса «Theologia Christiana»⁴³, и преподавались в Москве в период 1740–1770 годов⁴⁴⁴⁵. На этой основе архиепископом был сформулирован новый богословский метод, кардинально отходящий от традиционного, принятого в Киево-Могилянской академии иезуитского подхода, сближающегося с протестантским⁴⁶. На этом этапе, как замечают исследователи, им была сформирована антииезуитская группа, в противовес группе митрополита Стефана (Яворского)⁴⁷. Вводя основными принципами признание Священного Писания единственным источником богословия и ограничение авторитета церковных соборов и святых отцов, признавая их мнения верными только в той мере, в какой они соответствуют Писанию⁴⁸. Во многом данное столкновение явилось положительным катализатором для формирования своего богословского подхода в преподавательской программе⁴⁹. И с приходом правителя, более близкого к православной традиции, дискуссионная борьба оборачивалась очень ценным опытом для развития русского метода.

Благодаря действиям архиепископа Московская Славяно-греко-латинская академия впитала влияние Киево-Могилянской академии, но с присущим ему уклоном. По его инициативе произошли следующие изменения: латинский язык

⁴⁰ Сухова Н.Ю. Духовные школы и духовное просвещение в России (XVII – начало XX в.). М.–СПб.: Аксион эстин, 2013. С. 26–27.

⁴¹ Хижняк З.И. Киево-Могилянская академия. Киев: Издательство при Киевском государственном университете «Высшая школа», 1988. С. 77.

⁴² Федотов В.Е. Киево-Могилянская академия после Петра Могилы // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2016. № 2. С. 25–28.

⁴³ Theophan Prokopovitch, Archiep. Christiana orthodoxa doctrina de gratuita peccatoris per Christum. P. 2–6.

⁴⁴ Макарий (Булгаков), иером. История Киевской Духовной Академии. С. 136–143.

⁴⁵ Червяковский П.А. Введение в богословие Феофана Прокоповича: Материалы для истории православного богословия в России. СПб., 1876. С. 3–5.

⁴⁶ Карташёв А.В. Очерки по истории Русской Церкви. С. 283–285.

⁴⁷ Самарин Ю.Ф. Речь, произнесенная перед защищением диссертации на степень магистра в публичном собрании Императорского Московского университета 3 июня 1844 года // Избранные произведения. М.: Московский философский фонд РОССПЕН, 1996. С. 402.

⁴⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 124–127.

⁴⁹ Баринаева С.Г. История развития духовных школ в России в начале XVIII века (проекты духовных школ и влияние схоластики) // Социодинамика. 2023. № 9. С. 50–54.

стал основным языком преподавания, а программы курсов были скопированы из Малоросской академии, включая логику, риторику, философию и богословие⁵⁰.

Таким образом, плодотворная работа архиепископа на ниве обновления духовного образовательного стандарта приуготовила основание для дальнейшего развития, закрепляя планирование данного процесса своими трудами и приближая его к государственному курсу. Его идейная база хоть и вызывала сомнения у части духовенства, но стала фундаментом развития систематического духовного образования, изменяя структуру подготовки священства.

Митрополит Иоасаф (Кроковский) также принял немалую роль в реформировании системы духовного образования. Будучи ректором Киево-Могилянской коллегии, ведущего учебного заведения Российской империи, он смог привлечь внимание властей к высокому уровню подготовки выпускников в сравнении с другими учебными заведениями, тем самым став триггером распространения малоросских просветителей по всей стране. Коллегия же при нём обрела статус кузницы духовных кадров⁵¹. Его деятельность стала значимым этапом развития малоросской духовной школы перед полноценной интеграцией в Русскую Церковь. Под руководством мудрого иерарха Киево-Могилянская коллегия достигла рекордного числа студентов — около 2 тысяч человек⁵², и получила официальное признание как высшее учебное заведение, получив статус академии⁵³.

Важнейшим нововведением митрополита стало внедрение систематического преподавания богословия, которое до этого момента в таком формате не входило в программу других духовных учебных заведений страны, расширил его до четырёх курсов⁵⁴. Образование строилось по примеру западных духовных училищ, с основным языком преподавания — латинским⁵⁵, тогда как церковнославянский фундаментальный, польский при нём теряет востребованность, уходя на второй план⁵⁶.

Если сравнивать его деятельность с примером реформаторских инициатив архиепископа Феофана, то он не стал отступать от сколиотической модели обучения кардинально, поскольку, получив образование в Риме, сам привнёс в коллегию элементы схоластического богословия. Это выразилось в преподавании по Фоме Аквинскому и в создании студенческих конгрегаций.

⁵⁰ Ковалёв А. Историческое описание Ставропигиального второклассного Заиконоспасского монастыря в Москве, на Никольской улице. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1887. С. 10–11.

⁵¹ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. С. 545–550.

⁵² Циганок О. М. Киево-Могилянская академия – высшее духовное учебное заведение в Киеве // Православная энциклопедия. Т. 32. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2013. С. 698–702.

⁵³ Евгений (Болховитинов), митр. Краткое сведение о начале Киевской Академии, её прежних учреждениях, обыкновениях, порядке и переменах // Вибрані праці з історії Києва. Киев: Либідь – ІСА, 1995. С. 252.

⁵⁴ Стратий Я. М. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова думка, 1982. С. 14.

⁵⁵ Стародуб А. Випускник Київської духовної академії Памфіл Левицький та його кандидатський твір «Іоасаф Кроковский, митрополит Киевский». // Київська академія. Київ, 2008. С. 94–100.

⁵⁶ Лукашова С. С. Языковая среда в Киево-Могилянской академии в XVIII в. // Славянский альманах. 2017. № 2. Москва: Индрик, 2017. С. 242–258.

Частично идеи, выносимые им на лекциях, заимствовались из католической догматики⁵⁷.

Предвидя тенденции к расширению спектра дисциплин в духовных школах, он расширил программу академии, включив философию, риторику, канонику, логику⁵⁸. Эти предметы должны были помочь подготовить студентов к полемике с представителями других конфессий, что крайне актуально для западных регионов России. Поэтому его новаторство и слом привычных методов позволяет поместить его именно в группу радикальных реформаторов, что подтверждается тем сопротивлением, которое он встречал, проводя реформы. Этим он предварил начинания архиепископа Феофана, запустив тренд преобразования, ещё до государственного толчка.

Ещё одной особенностью, которую он привнёс и всячески поддерживал, были философские диспуты, ставшие важнейшим элементом образовательной системы Киево-Могилянской академии⁵⁹. Основным базисом данного явления стали такие предметы, как логика, патристика и каноническое право⁶⁰, которые активно преподавались в его учебном заведении. Хотя большого распространения студенческих диспутов по всей империи не случилось, из-за опасения перед опасностью латинизации, произошло главное, а именно диспуты подготавливали студентов к дальнейшему противостоянию с католиками, протестантами, старообрядцами и иноверцами⁶¹. И благодаря указам Петра Алексеевича по привлечению духовенства из малороссов в различные регионы России, эти высококвалифицированные кадры, закалённые в горячих диспутах, были готовы к богословской полемике, защищая православное учение от нападок и просвещая народы иноверцев.

Преобразовательные реформы в области духовного просвещения, инициированные митрополитом Иоасафом (Кроковским), стали важной вехой развития образования в стране. Ощущая тенденции и во многом предугадывая их дальнейшее развитие, позволило ему воплотить образ образовательной модели, которая, уже после его смерти, станет основой для дальнейшего развития системы духовного образования.

Также в данном исследовании необходимо рассмотреть деятельность яркого представителя духовно-образовательной сферы епископа Гавриила (Бужинского). Получив образование в Киево-Могилянской академии, а также являясь воспитанником митрополита Стефана (Яворского), который его ввёл в академическую среду путём вызова в Москву, но в процессе епископ Гавриил склонился к идеям Петра, вступив в ряды прогрессивной группы реформаторов

⁵⁷ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 140–141.

⁵⁸ Циганок О.М. Киево-Могилянская академия – высшее духовное учебное заведение в Киеве. С. 698–720.

⁵⁹ Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. С. 70–72.

⁶⁰ Карамышева С.Н. Диспут как метод обучения студентов Киево-Могилянской коллегии (конец XVII – начало XVIII в.). С. 72–77.

⁶¹ Любимов С. Борьба между представителями великорусского и малорусского направления в Великороссии в конце XVII и начале XVIII веков // Журнал Министерства народного просвещения. СПб.: Типография В. С. Балашева, 1875. С. 130–152.

образовательной сферы⁶²⁶³. Склонность к традиционной для Малороссии схоластически-католической ориентации к более западноевропейской методологии⁶⁴. С 1706 года уже преподавал в Славяно-греко-латинской академии, ощущая все плюсы и минусы данной структуры, устроенной митрополитом Стефаном⁶⁵.

Епископ Гавриил начинает наиболее активно действовать как реформатор с момента назначения его советником Святейшего Синода с титулом протектора школ и типографий в 1721 году⁶⁶. Данное назначение, близость к реформаторскому кругу иерархов и Синоду сделали епископа Гавриила важной фигурой в устройении церковного образования первой половины XVIII века. В подчинение епископу передавались все церковные школы и более половины типографий. Точно период его полномочий установить невозможно, но доподлинно известно, что из-за перераспределения функций Синода в середине 20-х годов контроль над школами и типографиями был ослаблен. Но действия на этом посту епископа Гавриила сделали возможным более плавное устройство систематического образования во всех регионах страны путём разработки нормативов и инструкций в данных сферах⁶⁷.

И что характерно для эпохи, самым эффективным периодом деятельности для епископа Гавриила было управление Рязанской и Муромской епархией в момент после смерти Петра и ослабления влияния группы архиепископа Феофана. На данном посту им была восстановлена Славяно-греко-латинская школа в Рязани, в которой он проявил организаторско-административный талант, заново систематизировав после продолжительного перерыва образовательный процесс, а также смог выстроить комплексный учёт учеников и учебных материалов⁶⁸. Его деятельность по устройению этой школы также характеризуется обширным вмешательством в учебный процесс и добавлением бюрократических процедур, что, возможно, и ограничивало эффективность реформ, но в этом и проявлялся реформаторский дух рассматриваемой группы, поскольку именно он внедрял первые принципы государственного контроля над школами. Также при нём запускалось строительство и расширение образовательной инфраструктуры в подконтрольных ему епархиях. Число воспитанников Рязанской школы в первые годы её деятельности при нём изначально насчитывало 269 человек, то

⁶² Бландов А.А. К биографии епископа Гавриила (Бужинского) – проповедника и переводчика первой трети XVIII в. // Христианское чтение. 2013. №1. С. 9.

⁶³ Антипов В.С. Формирование доктрины просвещённого абсолютизма // Метаморфозы истории. 2015. № 4. С. 91.

⁶⁴ Корзо М.А. О протестантских влияниях действительных и мнимых: православные катехизисы от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича // Vivliothica: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. 2017. Vol. 5. P. 5–10.

⁶⁵ Серафим (Питерский) игум., Мелетий (Панков) мон. Епископ Гавриил (Бужинский) // Православная энциклопедия. Т. 10. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2005. С. 211.

⁶⁶ Родион (Ларионов), иером. Славяно-греко-латинская академия: Развитие в синодальный период // М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», Т. 64. 2021. С. 290.

⁶⁷ Агаджанов Б.В. Создатели первых учебных книг для начального обучения грамоте – букварей и азбук XVI – первой четверти XVIII вв. // Проблемы современного образования. 2010. № 2. С. 72–77.

⁶⁸ Макарий (Миролюбов), архим. Историко-статистическое описание Рязанской духовной семинарии и подведомых ей духовных училищ. Новгород: тип. Э. Классон, 1864. С. 10–13.

путём открытия новых корпусов достигло 339 воспитанников⁶⁹. Помимо этого, епископ наладил приток малороссийских учителей для школ, что решало проблему недостатка специалистов на данном этапе. Уровень образования также усилился благодаря инициативе епископа включения в обучение латинского языка, грамматики, арифметики за счёт новых специалистов. Были и инициативы по расширению сети школ, но это предложение не было поддержано синодалами⁷⁰.

Помимо устройства образования в Рязанской и Муромской епархиях, епископ потрудился над переводами с латыни необходимых для семинаристов трудов, таких как: «Введения в историю европейскую» С. Пуффендорфа, «О должности человека и гражданина по закону естественному», «Феатрона и позора исторического» В. Стратемана, «Разговоров дружеских» Эразма Роттердамского. Данные труды стали не просто учебными пособиями для воспитанников, а явились важнейшим инструментом формирования нового типа духовного образования, отличавшегося системностью, критической ориентированностью и интеграцией светских знаний.

Заключение

Таким образом, реформы духовного образования, инициированные Петром I, явились отражением важнейшей смены пониманий о роли участия духовной иерархии в государстве и обществе. Данное исследование иллюстрирует, что кризис в образовательной сфере XVII века был связан не только с нехваткой учебных заведений, но и с самой моделью великорусского духовного образования, получившей развитие в условиях изоляции на фоне церковного раскола и поэтому ориентированной на сохранение традиций с максимальным ограничением инициатив интеллектуальной элиты. Такие условия и отсутствие подготовленного духовенства в необходимое для реформ время подтолкнули Петра I к обращению к малороссийской образовательной модели.

На основании исследования можно сделать вывод о том, что процесс реформирования духовного образования в первой половине XVIII века носил ярко выраженный персональный характер, поскольку до окончательного завершения оформления синодальной системы именно личность епископата определяла развитие духовного образования в конкретных епархиях. Уровень образования, административные способности и, главное, характер отношения к реформам явились в этом процессе важными факторами, менявшими развитие образовательной среды в епархиях. Поэтому рассмотренная прогрессивно-реформаторская группа иерархов явилась основным двигателем реформ именно на начальном этапе.

⁶⁹Викина Е.В. Из истории Рязанской Православной Духовной семинарии (до 1918 года) // Рязанский богословский вестник: научно-богословский журнал Рязанской Православной Духовной семинарии. 2013. № 2 (8). С. 62–71.

⁷⁰Бландов А.А. К биографии епископа Гавриила (Бужинского) – проповедника и переводчика первой трети XVIII в. // Христианское чтение. 2013. № 1. С. 19.

Проведённый анализ деятельности архиепископа Феофана (Прокоповича), митрополита Иоасафа (Кроковского) и епископа Гавриила (Бужинского) позволяет рассматривать их как представителей особой прогрессивно-реформаторской группы иерархов, которые явились важнейшим фактором преодоления замкнутости традиционно-великорусской церковно-монастырской системы образования и её перестройки в соответствии с необходимыми государству и интеллектуальной среде запросами. Данная группа продемонстрировала особенность восприятия духовного образования не как средства подготовки кадров, а как полноценного инструмента изменения церковной среды для появления нового типа духовенства. Именно для этого они последовательно внедряли многоступенчатость обучения, расширяя программы, включая предметы, ранее находившиеся вне великорусского образовательного пространства. Видно стремление соединить православную образовательную традицию с западноевропейской, синтезировав тем самым так необходимую новую модель, способную преодолеть закоренелость прошлых лет.

Также их реформаторская деятельность отражала и внутренние процессы, связанные с формированием новой модели церковного управления. Епископ в данном устройении выступал уже не просто как представитель Церкви и духовный наставник, а становился государственным администратором, на которого возлагалась ответственность за уровень образования, дисциплину клира и реализацию синодальных указов в епархии. Это отчётливо проявляется в стремлении к стандартизации учебного процесса, централизованного контроля над образовательными учреждениями и превращению духовного образования в важный элемент государственного обновления.

Была выявлена и противоречивость данной группы, поскольку, хотя и видно явное стремление повысить интеллектуальный уровень духовенства и перестроить российскую систему образования в соответствии с европейскими стандартами, но это всё неизбежно приводило к полноценному огосударствлению церковной жизни. Тем не менее именно деятельность данной группы иерархов смогла стать важным фактором в создании первоначального фундамента для создания систематического духовного образования с развитыми семинариями и академиями.

Источники и литература

Источники

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России: собранные и изданные Археографическою комиссиею / ред. Н. Костомаров. СПб.: Изд. археографич. комиссии, 1861. Т. 3: 1638–1657. 766 с.
2. Ведомости греческой, латинской и славянской школ // Архив Санкт-Петербургского института истории РАН (Архив СПб ИИ РАН). Кол. 2. Оп. 1. Д. 114. Л. 12, 13–14 об., 42–43 об., 44–45 об., 46–46 об., 47–47 об.

3. Ведомость учеников архиерейской школы и епархиальных школ Новгородской епархии // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 8. Д. 223. Л. 126–183.
4. Доклад архиерейского разряда Феофану Прокоповичу о нищих и школьниках, обретающихся в архиерейском доме // Государственный архив Новгородской области (ГАО). Ф. 480. Оп. 1. Д. 166. Л. 5–10, 15–18 об.
5. Полное собрание законов Российской Империи (1700–1712) Т. 4. СПб.: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. 890 с.
6. Прошение учителя Ивана Никифорова в Святейший Синод // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 19. Д. 288. Л. 240.
7. Синодский указ архиепископу Феофану Прокоповичу об обучении в школах детей священно- и церковнослужителей // Государственный архив Новгородской области (ГАО). Ф. 480. Оп. 1. Д. 248. Л. 52–53 об.
8. Указ Феофана Прокоповича об обучении в школе подкидышей // Архив Санкт-Петербургского института истории РАН (Архив СПб ИИ РАН). Кол. 2. Оп. 1. Д. 114. Л. 2–2 об.
9. *Феофан (Прокопович), архиеп.* Духовный регламент, тщанием и повелением всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского, по соизволению и приговору всероссийского духовного чина и Правительствующего Сената, в царствующем Санкт-Петербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный. Изд. 1. М.: Синодальная типография, 1856. 198 с.
10. *Феофан (Прокопович), архиеп.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные: публицистика. Ч. 1. СПб.: При Сухопутном Шляхетском Кадетском Корпусе, 1760. 268 с.
11. *Феофан (Прокопович), архиеп.* Феофана Прокоповича, архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук, четыре сочинения, а именно: I. История о начатии и продолжении раздора между греками и римлянами о исхождении Святого Духа. II. Православное христианское учение о хуле на Духа Святого. III. Православное христианское учение о благодатном человека грешного чрез Иисуса Христа оправдании и IV. Особенное рассуждение о грехе смертном и простительном: выбранныя из богословской его системы. М.: В Университетской типографии, 1773. 284 с.
12. *Theophan Prokopovitch, archiep.* Christiana orthodoxa doctrina de gratuita peccatoris per Christum justificatione, quam in gratiam integerrimi amici sui Domini Jacobi Markiewicz, viri in Parva Russia non minus natalium. Vratislaviae, 1769. 442 p.
13. *Theophan Prokopovitch, archiep.* Epistolae illustrissimi ac reverendissimi Theophanis Prokopowicz variis temporibus et ad varios amicos datae nunc primum in usum corpus collectae et suo ordine digestae. Mosquae: Typis Universitatis Caesariae Mosquensis, 1776. 81 p.

Литература

14. *Агаджанов Б.В.* Создатели первых учебных книг для начального обучения грамоте – букварей и азбук XVI – первой четверти XVIII вв. // Проблемы современного образования. 2010. № 2. С. 50–77.
15. *Антипов В.С.* Формирование доктрины просвещённого абсолютизма // Метаморфозы истории. 2015. № 4. С. 84–102.
16. *Баринова С.Г.* История развития духовных школ в России в начале XVIII века (проекты духовных школ и влияние схоластики) // Социодинамика. 2023. № 9. С. 50–55.
17. *Берлякова Н.П.* Западное влияние в России XVII в. и его последствия для российской истории в научном наследии В.О. Ключевского // Известия ВГПУ имени В.Г. Белинского. Гуманитарные науки. 2012. № 27. С. 501–504.

18. Бландов А.А. К биографии епископа Гавриила (Бужинского) – проповедника и переводчика первой трети XVIII в. // *Христианское чтение*. 2013. № 1. С. 8–24.
19. Верховский П.В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Т. 1. Ростов-на-Дону: Типография М. И. Гузмана, 1916. 686 с.
20. Викина Е.В. Из истории Рязанской Православной Духовной семинарии (до 1918 года) // *Рязанский богословский вестник: научно-богословский журнал Рязанской Православной Духовной семинарии*. 2013. № 2 (8). С. 62–71.
21. Гончаров М.А., Плохова М.Г. Духовно-учебные заведения и их место в формировании образовательного пространства России XVIII–XIX вв. // *Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология*. 2012. Вып. 3 (26). С. 120–130.
22. Евгений (Болховитинов), митр. Краткое сведение о начале Киевской Академии, её прежних учреждениях, обыкновениях, порядке и переменах // *Вибрані праці з історії Києва*. Киев: Либідь – ІСА, 1995. 483 с.
23. Житенева Т.Е. Развитие духовного образования в России в XVIII веке в зарубежной историографии // *Поволжский Вестник Науки*. 2021. № 3 (21). С. 11–15.
24. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань: Типография Императорского Университета, 1881. 807 с.
25. История образования и педагогической мысли за рубежом и в России: учебное пособие / Под ред. З. В. Васильевой. 3-е изд. М.: Издательский центр «Академия», 2006. 432 с.
26. История образования и педагогической мысли за рубежом и в России: учебное пособие / Под ред. З. В. Васильевой. 3-е изд. М.: Издательский центр «Академия», 2006. 432 с.
27. Карамышева С.Н. Диспут как метод обучения студентов Киево-Могилянской коллегии (конец XVII – начало XVIII в.): историко-дидактический анализ // *Известия ВГПУ*. 2017. № 9 (122). С. 72–77.
28. Карташёв А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М.: Директ-Медиа, 2020. 495 с.
29. Кириллин В.М. Русская образованность в X–XVII вв. // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2009. № 4. С. 5–23.
30. Ковалёв А. Историческое описание Ставропигиального второклассного Заиконоспасского монастыря в Москве, на Никольской улице. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1887. 132 с.
31. Корзо М.А. О протестантских влияниях действительных и мнимых: православные катехизисы от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича // *Vivliothica: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies*. 2017. Vol. 5. P. 5–17.
32. Лукашова С.С. Языковая среда в Киево-Могилянской академии в XVIII в. // *Славянский альманах*. 2017. № 2. Москва: Индрик, 2017. С. 242–258.
33. Любимов С. Борьба между представителями великорусского и малорусского направления в Великороссии в конце XVII и начале XVIII веков // *Журнал Министерства народного просвещения*. СПб.: Типография В. С. Балашева, 1875. С. 130–152.
34. Макарий (Булгаков), иером. История Киевской Духовной Академии. СПб.: Типография К. Жернакова, 1843. 226 с.
35. Макарий (Миролюбов), архим. Историко-статистическое описание Рязанской духовной семинарии и подведомых ей духовных училищ. Новгород: тип. Э. Классон, 1864. 169 с.
36. Медельцов А. Феофан Прокопович – вдохновитель церковной реформы Петра I. Борисов: Издательство Борисовской епархии, 2017. 260 с.
37. Миропольский С. Очерк истории церковно-приходской школы от первого её возникновения на Руси до настоящего времени. СПб.: Синодальная типография, 1894–1895. 66 с.
38. Помелов В.Б. Развитие российского образования в первой четверти XVIII в. К 350-летию императора Петра I // *Историко-педагогический журнал*. 2022. № 2. С. 11–30.

39. Попов Л.В., Розов Н.Х. К юбилею Славяно-Греко-Латинской академии // Вестник Московского университета. Серия: Педагогическое образование. 2010. № 4. С. 76–86.
40. Родион (Ларионов), иером. Славяно-греко-латинская академия: Развитие в синодальный период // М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», Т. 64. 2021. С. 286–293.
41. Садовникова Н.Е. Значение братских школ в истории Российского государства // Мир науки и образования. 2016. № 1(5). С. 30–36.
42. Салоников Н.В., Суториус К.В. Ведомости учеников Новгородской архиерейской школы и семинарии как источник по истории образования в первой половине XVIII в. // Документальное наследие Новгорода и Новгородской земли. Проблемы сохранения и научного использования. Великий Новгород: Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, 2018. С. 35–36.
43. Салоников Н.В., Суториус К.В. Подготовка учителей грамматики церковнославянского языка в Новгородской архиерейской школе (1723–1725 гг.) // Новгородский исторический сборник. Великий Новгород, 2020. Вып. 19 (29). С. 403.
44. Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.: Московский философский фонд РОССПЕН, 1996. 612 с.
45. Серафим (Питерский) игум., Мелетий (Панков) мон. Епископ Гавриил (Бужинский) // М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», Т. 10. 2005. С. 211.
46. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 1. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 798 с.
47. Стародуб А. Випускник Київської духовної академії Памфіл Левицький та його кандидатський твір «Иоасаф Кроковский, митрополит Киевский». // Київська академія. Київ, 2008. С. 94–100.
48. Стратий Я.М. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова думка, 1982. 332 с.
49. Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа. Проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. 658 с.
50. Сухова Н.Ю. Духовные школы и духовное просвещение в России (XVII – начало XX в.). М.–СПб.: Аксион эстин, 2013. 78 с.
51. Федотов В.Е. Киево-Могилянская академия после Петра Могилы // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2016. № 2. С. 25–28.
52. Фефелова О.А. О роли школ православных братств в создании Киево-Могилянской коллегии в первой трети XVII века // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 3. С. 71–74.
53. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
54. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898. XIV, 524, LXII с.
55. Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914. 974 с.
56. Хижняк З.И. Киево-Могилянская академия. Киев: Издательство при Киевском государственном университете «Высшая школа», 1988. 240 с.
57. Циганок О.М. Киево-Могилянская академия – высшее духовное учебное заведение в Киеве // Православная энциклопедия. Т. 32. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2013. С. 698–702.
58. Цыпин В., прот. История Русской Церкви (Синодальный период). Сергиев Посад: Типография СТСЛ, 2004. 241 с.
59. Червяковский П.А. Введение в богословие Феофана Прокоповича: Материалы для истории православного богословия в России. СПб., 1876. 55 с.

60. Чистович И.А. Феофан Прокопович и его время. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1868. 752 с.

The progressive and reform-minded episcopate and its radical approach to theological education in Russia in the first half of the 18th century

Author: *Tyurin Yaroslav Sergeyevich, MA in Theology, PhD candidate at the Department of Church History, Moscow Theological Academy*

Abstract: This article analyses the activities of the radical-progressive episcopate involved in the reform of theological education in Russia during the first half of the 18th century. Particular attention in the study was paid to Archbishop Theophanes (Prokopovich), Metropolitan Joasaph (Krokowski) and Bishop Gabriel (Buzhinsky) as some of the most prominent and key figures involved in the implementation of educational innovations at the local level in central Russia. The article examines the historical context of the reforms, the state of theological schools in Great Russia prior to Peter I, the experience of the Little Russian educational model, as well as the reasons for the emergence of a radical-progressive group of reformers. Particular attention is paid to the educational, administrative and enlightenment activities of the hierarchs; the article examines the methods of introducing educational innovations through the integration of Western methods and secular disciplines, as well as the implementation of Peter I's state plan for training an educated clergy. The article identifies the patterns underlying the emergence and development of the radical-progressive type of hierarchs and demonstrates their contribution to the development of theological education in Russia.

Keywords: theological education, Peter I, church reforms, Archbishop Theophan (Prokopovich), «Spiritual Regulations», Slavic-Greek-Latin Academy, brotherhood schools, seminaries.

References

- Documents relating to the history of Southern and Western Russia: collected and published by the Archaeographic Commission / ed. N. Kostomarov. St Petersburg: Published by the Archaeographic Commission, 1861. Vol. 3: 1638–1657. 766 pp.
- Records of the Greek, Latin and Slavonic Schools // Archive of the St Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences (Archive of the St Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences). Coll. 2. Op. 1. D. 114. L. 12, 13–14v, 42–43v, 44–45v, 46–46v, 47–47v.
- Register of pupils at the archiepiscopal school and diocesan schools of the Novgorod Diocese // Russian State Historical Archive (RGIA). F. 796. Op. 8. D. 223. L. 126–183.
- Report by the archiepiscopal rank to Feofan Prokopovich on beggars and schoolchildren found in the archiepiscopal house // State Archive of the Novgorod Region (GANO). F. 480. Op. 1. D. 166. pp. 5–10, 15–18v.
- Complete Collection of Laws of the Russian Empire (1700–1712), Vol. 4. St Petersburg: Printing House of the Second Department of His Imperial Majesty's Own Chancellery, 1830. 890 pp.
- Petition from teacher Ivan Nikiforov to the Holy Synod // Russian State Historical Archive (RGIA). F. 796. Op. 19. D. 288. L. 240.
- Synodal decree to Archbishop Theophan Prokopovich regarding the education of children of clergy and church servants in schools // State Archive of the Novgorod Region (GANO). F. 480. Op. 1. D. 248. L. 52–53 ob.

- Decree of Theophan Prokopovich on the education of foundlings in schools // Archive of the St Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences (Archive of the St Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences). Coll. 2. Op. 1. D. 114. pp. 2–2v.
- Theophan (Prokopovich), Archbishop. Spiritual Regulations, drawn up by the care and command of His Most Illustrious and Most Sovereign Lord Peter the First, Emperor and Autocrat of All Russia, with the consent and decree of the All-Russian Clergy and the Governing Senate, in the reigning city of St Petersburg, in the summer of the year of Our Lord 1721. 1st ed. Moscow: Synodal Printing House, 1856. 198 pp.
- Theophan (Prokopovich), Archbishop. Instructive, laudatory and congratulatory words and speeches: journalism. Part 1. St Petersburg: At the Land Noble Cadet Corps, 1760. 268 pp.
- Theophanes (Prokopovich), Archbishop Theophanes Prokopovich, Archbishop of Veliky Novgorod and Velikie Luki, four works, namely: I. A History of the Origin and Continuation of the Dispute between the Greeks and the Romans Concerning the Origin of the Holy Spirit. II. The Orthodox Christian doctrine on blasphemy against the Holy Spirit. III. The Orthodox Christian doctrine on the justification of sinful man through Jesus Christ, and IV. A special treatise on mortal and venial sin: selected from his theological system. Moscow: University Press, 1773. 284 pp.
- *Theophan Prokopovitch, archiep.* Epistolae illustrissimi ac reverendissimi Theophanis Prokopowicz variis temporibus et ad varios amicos datae nunc primum in usum corpus collectae et suo ordine digestae. Mosquae: Typis Universitatis Caesareae Mosquensis, 1776. 81 p.
- Agadzhanov, B.V. The creators of the first textbooks for early literacy education – primers and alphabets from the 16th to the first quarter of the 18th centuries. // Problems of Modern Education. 2010. No. 2. pp. 50–77.
- Antipov V.S. The Formation of the Doctrine of Enlightened Absolutism // Metamorphoses of History. 2015. No. 4. pp. 84–102.
- Barinova S.G. The History of the Development of Theological Schools in Russia in the Early 18th Century (Theological School Projects and the Influence of Scholasticism) // Sociodynamics. 2023. No. 9. pp. 50–55.
- Berlyakova N.P. Western Influence in 17th-Century Russia and Its Consequences for Russian History in the Scholarly Legacy of V.O. Klyuchevsky // Proceedings of the V.G. Belinsky VSPU. Humanities. 2012. No. 27. pp. 501–504.
- Blandov, A.A. On the biography of Bishop Gabriel (Buzhinsky) – preacher and translator of the first third of the 18th century // Christian Reading. 2013. No. 1. pp. 8–24.
- Verkhovsky, P.V. The Establishment of the Spiritual Collegium and the Spiritual Regulations. On the Question of the Relationship between Church and State in Russia. A Study in the History of Russian Ecclesiastical Law. Vol. 1. Rostov-on-Don: M.I. Guzman Printing House, 1916. 686 pp.
- Vikina, E.V. From the History of the Ryazan Orthodox Theological Seminary (up to 1918) // Ryazan Theological Bulletin: The Academic and Theological Journal of the Ryazan Orthodox Theological Seminary. 2013. No. 2 (8). pp. 62–71.
- Goncharov M.A., Plokhova M.G. Religious and educational institutions and their role in shaping the educational landscape of 18th–19th-century Russia // Bulletin of PSTGU. Series IV: Pedagogy. Psychology. 2012. Issue 3 (26). pp. 120–130.
- Evgeny (Bolkhovitinov), Metropolitan. A brief account of the founding of the Kiev Academy, its former institutions, customs, order and changes // Selected works on the history of Kiev. Kiev: Lybid – ICA, 1995. 483 pp.
- Zhiteneva T.E. The Development of Spiritual Education in Russia in the 18th Century in Foreign Historiography // Volga Science Bulletin. 2021. No. 3 (21). pp. 11–15.
- Znamensky P.V. Spiritual Schools in Russia before the Reform of 1808. Kazan: Imperial University Press, 1881. 807 pp.

- History of Education and Pedagogical Thought Abroad and in Russia: A Study Guide / Ed. by Z. V. Vasilyeva. 3rd ed. Moscow: 'Academy' Publishing Centre, 2006. 432 pp.
- History of Education and Pedagogical Thought Abroad and in Russia: A Study Guide / Edited by Z. V. Vasilyeva. 3rd ed. Moscow: 'Academy' Publishing Centre, 2006. 432 pp.
- Karamycheva, S.N. The Disputation as a Teaching Method for Students at the Kyiv-Mohyla Academy (late 17th – early 18th centuries): A Historical and Didactic Analysis // *Izvestiya VSPU*. 2017. No. 9 (122). pp. 72–77.
- Kartashev, A.V. Essays on the History of the Russian Church. Vol. 2. Moscow: Direct-Media, 2020. 495 pp.
- Kirillin, V.M. Russian Education in the 10th–17th Centuries // *Ancient Rus. Issues in Medieval Studies*. 2009. No. 4. pp. 5–23.
- Kovalev, A. Historical Description of the Stavropegial Second-Class Zaikonospassky Monastery in Moscow, on Nikolskaya Street. Moscow: L. and A. Snegirev Printing House, 1887. 132 pp.
- Korzo M.A. On actual and imagined Protestant influences: Orthodox catechisms from Stefan Zizaniy to Theophan Prokopovich // *Vivliothica: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies*. 2017. Vol. 5. Pp. 5–17.
- Lukashova S.S. The linguistic environment at the Kyiv-Mohyla Academy in the 18th century // *Slavic Almanac*. 2017. No. 2. Moscow: Indrik, 2017. pp. 242–258.
- Lyubimov S. The Struggle between Representatives of the Great Russian and Little Russian Movements in Great Russia in the Late 17th and Early 18th Centuries // *Journal of the Ministry of Public Education*. St Petersburg: V. S. Balashev's Printing House, 1875. pp. 130–152.
- Makarii (Bulgakov), Hieromonk. History of the Kiev Theological Academy. St Petersburg: K. Zhernakov's Printing House, 1843. 226 pp.
- Makarii (Miroljubov), Archimandrite. A Historical and Statistical Description of the Ryazan Theological Seminary and the Theological Schools under its Jurisdiction. Novgorod: E. Classon Press, 1864. 169 pp.
- Medeltsov, A. Theophan Prokopovich – the inspiration behind Peter I's church reform. Borisov: Borisov Diocese Publishing House, 2017. 260 pp.
- Miropolsky, S. An outline of the history of the parish school from its inception in Russia to the present day. St Petersburg: Synodal Printing House, 1894–1895. 66 pp.
- Pomelov, V.B. The Development of Russian Education in the First Quarter of the 18th Century. On the 350th Anniversary of Emperor Peter I // *Historical and Pedagogical Journal*. 2022. No. 2. pp. 11–30.
- Popov L.V., Rozov N.Kh. On the anniversary of the Slavic-Greek-Latin Academy // *Bulletin of Moscow University. Series: Pedagogical Education*. 2010. No. 4. pp. 76–86.
- Rodion (Larionov), Hieromonk. The Slavic-Greek-Latin Academy: Development during the Synodal Period // Moscow: Centre for Scientific Research 'Orthodox Encyclopaedia', Vol. 64. 2021. pp. 286–293.
- Sadovnikova N.E. The Significance of Monastic Schools in the History of the Russian State // *World of Science and Education*. 2016. No. 1(5). pp. 30–36.
- Salonikov N.V., Sutorius K.V. The registers of pupils at the Novgorod Bishop's School and Seminary as a source on the history of education in the first half of the 18th century // *The Documentary Heritage of Novgorod and the Novgorod Region. Issues of Preservation and Scholarly Use*. Veliky Novgorod: Yaroslav the Wise Novgorod State University, 2018. pp. 35–36.
- Salonikov, N.V., & Sutorius, K.V. The Training of Teachers of Church Slavonic Grammar at the Novgorod Bishop's School (1723–1725) // *Novgorod Historical Collection*. Veliky Novgorod, 2020. Vol. 19 (29). p. 403.
- Samarin, Yu.F. Selected Works. Moscow; Moscow Philosophical Foundation ROSSPEN, 1996. 612 pp.

- Seraphim (Petersky), Hegumen; Meletius (Pankov), Monk. Bishop Gabriel (Buzhinsky) // Moscow: Centre for Scientific Research 'Orthodox Encyclopaedia', Vol. 10. 2005. p. 211.
- Smolich, I.K. History of the Russian Church. 1700–1917. Part 1. Moscow: Publishing House of the Transfiguration Valaam Monastery, 1996. 798 pp.
- Starodub, A. Pamphil Levitsky, a graduate of the Kyiv Theological Academy, and his doctoral thesis 'Ioasaf Krokovsky, Metropolitan of Kyiv'. // Kyiv Academy. Kyiv, 2008. pp. 94–100.
- Stratiy, Y.M. Description of the Philosophy and Rhetoric Courses Taught by Professors at the Kyiv-Mohyla Academy. Kyiv: Naukova Dumka, 1982. 332 pp.
- Sukhova N.Yu. Higher Theological School. Problems and Reforms. The Second Half of the 19th Century. Moscow: PSTGU Publishing House, 2012. 658 pp.
- Sukhova N.Yu. Theological Schools and Theological Education in Russia (17th – early 20th centuries). Moscow–St Petersburg: Aksion Estin, 2013. 78 pp.
- Fedotov V.E. The Kyiv-Mohyla Academy after Petro Mohyla // Bulletin of Nekrasov KSU. 2016. No. 2. pp. 25–28.
- Fefelova, O.A. On the role of Orthodox brotherhood schools in the establishment of the Kyiv-Mohyla Academy in the first third of the 17th century // Bulletin of Tomsk State Pedagogical University. 2007. No. 3. pp. 71–74.
- Florovsky, G., Archpriest. Paths of Russian Theology. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2009. 848 p.
- Kharlampovich, K. West Russian Orthodox Schools of the 16th and Early 17th Centuries, Their Attitude Toward Heterodox, Religious Instruction in Them, and Their Merits in Defending the Orthodox Faith and Church. Kazan: Typo-lithography of the Imperial University, 1898. XIV, 524, LXII p.
- Kharlampovich, K.V. Little Russian Influence on Great Russian Church Life. Vol. 1. Kazan: Published by M.A. Golubev Bookstore, 1914. 974 p.
- Khizhnyak, Z.I. Kiev-Mohyla Academy. Kyiv: Publishing House of the Kiev State University "Higher School", 1988. 240 p.
- Tsiganok O.M. Kyiv-Mohyla Academy – Higher Theological Educational Institution in Kyiv // Orthodox Encyclopedia. Vol. 32. Moscow: Central Scientific Center "Orthodox Encyclopedia", 2013. Pp. 698–702.
- Archpriest V. Tsylin. History of the Russian Church (Synodal Period). Sergiev Posad: STSL Printing House, 2004. 241 p.
- Chervyakovsky P.A. Introduction to the Theology of Feofan Prokopovich: Materials for the History of Orthodox Theology in Russia. St. Petersburg, 1876. 55 p.
- Chistovich I.A. Feofan Prokopovich and His Time. St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1868. 752 p.

Деятельность архиепископа Михаила (Мудьюгина) в рамках межцерковных богословских собеседований «Синаппи» в 1980-х-начале 1990-х гг. (по материалам архива ОВЦС МП)

Авторы: Вишняков Андрей Павлович (Епископ Иоасаф), кандидат богословия; Балабейкина Ольга Александровна, кандидат географических наук, доцент; Мюллер Наталья Владимировна, кандидат экономических наук, доцент; Юсупова София Альверовна, бакалавр зарубежного регионоведения

Аннотация: История внешнецерковных связей Русской Православной Церкви позднего советского периода остаётся одной из наименее изученных областей в современной церковно-исторической науке. Несмотря на возросший интерес исследователей к проблематике церковно-государственных и межконфессиональных отношений, участие представителей духовенства в международных богословских диалогах освещено фрагментарно. Особенно это касается личного вклада архиепископа Михаила (Мудьюгина), сыгравшего заметную роль в становлении и развитии богословских собеседований «Синаппи» между Русской Православной Церковью и Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии.

Цель статьи – выявить характер, а также научную и представительскую значимость участия архиепископа Михаила (Мудьюгина) в советско-финляндском богословском диалоге 1980-х – начала 1990-х годов и определить особенности его вклада в развитие межцерковных контактов. Работа основана на архивных материалах Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, публикациях официальной церковной периодики, в частности, «Журнала Московской Патриархии», а также мемуарных свидетельствах участников собеседований.

Методологическая база включает историко-богословский и источниковедческий анализ, методы сравнительного и контекстуального изучения, что позволило рассмотреть деятельность архиепископа Михаила (Мудьюгина) в рамках как церковной дипломатии, так и сравнительного богословия. Впервые в научный оборот введены сведения об организационных и содержательных аспектах встреч в рамках богословских собеседований «Синаппи», а также тексты выступлений архиепископа Михаила, ранее не вовлекавшиеся исследователями в качестве эмпирической базы.

Проведённый анализ показал, что архиепископ Михаил был одним из наиболее активных представителей Русской Православной Церкви в диалоге с Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии. Его богословские доклады отличались глубиной, умеренностью и стремлением к поиску точек соприкосновения между традициями Востока и Запада. Личность владыки способствовала укреплению доверия между сторонами и формированию устойчивых форм церковного общения, что было высоко оценено финляндскими партнёрами – в 1984 году архиепископ Михаил был удостоен степени доктора богословия *honoris causa* факультетом богословия Университета Турку.

Результаты исследования позволяют уточнить роль архиепископа Михаила (Мудьюгина) как одного из ключевых участников внешнецерковной деятельности Русской Православной Церкви в позднесоветский период. Его участие в собеседованиях «Синаппи» рассматривается как важное проявление богословского служения, ориентированного на диалог, миротворчество и свидетельство православной традиции в международном контексте.

Ключевые слова: архив ОВЦС МП, архиепископ Михаил (Мудьюгин), Вологодская епархия, внешняя церковная деятельность, «Синаппи»

Введение. В поздний советский период в качестве одного из акторов участия СССР в международных социокультурных и политических процессах выступала Русская Православная Церковь (РПЦ). Несмотря на последствия в виде потерь в ходе антирелигиозных гонений, она сохраняла статус самой крупной из всех Православных Поместных Церквей. В силу этого, позиция и авторитет Московского Патриархата оказывали влияние на решения, принимаемые и транслируемые в обществе другими автокефалиями. Именно обозначенным обстоятельством, как считают некоторые специалисты, и был обусловлен политический вес РПЦ в мире¹. Кроме того, выступления представителей высшей церковной иерархии и духовенства на международном поле должны были служить формированию общественного мнения о политике СССР за пределами страны. В частности, их слова и действия выражали опровержение сообщений о грубых нарушениях свободы совести, декларируемых в СМИ капиталистических государств.

Участие Церкви в международных процессах было объективировано в самые разные формы, связанные с реализацией миротворческого движения, деятельностью международных религиозных организаций, проведение форумов, конференций и представительство в них. Мероприятия могли носить научно-богословскую или социально-политическую тематику.

Так, например, летом 1977 г. усилиями Московского Патриархата организовывалась и проводилась всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами»; в октябре 1981 г. – международная межрелигиозная миротворческая встреча; весной 1982 г. – всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы». В начале 1980-х гг. на повестке дня очень остро стоял вопрос о мировом ядерном вооружении. Церковь не оставалась в стороне от его обсуждения, и в 1982 г. в Москве прошла встреча «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», собравшая около 600 делегатов из 90 стран.

Одним из направлений внешнецерковной деятельности в поздний советский период были богословские совещания, сторонами-участниками которых, помимо Московского Патриархата, были представители национальных Евангелическо-лютеранских Церквей зарубежной Европы. Выдающимся деятелем на этом поприще в 1980-е годы, как и в предыдущие десятилетия, был архиепископ Михаил (Мудьюгин), с декабря 1979 г. по февраль 1993 г. возглавлявший Вологодскую епархию.

¹ Симонова М. А. Международная деятельность Русской Православной Церкви в 1940–80-х гг.: основные направления и результаты // Среднерусский вестник общественных наук. 2014. № 4 (34). С. 202.

Личность и служение этого церковного иерарха неоднократно становились предметом историко-богословских исследований^{2,3}. Подробное внимание биографии и разным видам церковной деятельности владыки Михаила (Мудьюгина) уделяли внимание такие авторы как прот. Георгий Андрианов⁴, иер. Андрей Игнатьев⁵, прот. Константин Костромин⁶, свящ. Николай Тарнакин^{7,8} и др.

Однако вопросы, связанные со служением Вологодского архиепископа на внешнецерковном поприще в 1980-е годы, детально исследователями не освещались. При этом обозначенная тема заслуживает высокого внимания, поскольку названное направление церковной деятельности занимало очень много трудов и времени в перечне послушаний, которые нес в последнее советское десятилетие владыка Михаил (Мудьюгин).

Начиная с 1970 года Русская Православная Церковь регулярно участвовала в международных Богословских беседах с Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии. Эти встречи получили рабочее название «Синаппи» – в честь конгресс-центра в городе Турку, где прошло их первое заседание. Владыка Михаил (Мудьюгин) на протяжении 1970–1992 годов неизменно выступал в качестве докладчика и был активным участником этих бесед.

Цель настоящей статьи – на основе неопубликованных материалов архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (ОВЦС МП) выявить обстоятельства и факты, сопровождавшие участие архиепископа Михаила (Мудьюгина) в международном межцерковном диалоге «Синаппи» в 1980-х-начале 1990-х гг., когда он возглавлял Вологодскую епископскую кафедру.

Материалы и методы. Эмпирическую основу исследования составляют документы, хранящиеся в архиве ОВЦС. Речь, в данном случае, идет о личном деле владыки Михаила (Мудьюгина). Ещё одним важным источником фактических сведений являются статьи и коммюнике, опубликованные в «Журнале Московской Патриархии». Материалы были обработаны с помощью

² Вишняков А. П. Деятельность архиепископа Михаила (Мудьюгина) на фоне трансформации церковно-государственных отношений в конце 1980-х – начале 1990-х гг. // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 3 (24). С. 52–61.

³ Вишняков А. П.; Балабейкина О. А.; Юсупова С. А. Восстановление богослужебной деятельности в Ферапонтовом монастыре в конце 1980-х – начале 1990-х годов (по материалам Архива Вологодского епархиального управления) // Сретенское слово. 2025. № 2 (14). С. 89–103. https://doi.org/10.54700/27826066_2025_2_4.

⁴ Андрианов Г. В. Неизвестная статья архиепископа Михаила (Мудьюгина) «Новозаветное понимание Церкви как Тела Христова, в частности – в экклезиологии апостола Павла» // Ипатьевский вестник. 2025. № 1 (29). С. 19–39. <https://doi.org/10.24412/2309-5164-2025-1-19-39>.

⁵ Игнатьев А. Л. Богословское наследие архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1 (21). С. 25–40. <https://doi.org/10.24412/2309-5164-2023-1-25-40>.

⁶ Костромин К. (прот.). Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 6–42.

⁷ Тарнакин Н. А. К вопросу об особенностях церковноправового мышления архиепископа Михаила (Мудьюгина) (на материалах указов о канонических прещениях 1980–1992 гг.) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2020. № 1 (4). С. 177–191.

⁸ Тарнакин Н. А. Церковно-правовые и пастырские аспекты указов 1981–1993 гг. архиепископа Вологодского и Великоустюжского Михаила (Мудьюгина; 1912–2000) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2024. № 1 (17). С. 141–165. https://doi.org/10.47132/2587-8425_2024_1_141.

методов анализа и синтеза информации. Поскольку исследование выстроено вокруг личности архиепископа Вологодского и Великоустюгского Михаила (Мудьюгина), то одним из ключевых методов является историко-биографический.

Обзор литературы. Помимо трудов, в содержании которых отражены биографические и иные сведения, касающиеся жизни и церковного служения владыки Михаила (Мудьюгина), теоретическую основу представленного исследования составили работы, посвященные различным аспектам внешнецерковной деятельности в поздний советский период. В перечне представителей современной богословской науки, в фокус внимания которых попадала названная тема, такие авторы как епископ Силуан (Никитин)⁹, прот. Сергей Звонарев¹⁰, Г. О. Борконюк^{11, 12}, П. А. Воробьев¹³, О. Ю. Кнаус¹⁴, А. О. Лукьянов¹⁵, Т. Картунен¹⁶ и др.

Обращаться к узкой историко-церковной проблематике невозможно вне понимания общего контекста обстоятельств развития религиозно-государственных взаимоотношений в поздний советский и ранний постсоветский периоды. Представление об этом можно получить, опираясь на содержание трудов С. З. Ахмадулиной¹⁷, Р. М. Громова¹⁸, А. Н. Кашеварова¹⁹, И. И. Масловой^{20, 21} и др.

⁹ Силуан (Никитин), еп. Предыстория богословских собеседований между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии «Синаппи» // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 163–177.

¹⁰ Звонарев Сергей (прот.). Участие Московского Патриархата в подготовке православно-англиканского богословского диалога // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 207–220. <https://doi.org/10.31802/GB.2024.54.3.011>.

¹¹ Борконюк Г. О. Русская и Антиохийская Православные Церкви: взаимоотношения в 80-е годы XX столетия // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2024. № 46. С. 244–259. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-244-259>.

¹² Борконюк Г. О. Русская Православная Церковь, Советское государство и взаимоотношения с Иерусалимским Патриархатом в 1980-е годы // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2025. № 2. С. 52–61. <https://doi.org/10.47475/2542-0275-2025-10-2-52-61>.

¹³ Воробьев П. А. Служение митрополита Филарета (Вахромеева) как отражение истории Русской Православной Церкви в Беларуси последней четверти XX века // Теология. Философия. Право. 2019. № 3 (11). С. 8–21.

¹⁴ Кнаус О. Ю. Роль митрополита Филарета (Вахромеева), первого Патриаршего Экзарха всея Беларуси, в активизации межрелигиозных коммуникаций в Беларуси // Церковный историк. 2023. № 2 (12). С. 131–140. <https://doi.org/10.31802/CH.2023.2.12.010>.

¹⁵ Лукьянов А. О. Внешнеполитический фактор религиозной политики в период перестройки (1985–1991 гг.) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2020. Т. 20, № 4. С. 103–106. <https://doi.org/10.14529/ssh200414>.

¹⁶ Карттунен Т. К церкви встречи. Развитие Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии с 1970-х годов // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 222–233.

¹⁷ Ахмадулина С. З. Формирование российского законодательства о свободе совести и религиозных организациях в 90-е гг. XX века: исторический анализ и политико-правовой аспект // Гуманитарный вектор. Серия: История, политология. 2015. № 3 (43). С. 52–56.

¹⁸ Громов Р. М. Взаимодействие Русской Православной Церкви и советского государства в Рязанской области в период 1958–1991 годов // Общество: философия, история, культура. 2019. № 9 (65). С. 99–102.

¹⁹ Кашеваров А. Н. Государственно-церковные отношения в период «Перестройки» 1985–1991 гг. // Terra Linguistica. 2015. № 1 (215). С. 109–115.

²⁰ Маслова И. И. Государственно-конфессиональная политика в СССР: поворот курса в 1985–1988 гг. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2015. № 4 (36). С. 43–54.

²¹ Маслова И. И. Исторический портрет Святейшего Патриарха Пимена (Извекова) // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 96–104.

Однако на данный момент в истории Русской Православной Церкви поздний советский и ранний постсоветский периоды остаются малоизученными. Опираясь на индуктивный подход в научных работах, можно утверждать, что один из способов закрыть существующие пробелы – предлагать результаты детализированных исследований по редко затрагиваемой проблематике. К таковой, безусловно, относится внешнецерковная деятельность владыки Михаила (Мудьюгина) в период 1980-х-начала 1990-х гг., связанная с его участием в диалоге между Русской Православной Церковью и Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии.

Результаты исследования. К периоду, который датируется началом 1980-х гг., у правящего архиерея Вологодской епархии уже имелся существенный опыт участия в международной церковной деятельности, которой он стал активно заниматься с 1967 г. Этот опыт владыка Михаил (Мудьюгин) продолжил успешно реализовывать и в дальнейшем.

Ключевым источником, содержащим максимально полную информацию о направлениях, содержании и характере мероприятий, в рамках которых Вологодский архиерей в 1980-е – начале 1990-х гг. представлял на международном уровне Русскую Православную Церковь, является делопроизводственная документация архива ОВЦС. Помимо прочего, в перечне материалов личного дела архиепископа Астраханского (с декабря 1979 г. – Вологодского) содержится подробный список зарубежных поездок, в которые он был командирован руководством Московского Патриархата, а также перечень международных мероприятий, проходивших в пределах СССР²².

Перечень этот весьма внушителен. Согласно позициям, обозначенным в служебной записке, составленной заведующей Архивом ОВЦС по случаю смерти архиепископа Михаила (Мудьюгина), владыка выступал с докладами и вел обсуждения на Богословских собеседованиях с Евангелической церковью в Германии (ФРГ) (Арнольдсхайн) 12-17 октября 1981 г. в г. Шванберг (ФРГ), 25-29 сентября 1984 г. в Киеве, 27 апреля – 3 мая 1987 г. в г. Мюхальм-на-Руре (ФРГ), 21-27 апреля 1990 г. в Минске, а также на Богословских собеседованиях между представителями Союза Евангелических церквей в ГДР и РПЦ («Загорск») 10-13 мая 1981 г., в ГДР 13-16 ноября 1984 г. и 1-6 октября 1990 г. в г. Загорске.

Помимо Германии, как Восточной, так и Западной, владыка Михаил (Мудьюгин) часто бывал с международной церковной миссией в Финляндии. В период 1980-х-начала 1990-х гг. Богословские собеседования между представителями Евангелическо-лютеранской Церкви названного государства и Московского Патриархата состоялись несколько раз: 5-11 июня 1980 г., в г. Турку (Финляндия), 3-13 июня 1983 г., в г. Ленинграде (СССР), 3-11 июня 1986 г., в г. Миккели (Финляндия), 12-15 июня 1989 г., Эстония (СССР), 19-28 мая 1992 г., в г. Ярвенпяя (Финляндия).

В фондах Архива ОВЦС МП содержатся документы, отражающие цели и содержание отдельных зарубежных командировочных поездок владыки

²² Архив ОВЦС МП. Служебная записка Самсонкиной З. П.

Михаила (Мудьюгина). В перечне такого рода материалов машинописные рукописи научно-богословских докладов, официальная корреспонденция, тексты отчетов, списки участников и наблюдателей, программы мероприятий. Кроме того, в архиве хранятся выдержки из зарубежной периодической печати, отражавшей события, связанные с международными межцерковными встречами, в которых имел представительство Московский Патриархат.

В той или иной мере подробные сведения в архиве ОВЦС МП имеются о богословских собеседованиях, проходивших между Русской Православной Церковью и Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии («Синаппи-V»²³, «Синаппи-VI»²⁴, «Синаппи-VII»²⁵, «Синаппи IX»²⁶). Применительно к каждому отдельному случаю состав и содержание документов весьма разнятся.

О состоявшихся в 1980 г. в финляндском городе Турку богословских собеседованиях «Синаппи-V» в архиве ОВЦС МП представлено совсем немного сведений. Единственный доступный документ – «Опись материалов Пятых богословских собеседований между Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии и Русской Православной Церковью в г. Турку 5-11 июня 1980 г.»²⁷. Однако, он содержит перечень докладов участников, из которого следует, что владыка Михаил (Мудьюгин) готовил к этому мероприятию выступление на тему «Вера и любовь в деле спасения». Со стороны Московского Патриархата было ещё двое выступавших - А. И. Осипов и иером. Феофан (Галинский), в 1987 г. рукоположенный в сан епископа, а Евангелическо-лютеранскую Церковь Финляндии представляло четверо богословов, среди которых двое – в епископском сане. То есть состав участников был более чем представительным, а тема доклада, который делал владыка Михаил (Мудьюгин), очень широкая и сложная для полноценного раскрытия ее с богословской точки зрения.

Служение владыки Михаила (Мудьюгина) на поприще внешнецерковной деятельности очень высоко оценивалось руководством ОВЦС МП. Одно из множественных подтверждений этому содержится в перечне документов, составляющих его личное архивное дело. В 1982 г. Вологодский архиепископ праздновал свой 70-летний юбилей со дня рождения. В связи с этим на его имя со стороны председателя Отдела внешних церковных сношений митрополита Минского и Белорусского Филарета был направлен поздравительный адрес, в тексте которого, среди многих добрых пожеланий, содержались следующие слова: «считаю своим приятным долгом особенно отметить Ваше постоянное и активное участие в сфере межхристианского и богословского сотрудничества с нашими инославными братьями»²⁸.

Участие владыки Михаила (Мудьюгина) в международных мероприятиях, направленных на поддержку межцерковного диалога, действительно было

²³ Архив ОВЦС МП. Д. 21-ж. 1980 г.

²⁴ Архив ОВЦС МП. Д. 21-ж. 1983 г.

²⁵ Архив ОВЦС МП. Д. 21. 1986 г.

²⁶ Архив ОВЦС МП. Д. 1. 1992 г. IX богословское собеседование РПЦ-ЕЛЦФ (Синаппи IX), Ярвенпяя, Финляндия. 18-28 мая.

²⁷ Архив ОВЦС МП. Д. 21-ж. 1980 г.

²⁸ Архив ОВЦС МП. Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Личное дело.

постоянным и весьма результативным. Его высокую роль в этом служении понимали и зарубежные коллеги: в мае 1984 г. на Совете богословского факультета университета г. Турку Вологодскому архиепископу была присуждена ученая степень доктора богословия «*honoris causa*» (лат.: «ради чести»), о чем он был уведомлен в личном письме деканом этого факультета²⁹. Связанная с этим официальная церемония, на которую финляндской стороной официально приглашался владыка Михаил (Мудьюгин), была назначена на 1 октября 1984 г. В качестве обоснования для присуждения ему высокого научного звания в официальном письме говорилось следующее³⁰: «Архиепископ Вологодский и Великоустюжский Михаил (Мудьюгин), магистр богословия, является выдающимся богословом Русской Православной Церкви. Он занимает передовое место в Русской Православной Церкви в экуменических переговорах. Финские богословы, также богословы Або Академии, научились знать его в богословских переговорах, которые Евангелическо-Лютеранская Церковь проводит с Русской Православной Церковью с 1970 г.»³¹.

Далее в официальном документе обозначается высокий научно-богословский вклад владыки Михаила (Мудьюгина) в развитие межцерковных советско-финляндских отношений: «Архиепископ Михаил с большим знанием и глубокой ознакомленностью разбирал и представлял разные сферы патристического и более позднего богословия. С другой стороны, он показывал особые способности понимания расстановки вопросов и стремления лютеранского богословия и вообще западного богословия»³².

Признание высоких личностных качеств архиепископа Михаила (Мудьюгина) и глубины его научно-богословских познаний представителями Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии имело не только формальное выражение.

Что может быть ещё более ценно, наряду с официальным приглашением на церемонию вручения отличительных знаков почетного доктора богословия, Вологодскому архиерею было адресовано письмо архиепископа Турку Йона Эдвина Викстрема, главы Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии в 1982-1998 гг. Помимо выражения поздравлений владыке Михаилу (Мудьюгину), в документе содержалось приглашение для него в течение нескольких дней выступить в качестве личного гостя адресанта.

На основании официальных писем Вологодскому архиепископу было предоставлено разрешение на поездку в Финляндию с целью участия в официальных университетских мероприятиях, связанных с присуждением почетного ученого звания³³.

Согласованные для этого визита даты (с 29 сентября по 5 октября 1984 г.) позволяют говорить о том, что принять личное приглашение от архиепископа

²⁹ Архив ОВЦС МП. Д. 21. 1984 г. Письмо от 06. 05. 1984 г.

³⁰ Примечание: сохранена стилистика оригинала документа.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Архив ОВЦС МП. Д. 21. 1984 г. №1764 от 09 июля 1984 г.

Турку для дополнительных дней пребывания в Финляндии владыке Михаилу (Мудьюгину) также удалось.

Все же большая часть документооборота архива ОВЦС МП посвящена непосредственно межцерковным международным мероприятиям. Незначительное упоминание в архивных материалах богословских собеседований «Синаппи-V» компенсируется коммюнике, опубликованном в Журнале Московской Патриархии (ЖМП). В одном из номеров церковного периодического издания упоминается тема представленного владыкой Михаилом (Мудьюгиным) доклада, а также содержится информация о том, что в ходе визита Вологодский архиепископ совершал вечернее богослужение в православном храме в Райсио недалеко от Турку и говорил там проповедь, как и лютеранский епископ А. Т. Николайнен. Кроме того, в заметке говорится, что «на основании докладов была проведена оживленная дискуссия, как на пленумах, так и в рабочих группах»³⁴. То есть от владыки Михаила (Мудьюгина), как и от прочих участников мероприятия, требовались усилия не только по подготовке собственного доклада, но и серьезная работа во время обсуждения сообщений каждого из выступавших.

Следующие Богословские собеседования «Синаппи-VI» прошли в июне 1983 г. в Ленинграде на базе Ленинградской Духовной Академии³⁵. Темами мероприятия были заявлены «Природа Церкви» и «Миротворческая деятельность Церквей в современном мире».

Владыка Михаил (Мудьюгин) представил на «Синаппи-VI» доклад под заголовком «Новозаветное понимание Церкви как Тела Христова». В первоначальном рабочем варианте этот доклад подразумевал сосредоточенность на экклесиологии апостола Павла, но затем принял более широкую форму.

В тексте опубликованного в ЖМП коммюнике по итогам мероприятия упоминается выступление владыки Михаила (Мудьюгина), а также говорится о том, что он, как и архиепископ Турку Йон Викстрем, произносил проповедь в лютеранском храме г. Пушкина³⁶.

Следующие советско-финляндские межцерковные Богословские собеседования «Синаппи-VII» были организованы в г. Миккели и проходили с 3 по 11 июня 1986 года. На этот раз в качестве основных тем звучали «Святость, освящение, святые» и «Нагорная проповедь и миротворческая деятельность Церквей в современном мире». Владыка Михаил (Мудьюгин) не только выступал в качестве докладчика, но и нес послушание главы делегации, состоявшей из ещё 13 участников от Русской Православной Церкви³⁷.

Последнее налагало на Вологодского архиерея высокую ответственность и ряд обязанностей, среди которых была необходимость давать официальный

³⁴ Антоний (Мельников), митроп., Микко (Юва), архиеп. Коммюнике. V богословское собеседование между представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 9. С. 62.

³⁵ Архив ОВЦС МП. 21 Ж. VI Богословские собеседования между представителями Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии Русской Православной Церкви в Турку (Финляндия). 4-11 июня 1983 г.

³⁶ Антоний (Мельников), митр., Йон (Викстрем), архиеп.

³⁷ Архив ОВЦС МП. Исх. №484 от 20 февраля 1986 г. // Д. 21. 1986 г.

ответ на приветственное слово главы Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии. В материалах архива ОВЦС МП хранится стенограмма речи, произнесенной тогда владыкой Михаилом (Мудьюгиным): «Всякая встреча друзей радостна, особенно когда они делают общее важное дело. Испытываем удовлетворение не только от этой радости, но и от взаимопомощи. Но ещё большее значение все происходящее приобретает, когда оно делается во имя Божие. Наше переживание радости сродни чувствам христиан в храме. Но при этом мы ещё имеем дополнительно сознание того, что мы стараемся не только для себя, но и для миллионов наших братьев и сестер. Мы трудимся, выполняя волю Божию о единстве, для всего христианского мира»³⁸. Иными словами, он выразил понимание пользы от формирования конструктивных межцерковных отношений, ориентированных на соблюдение интересов верующих всех христианских конфессий, выступающих в качестве участников этих отношений. Это было актуально, поскольку в перечне экспертов и наблюдателей на «Синаппи-VII» присутствовали епископ Римско-католической Церкви Паул Фершурен, представитель Евангелическо-лютеранской Церкви Норвегии проф. Нилс Блок-Хулл и др.

Богословские собеседования, получившие название «Синаппи», расценивались как весьма значимое общественно-культурное мероприятие и освещались не только в церковной прессе СССР, но и в светских СМИ Финляндии. В документообороте ОВЦС МП представлены переводы на русский язык газетных статей, отражающих в принимающей стране события, сопровождавшие проведение «Синаппи-VII». К материалам этого типа относится, например, статья «Церковная дружба, сотрудничество и взаимная помощь процветали в летней Финляндии», опубликованная в газете «Ууси Суоми» от 15.06.1986 г.³⁹

В ней приводится описание скромного приема, организованного для участников мероприятия министром Просвещения Финляндии Густавом Бьеркстрандтом. Особенно подчеркивается, что «Синаппи-VII» посвящены сугубо богословским вопросам, а тема внешнеполитических взаимоотношений между СССР и Финляндией не затрагивается там в принципе.

Заметка в финляндской газете носит самый общий обзорный характер, но даже в ней владыке Михаилу (Мудьюгину) отводится место для отдельного упоминания и очень высокой оценки его качеств: «Выдающаяся богословская сила русской стороны переговоров – это архиепископ Вологодский и Великоустюжский Михаил, который и в этот раз знакомым образом проводил строгую и целеустремленную линию»⁴⁰.

В рассматриваемый период актуальной темой богословского диалога являлась перспектива сохранения взаимоотношений между Русской Православной Церковью и Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии, обусловленная каноническими разногласиями. В середине 1980-х годов в

³⁸ Архив ОВЦС МП. Приложение 79. // Д. 21. 1986 г.

³⁹ Архив ОВЦС МП. Перевод из газеты «Ууси Суоми» от 15.06. 1986 г. // Д. 21. 1986 г.

⁴⁰ Там же.

Финляндии активно обсуждался вопрос о допустимости женских священнических хиротоний, который в 1986 году был окончательно утверждён Синодом Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии.

Хотя данный вопрос не был включён в официальную программу Богословских собеседований, он неизбежно затрагивался в рамках неформальных дискуссий. При этом в источниках отмечается отсутствие оснований для беспокойства возможным разрывом переговорного процесса.

Примечательным свидетельством коммуникативной стратегии владыки Михаила (Мудьюгина) служит эпизод его неформального взаимодействия с членом делегации – доцентом Эвой Мартикайнен: участие в партии настольного тенниса, завершившейся победой владыки, демонстрирует его стремление поддерживать конструктивную атмосферу диалога вне официальных рамок, несмотря на почтенный возраст.

На владыке Михаиле (Мудьюгине) как на главе делегации участников от Московского Патриархата и как на докладчике, к которому, в силу его авторитета, приковано особое внимание, лежала очень большая ответственность за итоги «Синаппи-VII». Текст его научно-богословского сообщения на тему «Святость, освящение, святые» был готов заблаговременно, и согласно практике, бытовавшей в те годы, утверждался митрополитом Ленинградским и Новгородским Антонием, а затем митрополитом Минским и Белорусским Филаретом⁴¹.

Богословские собеседования «Синаппи-VIII» проходили с 12 по 15 июня 1989 г. в Пюхтицком Богородице-Успенском монастыре, расположенном недалеко от приграничного города Йыхви (тогда Эстонская ССР). Владыка Михаил (Мудьюгин) участвовал в «Синаппи-VIII» с докладом на тему «Библия и Никео-Константинопольский символ о творческой деятельности: творение и созидание»⁴². В своем выступлении он поднял крайне редко упоминаемый в то время православными богословами вопрос о необходимости бережного отношения к живым компонентам окружающей среды, о взгляде на них через призму концепции сотворенного Богом мира.

В последний раз владыка Михаил (Мудьюгин) принимал личное участие в богословских собеседованиях «Синаппи-IX» весной 1992 г. Тогда они проходили в финляндском городе Ярвенпяя⁴³. Для проведения межцерковного богословского мероприятия было заявлено 4 темы: «Апостольское учение в Новом Завете и Древней Церкви; Исповедание Апостольской веры сегодня; Проявление Апостольской веры в жизни Церкви; Свидетельство Апостольской веры миру»⁴⁴. Вологодский архиепископ выбрал для своего доклада первое из перечисленных направлений. Текст его выступления, которым открывалась программа мероприятия, не отражается в доступной исследователю

⁴¹ Архив ОВЦС МП. Вх. № 3272. От 27 декабря 1985 г. // Д. 21. 1986 г.

⁴² Логачев К. Синаппи-VIII // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 11. С. 54-58

⁴³ Архив ОВЦС МП. Д. 1. IX Богословское собеседование РПЦ-ЕЛЦФ («Синаппи IX») Ярвенпяя, Финляндия, 1992 г.

⁴⁴ Архив ОВЦС МП. Коммюнике // Д. 1. IX Богословское собеседование РПЦ-ЕЛЦФ («Синаппи IX») Ярвенпяя, Финляндия, 1992 г.

делопроизводственной документации архива ОВЦС МП. Однако, там содержится стенограмма с комментариями к докладу владыки Михаила (Мудьюгина), поступившими от лютеранского епископа Э. Хоувинена. Отметив глубину выступления, он указал, что во всем содержании подчеркивается «действие Божие»⁴⁵. Важным представляется, что Вологодский архиепископ говорит об избранности свв. Апостолов, делая акцент на том, что она имеет Божественный источник.

В своем кратком выступлении епископ Э. Хоувинен сказал следующие слова: «Как на лютеранского богослова на меня производит особое впечатление мысль о Божественной инициативе и действии. Господь Сам есть Тот, через действие Которого вся тварь обрела жизнь. Господь Сам послал Своего Сына и Он Сам послал Своего Духа. Он Сам избрал апостолов и основал Церковь. В докладе архиепископа повторяется многократно словосочетание «Христос Сам»⁴⁶. В завершение он снова выразил слова благодарности в адрес владыки Михаила (Мудьюгина) за глубокий по содержанию и интересный доклад.

Выводы. К 1980 г., когда владыка Михаил (Мудьюгин) был назначен правящим архиереем Вологодской епархии, у него был богатый опыт участия в международной церковной деятельности. В дальнейшие годы этот опыт становился все более ярким и внушительным, в том числе, за счет участия в диалоге между Русской Православной Церковью и Евангелическо-лютеранской Церковью, известным под рабочим названием «Синаппи».

Его глубокие богословские познания, корректность и уважительность в диалогах, связанных с обсуждением научных вопросов, владение иностранными языками вызвали искреннее уважение у представителей второй стороны – участницы данного мероприятия. По совокупности заслуг владыка Михаил (Мудьюгин) был удостоен звания почетного доктора богословия университета Турку.

Содержательные доклады Вологодского архиепископа, представленные на «Синаппи», всегда вызвали искренний интерес у соотечественников и у представителей Евангелическо-лютеранской Церкви. Вся деятельность владыки Михаила (Мудьюгина), связанная с Богословскими собеседованиями, служила укреплению межцерковных международных отношений.

Сокращения

Архив ОВЦС – Архив Отдела внешних церковных связей.

ЖМП – Журнал Московской Патриархии.

РПЦ – Русская Православная Церковь.

⁴⁵ Архив ОВЦС МП. Хоувинен Э. Комментарии к докладу архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Д. 1. IX Богословское собеседование РПЦ-ЕЛЦФ («Синаппи IX») Ярвенпяя, Финляндия, 1992 г.

⁴⁶ Там же.

Источники и литература

Источники

1. Антоний (Мельников), митр.; Йон (Викстрем), архиеп. Коммюнике. V богословское собеседование между представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии и Русской Православной Церкви // *Журнал Московской Патриархии*. 1980. № 9. С. 61–62.
2. Антоний (Мельников), митр.; Микко (Юва), архиеп. Коммюнике. V богословское собеседование между представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии и Русской Православной Церкви // *Журнал Московской Патриархии*. 1980. № 9. С. 62–63.
3. Архив Отдела внешних церковных связей.
4. Журнал Московской Патриархии.
5. Логачев К. Синаппи-VIII // *Журнал Московской Патриархии*. 1989. № 11. С. 54–58.
6. Служебная записка Самсонкиной З. П. Архив ОВЦС. Михаил (Мудюгин), архиепископ. Личное дело. (Документ не датирован и не имеет нумерации).

Литература

1. Андрианов Г. В. Неизвестная статья архиепископа Михаила (Мудьюгина) «Новозаветное понимание Церкви как Тела Христова, в частности – в экклезиологии апостола Павла» // *Ипатьевский вестник*. 2025. № 1 (29). С. 19–39. <https://doi.org/10.24412/2309-5164-2025-1-19-39>.
2. Ахмадулина С. З. Формирование российского законодательства о свободе совести и религиозных организациях в 90-е гг. XX века: исторический анализ и политико-правовой аспект // *Гуманитарный вектор*. Серия: История, политология. 2015. № 3 (43). С. 52–56.
3. Борконюк Г. О. Русская и Антиохийская Православные Церкви: взаимоотношения в 80-е годы XX столетия // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2024. № 46. С. 244–259. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-46-244-259>.
4. Борконюк Г. О. Русская Православная Церковь, Советское государство и взаимоотношения с Иерусалимским Патриархатом в 1980-е годы // *Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии*. 2025. № 2. С. 52–61. <https://doi.org/10.47475/2542-0275-2025-10-2-52-61>.
5. Вишняков А. П. Деятельность архиепископа Михаила (Мудьюгина) на фоне трансформации церковно-государственных отношений в конце 1980-х – начале 1990-х гг. // *Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии*. 2024. № 3 (24). С. 52–61.
6. Вишняков А. П.; Балабейкина О. А.; Юсупова С. А. Восстановление богослужebной деятельности в Ферапонтовом монастыре в конце 1980-х – начале 1990-х годов (по материалам Архива Вологодского епархиального управления) // *Сретенское слово*. 2025. № 2 (14). С. 89–103. https://doi.org/10.54700/27826066_2025_2_4.
7. Воробьев П. А. Служение митрополита Филарета (Вахромеева) как отражение истории Русской Православной Церкви в Беларуси последней четверти XX века // *Теология. Философия. Право*. 2019. № 3 (11). С. 8–21.
8. Громов Р. М. Взаимодействие Русской Православной Церкви и советского государства в Рязанской области в период 1958–1991 годов // *Общество: философия, история, культура*. 2019. № 9 (65). С. 99–102.

9. *Звонарев Сергей (прот.)*. Участие Московского Патриархата в подготовке православно-англиканского богословского диалога // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 207–220. <https://doi.org/10.31802/GB.2024.54.3.011>.
10. *Игнатьев А. Л.* Богословское наследие архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1 (21). С. 25–40. <https://doi.org/10.24412/2309-5164-2023-1-25-40>.
11. *Карттунен Т.* К церкви встречи. Развитие Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии с 1970-х годов // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 222–233.
12. *Кашевараев А. Н.* Государственно-церковные отношения в период «Перестройки» 1985–1991 гг. // Terra Linguistica. 2015. № 1 (215). С. 109–115.
13. *Кнаус О. Ю.* Роль митрополита Филарета (Вахромеева), первого Патриаршего Экзарха всея Беларуси, в активизации межрелигиозных коммуникаций в Беларуси // Церковный историк. 2023. № 2 (12). С. 131–140. <https://doi.org/10.31802/СН.2023.2.12.010>.
14. *Костромин К. (прот.)*. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 6–42.
15. *Лукьянов А. О.* Внешнеполитический фактор религиозной политики в период перестройки (1985–1991 гг.) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2020. Т. 20, № 4. С. 103–106. <https://doi.org/10.14529/ssh200414>.
16. *Маслова И. И.* Государственно-конфессиональная политика в СССР: поворот курса в 1985–1988 гг. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2015. № 4 (36). С. 43–54.
17. *Маслова И. И.* Исторический портрет Святейшего Патриарха Пимена (Извекова) // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 96–104.
18. *Силуан (Никитин), еп.* Предыстория богословских собеседований между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии «Синаппи» // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 163–177.
19. *Симонова М. А.* Международная деятельность Русской Православной Церкви в 1940–80-х гг.: основные направления и результаты // Среднерусский вестник общественных наук. 2014. № 4 (34). С. 202–206.
20. *Тарнакин Н. А.* К вопросу об особенностях церковноправового мышления архиепископа Михаила (Мудьюгина) (на материалах указов о канонических прещениях 1980–1992 гг.) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2020. № 1 (4). С. 177–191.
21. *Тарнакин Н. А.* Церковно-правовые и пастырские аспекты указов 1981–1993 гг. архиепископа Вологодского и Великоустюжского Михаила (Мудьюгина; 1912–2000) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2024. № 1 (17). С. 141–165. https://doi.org/10.47132/2587-8425_2024_1_141.

Archbishop Mikhail (Mudyugin)'s activities in the framework of the Synappi inter-church theological interviews in the 1980s and early 1990s (based on the materials of the DECR MP archive)

Authors:

Andrei P. Vishniakov (Bishop Ioasaph), Candidate of Theology;

Olga A. Balabeykina, Candidate of Geographical Sciences, Associate Professor;

Natalia V. Muller, Candidate of Economic Sciences, Associate Professor;

Sofiya A. Yusupova, Bachelor of Foreign Regional Studies

Abstract: The history of the external church relations of the Russian Orthodox Church in the late Soviet period remains one of the least studied areas in modern church history. Despite the increased interest of researchers in the problems of church-state and interfaith relations, the participation of representatives of the clergy in international theological dialogues is covered in fragments. This is especially true of the personal contribution of Archbishop Mikhail (Mudyugin), who played a significant role in the establishment and development of the Synappi theological discussions between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland.

The purpose of the article is to identify the significance of Archbishop Mikhail (Mudyugin)'s participation in the Soviet–Finnish theological dialogue of the 1980s and early 1990s and to identify the specifics of his contribution to the development of inter-church contacts. The work is based on archival materials from the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, publications of the Journal of the Moscow Patriarchate, as well as memoir testimonies from interview participants.

The methodological base includes historical, theological and source analysis, methods of comparative and contextual study, which allowed us to consider the activities of Archbishop Michael in the framework of both church diplomacy and comparative theology. For the first time, information about the organizational and substantive aspects of the meetings at Sinappi, as well as the texts of Archbishop Michael's speeches, which had not previously been used by researchers, were introduced into scientific circulation.

The analysis showed that Archbishop Mikhail was one of the most active representatives of the Russian Orthodox Church in dialogue with the Evangelical Lutheran Church of Finland. His theological reports were distinguished by depth, moderation, and a desire to find common ground between the traditions of the East and the West. His Eminence's personality helped to strengthen trust between the parties and form stable forms of church communication, which was highly appreciated by the Finnish partners. In 1984, Archbishop Michael was awarded the degree of Doctor of Theology *honoris causa* by the Faculty of Theology at the University of Turku.

The results of the study make it possible to clarify the role of Archbishop Mikhail (Mudyugin) as one of the key participants in the external church activities of the Russian Orthodox Church in the late Soviet period. His participation in the Sinappi interviews is seen as an important manifestation of theological ministry focused on dialogue, peacemaking, and witness to the Orthodox tradition in an international context.

Keywords: DECR MP Archive, Archbishop Mikhail (Mudyugin), Vologda Diocese, external church activities, “Sinappi”

References

- Akhmadulina S. Z. Formation of Russian Legislation on Freedom of Conscience and Religious Organizations in the 1990s: Historical and Political-Legal Aspects. *Humanitarian Vector. Series: History, Political Science*, 2015, no. 3(43), pp. 52–56.
- Andrianov G. V. An Unknown Article by Archbishop Mikhail (Mudyugin) “The New Testament Understanding of the Church as the Body of Christ, Particularly in the Ecclesiology of the Apostle Paul”. *Ipatiev Bulletin*, 2025, no. 1(29), pp. 19–39. DOI: 10.24412/2309-5164-2025-1-19-39.
- Borkonyuk G. O. The Russian and Antiochian Orthodox Churches: Relations in the 1980s. *Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary*, 2024, no. 46, pp. 244–259. DOI: 10.24412/2224-5391-2024-46-244-259.
- Borkonyuk G. O. The Russian Orthodox Church, the Soviet State, and Relations with the Jerusalem Patriarchate in the 1980s. *Magistra Vitae: Electronic Journal on Historical Sciences and Archaeology*, 2025, no. 2, pp. 52–61. DOI: 10.47475/2542-0275-2025-10-2-52-61.
- Gromov R. M. The Interaction of the Russian Orthodox Church and the Soviet State in the Ryazan Region in 1958–1991. *Society: Philosophy, History, Culture*, 2019, no. 9(65), pp. 99–102.
- Ignatiev A. L. The Theological Heritage of Archbishop Mikhail (Mudyugin). *Ipatiev Bulletin*, 2023, no. 1(21), pp. 25–40. DOI: 10.24412/2309-5164-2023-1-25-40.
- Karttunen T. Towards the Church of Encounter: The Development of the Evangelical Lutheran Church of Finland since the 1970s. *Christian Reading*, 2021, no. 1, pp. 222–233.
- Kashevarov A. N. State-Church Relations during the Perestroika Period (1985–1991). *Terra Linguistica*, 2015, no. 1(215), pp. 109–115.
- Knaus O. Yu. The Role of Metropolitan Filaret (Vakhromeev), the First Patriarchal Exarch of All Belarus, in the Development of Interreligious Communication in Belarus. *Church Historian*, 2023, no. 2(12), pp. 131–140. DOI: 10.31802/CH.2023.2.12.010.
- Kostromin K. (Prot.) Archbishop Mikhail (Mudyugin) as Student, Rector, and Professor of the St. Petersburg (Leningrad) Theological Schools. *Christian Reading*, 2012, no. 2, pp. 6–42.
- Lukyanov A. O. The Foreign Policy Factor in Religious Policy during Perestroika (1985–1991). *Bulletin of the South Ural State University. Series: Social Sciences and the Humanities*, 2020, vol. 20, no. 4, pp. 103–106. DOI: 10.14529/ssh200414.
- Maslova I. I. Historical Portrait of His Holiness Patriarch Pimen (Izvekov). *Actual Issues of Church Science*, 2019, no. 2, pp. 96–104.
- Maslova I. I. State-Confessional Policy in the USSR: The Policy Shift of 1985–1988. *University Proceedings. Volga Region. Humanities*, 2015, no. 4(36), pp. 43–54.
- Siluan (Nikitin), Bishop. The Prehistory of the Theological Conversations “Sinappi” between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland. *Christian Reading*, 2017, no. 6, pp. 163–177.
- Simonova M. A. The International Activity of the Russian Orthodox Church in the 1940s–1980s: Main Directions and Results. *Central Russian Bulletin of Social Sciences*, 2014, no. 4(34), pp. 202–206.
- Tarnakin N. A. Canonical-Legal and Pastoral Aspects of the Decrees (1981–1993) of Archbishop of Vologda and Veliky Ustyug Mikhail (Mudyugin; 1912–2000). *Bulletin of the Historical Society of the St. Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 1(17), pp. 141–165. DOI: 10.47132/2587-8425_2024_1_141.
- Tarnakin N. A. On the Features of Canon Law Thinking of Archbishop Mikhail (Mudyugin) (Based on Decrees on Canonical Penalties 1980–1992). *Bulletin of the Historical Society of the St. Petersburg Theological Academy*, 2020, no. 1(4), pp. 177–191.

- Vishnyakov A. P. The Activity of Archbishop Mikhail (Mudyugin) against the Background of the Transformation of Church-State Relations in the Late 1980s – Early 1990s. *Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*, 2024, no. 3(24), pp. 52–61.
- Vishnyakov A. P., Balabeikina O. A., Yusupova S. A. Restoration of Liturgical Life in the Ferapontov Monastery in the Late 1980s – Early 1990s (Based on the Archive of the Vologda Diocesan Administration). *Sretensky Word*, 2025, no. 2(14), pp. 89–103. DOI: 10.54700/27826066_2025_2_4.
- Vorobiev P. A. The Ministry of Metropolitan Filaret (Vakhromeev) as a Reflection of the History of the Russian Orthodox Church in Belarus in the Last Quarter of the 20th Century. *Theology. Philosophy. Law*, 2019, no. 3(11), pp. 8–21.
- Zvonarev S. (Prot.) The Participation of the Moscow Patriarchate in the Preparation of the Orthodox–Anglican Theological Dialogue. *Theological Bulletin*, 2024, no. 3(54), pp. 207–220. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.011.

Деятельность Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области по взаимоотношению с незарегистрированными группами верующих в 1970-х-1980-х годах на примере города Вязьма

Авторы: *Иванов Александр Михайлович, кандидат исторических наук, доцент кафедры юриспруденции; доцент кафедры математики, информатики и общегуманитарных наук; Силина Карина Владимировна, студент очной формы обучения*

Аннотация: данная статья посвящена деятельности Уполномоченного по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области в начале 1970-х гг. направленная на взаимоотношение с религиозными организациями региона на примере города Вязьма. Авторы затрагивают аспекты взаимодействия и контроля со стороны советских органов как за зарегистрированными, так и незарегистрированными религиозными общинами и группами верующих, показывая деятельность и проблемы, с которыми они сталкивались в определенном районе Смоленской области. В ходе написания статьи использовались материалы Государственного архива новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО) многие из которых вводятся в научный оборот впервые.

Ключевые слова: баптисты; евангельские христиане-баптисты; незарегистрированные группы; религиозная политика СССР; Русская Православная церковь; Уполномоченный по делам религии.

После Великой Отечественной войны положение Церкви в государстве и обществе начало стабилизироваться, еще в 1943 году был создан новый государственный орган Совет по делам религиозных культов при Совете Народных Комиссаров Союза ССР, который занимался всеми религиозными организациями, рассматривал обращения граждан и регистрировал церковные общины, предоставляя им церковные здания для прямого пользования.¹ Однако в конце 1950-х – начале 1960-х гг., вошедших в историю как период хрущевских гонений на Церковь, советское руководство в кратчайшие сроки поспешило решить религиозную проблему в стране. Говоря о политических аспектах, следует обратить внимание и на желание построить в СССР общество, коммунистическая идеология которого, освободившаяся от сталинского наследия, еще смогла бы проявить себя, что, в свою очередь, исключало

¹ Азаренкова А.С., Иванов А.М. Деятельность религиозного объединения Крестовоздвиженской старообрядческой церкви белокрыницкого согласия в д. Малые липки Сычевского района Смоленской области в 1950-1980-е годы // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (17). С. 52.

возможность любой духовной альтернативы, особенно религиозной. По прямому указанию Хрущева Н.С. в 1958 г. началась новая волна по закрытию храмов и передаче их зданий местной власти для использования в самых различных целях. Более того, предполагалось осуществлять закрытие храмов руками самих верующих. Это возможно было реализовать, подбирая в церковные советы людей, готовых проводить на местах необходимые мероприятия.²

18 апреля 1961 г. Синодом было принято Постановление «О мерах по улучшению существующего строя приходской жизни», согласно которому, власть в приходах передавалась исполнительным органам, назначаемым местными органами советской власти. Настоятель с этого времени имел статус «рабочего по договору», заключавшемуся исполнительным органом в каждом отдельном случае и расторгавшемуся в одностороннем порядке. В 1961 г. был осуществлен единовременный учет храмов, в ходе которого проверялось не только количество церковных зданий, их площадь и другие габариты, и даже не только количество совершаемых треб, но все, вплоть до того, сколько людей посещает храм в дни церковных праздников. При его проведении было выявлено много бездействующих церквей, не используемых молитвенных зданий, затухающих приходов. На местах разобрались с каждым религиозным обществом. Общественные здания, находившиеся в ведении Русской Православной Церкви в период войны, были возвращены их прежним владельцам.³

Большинство церквей было переоборудовано под клубы, многие приспособлены под театры, кинотеатры, книгохранилища, планетарии, лекционные залы, музеи. Не менее распространенным было и использование их под склады, гаражи, мастерские, заводские корпуса и т.п. В закрытых и использованных храмах интерьеры варварски разрушались, иконы и книги сжигались, утварь и имущество расхищались при закрытии. Еще более печальна судьба тех церквей, которые разрушены и которых уже не восстановить. Материалы из разрушенных храмов шли на строительство коровников, всевозможных хозяйственных построек, ими мостили улицы. При этом тенденция по сознательному уничтожению храмовых построек постепенно стала сворачиваться.⁴

Основное внимание Уполномоченного по делам религии по Смоленской области в начале 1970-х годов было сосредоточено на практическом претворении в жизнь политики партии и правительства в отношении религии; выполнение положения о Совете и указаний Совета по делам религии при Совете Министров СССР; контроль за применением и соблюдением законодательства о культах местными религиозными организациями и служителями культа, а также местными советскими органами, должностными лицами, всеми гражданами;

² Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. С. 18.

³ Иванов А.М., Силина К.В. Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-х годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 99.

⁴ Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. С. 19.

изучение религиозной обстановке в Смоленской области; информации Совета, партийных и советских органов о процессах и явлениях в религиях; принятие мер по предупреждению и пресечению нарушений законодательства о культах, рассмотрение заявлений и жалоб; оказание помощи комиссиям при исполкомах рай(гор)советах депутатов трудящихся в осуществлении контроля за соблюдением законодательства о культах.⁵

14-17 июня 1977 г. старший инспектор Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской облатки Гришовцев А.В. находясь в командировке в г. Вязьма ознакомился с религиозной обстановкой в городе и районе. В городе Вязьма действовала православная церковь (Троицкий собор) и незарегистрированная община евангельских христиан-баптистов. В селе Леонтьево Вяземского района имелась действующая Преображенская церковь. Троицкий собор работал весьма активно, в 1976 г. его доход составлял 140840 рублей, по этому поводу показателю церковь стояла на втором месте после Смоленского кафедрального собора.

Фактов вмешательства священников в финансово-хозяйственную деятельность церковных общин не было установлено. По мнению советских работников, настоятель Дубяго Н.С. большого рвения к служению не проявлял. Не любил показываться в миру в одеянии священнослужителя, являлся около двух лет благочинным, но не нашел времени побывать в приходах Вяземского благочинного округа.

Председателем исполнительного органа Троицкого собора являлся пенсионер Кондрашов Константин Изотович, малограмотный человек, но обладавший хорошими способностями хозяйственного организатора. В 1976-1977 гг. обеспечил проведение значительных ремонтных работ внутри храма (реставрация икон, золочение люстр, были расписаны настенные панно на религиозные темы, проведена побелка стен и потолка и т.п.), всего на эти цели было затрачено около 12 тысяч рублей.

При проверке документов учета крещения детей было установлено, что они велись в соответствии с требованиями законодательства о религиозных культах. В ночь с 1 на 2 мая 1977 г. Троицкий собор обокрали, было похищено несколько икон, было проведено следствие, и преступники были задержаны. Исполнительный орган поставил перед инспектором вопрос об установке сигнализации. Просьба была передана секретарю горисполкома Ивановой Т.В., которая сообщила, что вяземская милиция в состоянии ее выполнить.

Если исполком городского Совета в какой-то мере был знаком с работой Троицкого собора, то почти не располагал сведениями о деятельности незарегистрированной общины евангельских христиан-баптистов. В ходе командировки выяснилось, что в общине состоит около 60 человек, в основном женщины преклонного возраста, среди них 9 человек проживали в г. Вязьме, 24 – в Вяземской районе, 15 – в селе Баскаково Угранского района, 12 – в райцентре Угра, несколько человек в городе Сычевке.

⁵ Государственное архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). Ф. 985. Оп. 2. Д. 58. Л. 22.

Община не имела собственных подготовленных руководителей, поэтому пресвитером являлся Румянцев Трифон Петрович, 1889 года рождения, пенсионер, имевший прописку в г. Москве, ул. Островского, д. 27/5, кв. 13. Румянцев ежемесячно 10-12 суток проводил в Смоленской области, по его словам, за разъезды община платит ему 10 рублей в месяц. Действующий вяземский пресвитер пять раз судился за нарушения советского законодательства о религиозных культах, он провел в тюрьмах и ссылках свыше 10 лет своей жизни. По утверждению пресвитера, на молениях, которые проходили по воскресеньям собиралось 25 и более верующих, но владелица дома Герасимова Екатерина Никитична, 1919 года рождения, пенсионерка, инспектору говорила, что собирается не 25 человек, а гораздо меньше. Моления проходили в 18-метровой комнате добротного дома, двор которого был обнесен глухим забором (по адресу ул. Дзержинского, д. 34). Румянцев, несмотря на свой преклонный возраст, являлся хорошим плотником, печником и сантехником. В 1977 г. он собственноручно сделал к дому капитальную пристройку с центральным отоплением, ванной и другими коммунальными удобствами. Кроме того, ранее Румянцев соорудил на территории приусадебного участка Герасимовой строение для проживания в нем в летний период. Пресвитер хвалил проект новой Конституции СССР говорил, что теперь в стране полная свобода. В беседе с ним инспектор выяснил, что он признает лишь права, забывая об обязанностях гражданина страны. Румянцев грубо нарушал советское законодательство о религиозных культах, он скрывал, что, кроме проведения незаконных молений в Вязме, периодически, по воскресеньям, выезжая в райцентры Угры, Сычевку и село Баскаково Гагаринского района, где без разрешения райисполкомов организовал в домах верующих молитвенные собрания и отправления других религиозных обрядов.

Румянцев в апреле 1977 г. подавал в горисполком заявление с просьбой зарегистрировать возглавляемую им религиозную общину. Исполком городского Совета его просьбу о регистрации не удовлетворил. Следует заметить, что местные Советы неудовлетворительно осуществляли контроль за соблюдением законодательства о культах, не использовали в этих целях возможность соответствующих комиссий. Так, например, комиссия содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах при Вяземском горисполкоме не проявляла никакой активности, из ее 10 членов более или менее инициативно выполняли свои обязанности лишь представитель городского финансового отдела. Члены комиссии не посетили ни одного молитвенного собрания общины евангельских христиан-баптистов, не пытались прослушать и проанализировать проповеди священнослужителей. Аналогичная комиссия, созданная при Вяземском райисполкоме, в течение 12 месяцев (с июня 1976 г. по июнь 1977 г.), после ухода на пенсию секретаря исполкома, бездействовала.

При исполкоме Мещерского сельского Совета, на территории которого имелаась Леонтьевская церковь, комиссия содействия создана не была. В сельсовете не было сборника законодательства о религиозных культах, председатель исполкома сельсовета Лоткова Нина Потаповна не знала, размер

доходов власти, почему она ни в 1976 г., и в первом полугодии 1977 г. не сделала никакого взноса в Советский Фонд мира. Секретарь Вяземского горисполкома Иванова Т.В. высказывал пожелание организовать семинар для председателей комиссий содействия по соблюдению законодательства о культах. О выявленных недостатках был проинформирован первый секретарь Вяземского горкома КПСС Колосников В.М.

Органы государственной и партийной власти проверяли деятельность Вяземской общины евангельских христиан-баптистов на предмет соблюдения законодательства об культах, приведем несколько примеров из отчетов Уполномоченного по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области Тарасенков В.П. о богослужении в незарегистрированной группе ЕХБ в городе Вязьма.

5 марта 1978 г. старший инспектор Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области Гришовцев А.В. посетил богослужение в незарегистрированной группе ЕХБ в городе Вязьме, приведем отчет полностью для понимания отношения государства и религиозных органов. «5 марта 1978 г., в воскресенье, состоялось очередное молитвенное собрание у вяземских евангельских христиан-баптистов в доме Герасимовой Екатерины Никитичны (улица Декабристов, 34). В комнате, предназначенной для моления, имелись три плаката со следующими текстами: «Где дух господен, там свобода», «Бог есть дух, ибо мы им живем, движемся, существуем», «Бог есть любовь». В молениях участвовало 45 человек.

Первым на богослужении выступил проповедник Голубев Виктор Дмитриевич, 1894 года рождения, 1924 года крещения. Он прочел выдержку из первого послания апостола Павла Тимофею и призвал молиться за царей, начальников: «Это требует бог» - сказал проповедник, и продолжал: «Нам прилично присоединить свою молитву ко всем молитвам, чтобы проводить жизнь тихую и безмятежную. Нужно молиться за начальствующих, ибо начальник – слуга Бога. Начальникам, чтобы править, надо много сил. Эти силы у них придут, если будем молиться. Некоторые начальники не знают божьего слова, поэтому нам надо усиленно за них молиться».

Вторым с проповедью выступал рабочий Вяземского прожекторного завода Иванов Яков Андреевич, 1938 года рождения, 1974 года крещения. Он процитировал Евангелие от Матвея и прокомментировал легенду, как определялась вина Христа перед Голгофой. «Решался вопрос, кого отпустить: Иисуса Христа или разбойника Варавву. Пилат, в связи с этим обратился к народу. Иудеи решили отпустить Варавву и тем самым погубили невинного Христа, а Пилат умыл руки. Существует легенда о том, что Пилат и поныне находится в аду и тем никак не может отмыть руки от крови сына Божьего. Надо или принять Христа, или отвергнуть. Третьего не дано. Христос говорил: «Кто не со мной, тот против меня». На предстоящем Божьем суде вопрос о греховности и праведности будет прежде всего решаться, исходя из отношения человека к Христу. Бог всегда любил человека. Неверующие должны понять, что спасти их может только Бог. У каждого человека должна быть совесть. Грех

непременно будет наказан. Бог отдал свою жизнь за грехи людей. Он удалил наши грехи далеко, как далек Запад и Восток, погрузив их как бы в морскую пучину. День возмездия еще не наступил. Поэтому надо спасаться. Спасти себя можно только через веру. Вера в Бога приводит к жизни. Веру можно получить через служение. Но как трудно приучит людей слушать... Надо делать все, чтобы нас было больше».

Третьим в качестве проповедника выступил Плискунов Петр Васильевич, 1902 года рождения, 1922 года крещения. Он зачитал несколько предложений из Евангелия от Луки. «Христос знал, что нужна была жертва, чтобы очистить человечество от грехов. Он все знает, ибо по его воле все существует, без него ничего не совершается. Христос перед распятием был унижен, оскорблен, оплеван. Его казнь предсказана пророком Исаем за 700 лет. Христос отдал жизнь на Голгофе за рай на земле. Иисус пригвоздил к кресту грех человечества и его беззаконие. Господь призывал: «Приди ко мне и получишь прощение». Надо раскается перед Богом, переменить образ жизни. Кровь Иисуса очищает нас от греха. Путь в небо лежит только через Христа. (При произнесении этих слов многие верующие в знак согласия кивали головами и говорили «да»). Надо нести евангельскую весть погибающему миру. Если человек живет 80 лет, то 27 лет он спит, 27 лет работает, 27 лет «начинается» духовно. Некоторые читали романы в это время, вместо того что бы чтить божье слово и спасаться. Жизнь коротка и надо ценить каждый час. Кто не хочет спасаться, тот получит охапку стружек под голову в гроб. Спасение само собой к нему не приведёт. Другой человек боится переменить веру. Думает, что будут смеяться. И продолжает вести непотребный образ жизни: пьянствует, распутствует. Мы ничего в мир не принесли и ничего с собой не возьмем. Надо спасаться. Нам надо брать пример с Христа. Какой у него был характер? Когда его обвиняли, он не сопротивлялся, ничего не отрицал. Он принял все грехи людей на себя. У многих наших знакомых все время заполнено пьянством. Государство тратит много сил и средств, чтобы исправить, вылечить их. Многие люди из-за пьянства погибают безвременно. Мы молитвами должны спасаться. Путь в небо откроется только через святую жизнь».

Четвертый проповедник – Малименков Иван Иванович, 1903 года рождения, 1926 года крещения сказал: «Апостол Лука в своем евангелие указывает о мучениях Христа. Его так изувечили, что Пилат не узнал Христа. Но учитель наш сказал: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают». Тем самым Христос доказал, что надо любить бога и друг друга».

В заключение выступил пресвитер Румянцев Трифон Петрович, 1889 года рождения, 1929 года крещения. Он сказал, что над Христом издевались, надели терновый венец, били палкой, оплевали. Грех исказил и испортил человека. Грех – это беззаконие. Законы божьи и человеческий идут параллельно. И тот и другой требуют: не убий, не прелюбодействуй, не укради и т.д. Мы должны воздать должное Леониду Ильичу Брежневу. Он борется за мир. Недаром его грудь украшают все новые ордена. С 1945 года в стране полный мир. Поэтому воздадим должное Богу и правительству. При царизме народ голодал. Теперь мы

не понимаем, как обходится без хлеба, даже некоторые несознательные им скот кормят. Будем молиться за начальство и правительство, чтобы жить тихо и безмятежно. Кто не нарушает закон Божий и страны, тот блаженствует. Между плотью и духом, которые желают разного, днем и ночью идет внутренняя борьба. Что бы правильно решить вопрос, надо прислушиваться к совести. Нас иногда по незнанию в детском жертвоприношении. Это у атеистов имеет место жертвоприношения. Братья и сестры не принимают противозачаточных средств. У них в семьях по 6-8 детей. А у атеистов один-два ребенка. И над ними они всячески трясутся. У атеистов в результате аборт детей выбрасывают в туалет. Скоро придет господь и каждый будет отвечать за дела свои, и каждому за них будет воздано. На земле мы временные. Душа – это жизнь. Она не умирает. Вечность – это своеобразное кольцо, где нет кольца. Надо в сердце пустить Христа. До 30 лет я пьянствовал, два раза чуть не погиб, замерзая под заборами, переправился в животное. Если бы не уверовал, давно бы бесславно погиб. А теперь дожил почти 90 лет. Надо любить ближнего. Поступайте с людьми так, как хотели бы, чтобы с вами поступали». Богослужение завершилось обрядом хлебом преломления и сбором добровольно пожертвованных денег. Март 1978 г.». ⁶

4 января 1981 г. Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области Тарасенков В.П. присутствовал на молитвенном собрании религиозного объединения ВСЕХБ в городе Вязьме. В 10-00 утра с кратким вступительным словом открыл собрание пресвитер Румянцев Т.П. Вел собрание проповедник Иванов Я.И., присутствовало 42 человека. Собрание проходило обычным порядком (исполнялись молитвы, псалмы, проповеди), после собрания состоялся обряд хлебопреломления, выступило три человека с проповедями.

Проповедник Иванов Я.И. сказал: «Укрепляющийся в господи, но помни, что ты являешься глиняным сосудом, можешь быть всегда разбитым. Он является храмом, хранилищем святого духа». Проповедник Васильев П.В. в своей проповеди сказал: «Господь взвешивает человеческие души. Все пути человека могут быть чисты в его глазах, а как они чисты в глазах Бога? Как мы можем подражать Богу в новом году? От господа ничего не скроешь, без его воли ничего не бывает. Мы должны всегда просить Бога простить нас. Счастливы те, у кого есть Бог, кто имеет в сердце Бога. Слушаться, подражать и следовать за Богом – вот главное. Нет власти не от Бога. Не покоряющийся власти – не покоряется Богу. И если у нас есть всякие шероховатости, то Бог уравнивает их, устраняет наши недостатки. Бог хочет, чтобы мы были послушными. Будьте мудры как змеи и просты как голуби. Мы все на весах у Бога». Румянцев Т.П. сказал: «Грех – это беззаконие. По Библии Адам и Ева съели яблоко от запретного дерева. Бог дал человеку закон, но потом он послал на землю сына своего Христа, который расплатился за все грехи человека перед Богом отцом. И он был распят на 4-х гвоздях. Природа не смогла смотреть на это. Было темно

⁶ ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 18-22.

три часа. Кто будет веровать будет спасен, кто не будет веровать – тот не будет спасен».

После молитвенного собрания перед верующими выступил Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области Тарасенков В.П. с беседой о советском законодательстве о культах, были даны ответы на вопросы. На собрании присутствовал секретарь Вяземского горсовета Иванова Т.В.⁷

20 декабря 1981 г. в результате проверки деятельности религиозных объединений ВСЕХБ в г. Вязьме секретарем вяземского горисполкома Ивановой Т.В. было установлено, что на учете в религиозном объединении состояло 70 человек. За 1981 г. три единоверца умерло и два было принято через «водное крещение». На молитвенном собрании присутствовало 19 человек. Собрание, которое вел новый пресвитер Иванов Я.А. – рабочий прожекторного завода, проходило обычным порядком, исполнялись религиозные псалмы и гимны, читались проповеди, произносились молитвы, давались толкования различным библейским легендам.

В проповедях и молитвах верующие славили и благодарили Христа, призывали молиться за «начальствующих» и за нашу хорошую власть», благодарили Бога. Однако в ряде проповедей отчетливо звучали ноты антипатриотического содержания. Пресвитер Иванов Я.А., толкуя изречение из Библии «Блаженные нищие духом», пытался навязать верующим такие мысли: «не надо думать о завтрашнем дне», «не надо заботиться о пище и одежде», «не надо заботиться о хлебе», не надо беспокоиться о духовном и культурном росте человека, т.к. это «не угодно Богу». «Будьте счастливы, когда у вас ничего нет впрок, ни богатства материального, ни духовного богатства».

После молитвенного собрания Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области Тарасенков В.П. выступил перед верующими с докладом «11-я пятилетка – важная веха на пути исторических свершений советского народа». Доклад был воспринят верующими хорошо. Особое оживление среди слушателей отмечалось в тот момент, когда речь шла о социальной программе одиннадцатой пятилетки. Верующим были даны обстоятельные ответы на все их вопросы. В своих репликах они благодарили Советскую власть за усиленную борьбу за сохранение мира и огромную заботу о постоянном росте благосостояния советского народа. Новому пресвитеру было предложено оформить личное дело и прибыть к Уполномоченному Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области Тарасенкову В.П. за получением регистрации. О результатах проверки было доложено заместителю председателя горсовета Тимохину В.Н., секретарям ГК КПСС Атрощенко В.И. и Андронову В.И.⁸

Таким образом, духовенство Смоленской епархии, старообрядческой церкви, зарегистрированные секты евангельских христиан-баптистов являлись лояльными, поддерживали внутреннюю и внешнюю политику советского

⁷ ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 29-30.

⁸ ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 31-32.

государства. Важнейшей особенностью деятельности религиозных групп оставалось снижение их влияния на население, из-за острого недостатка, низкой богословской и общеобразовательной подготовки религиозных кадров, так, например, духовенство более 20 церквей обслуживались в 1974 г. от случая к случаю, по совместительству, такое же положение творилось и в сектантских религиозных общинах.⁹

Уполномоченный по делам религии по Смоленской области Навозов Ф.Д. в начале 1970-х гг. постоянно работал в тесном взаимодействии с областными и местными органами. Смоленский обком КПСС, облисполком, Совет оказывали постоянную и конкретную помощь уполномоченному по осуществлению политики партии и государства в отношении религии и церкви, усилению контроля за соблюдением законодательства о культах, принимали меры по улучшению работы уполномоченного и инспектора.¹⁰

С началом Перестройки произошли изменения во взаимоотношении государства и религиозных организаций, ослабление партийно-государственного контроля за деятельностью различных религиозных конфессий и течений привело к тому увеличению зарегистрированных религиозных обществ. Ослабление партийно-государственного контроля за деятельностью различных религиозных конфессий и течений привело к тому, что по состоянию на 1 октября 1989 г. на территории Смоленской области было зарегистрировано 43 религиозных объединения РПЦ; 6 религиозных обществ евангельских христиан-баптистов (гг. Смоленск, Рославль, Вязьма, Ельня, Сафонове, ст. Игоревская Холм-Жирковского района), 2 религиозных общества адвентистов седьмого дня (гг. Смоленск, Сафоново), 1 – пятидесятников (г. Смоленск) и 1 старообрядческая церковь в г. Сычевке. Эти религиозные объединения действовали в рамках закона. Также на территории области действовало 3 незарегистрированные секты: сторонников т.н. Совета церквей евангельских христиан-баптистов (п. Колодня, Заднепровский район), две – пятидесятников (гг. Рудня, Ярцево).¹¹ Регистрация новых религиозных объединений воспитывало уважительное отношение к соблюдению законов, способствовало оздоровлению социально-политической обстановки, установлению нормальных взаимоотношений между обществами верующих и органами государственной власти.¹²

⁹ Иванов А.М., Силина К.В. Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-хх годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 105.

¹⁰ ГАИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 62. Л. 28-29.

¹¹ Аксёнова Е.К., Иванов А.М. Взаимоотношения государств и церкви на примере деятельности Уполномоченного по делам религии при Совете министров СССР по Смоленской области в 1987-1990 гг. // Modern Science. 2022. № 1-1. С. 84-89.

¹² Аксёнова Е. К., Иванов А. М. Русское православное общество и органы советской власти: взаимоотношения в период перестройки (1985-1991 гг.) по материалам Смоленской области // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI международной научно-практической конференции. Челябинск, 2020. С. 198.

Источники и литература

Источники

1. Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 1-45.
2. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 58. Л. 22.
3. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 62. Л. 9-29.

Литература

1. Азаренкова А.С., Иванов А.М. Деятельность религиозного объединения Крестовоздвиженской старообрядческой церкви белокриницкого согласия в д. Малые липки Сычёвского района Смоленской области в 1950-1980-е годы // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (17). С. 52-58.
2. Аксёнова Е. К., Иванов А. М. Русское православное общество и органы советской власти: взаимоотношения в период перестройки (1985-1991 гг.) по материалам Смоленской области // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI международной научно-практической конференции. Челябинск, 2020. С. 197-198.
3. Аксенова Е.К., Иванов А.М. Взаимоотношения государств и церкви на примере деятельности Уполномоченного по делам религии при Совете министров СССР по Смоленской области в 1987-1990 гг. // Modern Science. 2022. № 1-1. С. 84-89.
4. Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. 216 с.
5. Иванов А.М., Силина К.В. Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-х годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 105.

Activities of the Commissioner for Religious Affairs at the Council of Ministers for the Smolensk Region in Relations with Unregistered Groups of Believers in the 1970s-1980s on the Example of the City of Vyazma

Authors: *Ivanov Alexander Mikhailovich, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Jurisprudence, Associate Professor of the Department of Mathematics, Informatics and General Humanities; Silina Karina Vladimirovna, full-time student*

Abstract: This article is devoted to the activities of the Commissioner for Religious Affairs at the Council of Ministers of the USSR in the Smolensk Region in the early 1970s aimed at relations with religious organizations in the region on the example of the city of Vyazma. The authors touch upon the aspects of interaction and control by the Soviet authorities over both registered and unregistered religious communities and groups of believers, showing the activities and problems they faced in a certain area of the Smolensk region. In the course of writing the article, the materials of the State

Archive of the Contemporary History of the Smolensk Region (hereinafter GANISO) were used, many of which are introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Baptists; evangelical Christian Baptists; unregistered groups; religious policy of the USSR; Russian Orthodox Church; Commissioner for Religious Affairs.

References

- *Azarenkova A.S., Ivanov A.M.* Activities of the Religious Association of the Holy Cross Old Believers' Church of the Belokrinitsky Concord in the village of Malye Lipki, Sychevsky District, Smolensk Region in the 1950s-1980s // *Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*. 2022. № 4 (17). Pp. 52-58.
- *Aksenova E. K., Ivanov A. M.* Russkoe pravoslavnoe obshchestvo i organy sovetskoy vlasti: vzaimootnosheniya v period perestroika (1985-1991 gg.) po materialam Smolenskoj oblasti // *Traditsionnye obshchestvo: nevestnoe proshlo. Materialy XVI mezhdunarodnoe nauchno-prakticheskoy konferentsii*. Chelyabinsk, 2020. S. 197-198.
- *Aksenova E.K., Ivanov A.M.* The Relationship between States and the Church on the Example of the Activities of the Commissioner for Religious Affairs at the Council of Ministers of the USSR in the Smolensk Region in 1987-1990. 2022. № 1-1. Pp. 84-89.
- *Ivanov A.M.* Vyazma pravoslavnaya. Smolensk: Magenta, 2016. 216 p.
- *Ivanov A.M., Silina K.V.* Activity and Control over Unregistered Groups of Believers in the Early 1970s According to the Reports of the Commissioner for Religious Affairs at the Council of Ministers for the Smolensk Region // *Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary*. 2024. № 4(25). P. 105.

Публикации

УДК 930.25:94(470.331)

Архивные документы Калининского епархиального управления 1967–1971 гг. как исторический источник по истории Русской Православной Церкви в позднесоветский период

Автор: *Мищенко Максим Александрович (Иерей Максим Мищенко), Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора по издательской работе*

Аннотация. В публикации представлен комплекс архивных документов из Фонда Р-2723 (Калининское епархиальное управление) Государственного архива Тверской области (ГАТО), опись 1, дело № 35 «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Хронологический охват материалов – 1967–1971 годы, период, охватывающий заключительный этап патриаршества Алексия I (Симанского), местоблюстительство и начало патриаршества Пимена (Извекова).

Публикуемые документы представляют собой преимущественно исходящие циркулярные распоряжения управляющего Калининской епархией архиепископа Иннокентия (Леоферова), а также сопутствующие материалы: рапорты, протоколы собраний клира и мирян, переписку с государственными органами. В документах отражены различные аспекты епархиальной жизни: вопросы богослужебной дисциплины и контроля за содержанием проповедей, финансово-хозяйственная деятельность приходов и обоснование добровольных взносов, взаимоотношения духовенства с исполнительными органами приходов и государственными инстанциями. Особое место занимают материалы, связанные с подготовкой и проведением Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 года, включая процедуру выдвижения кандидата на Патриарший престол и утверждения решений Архиерейского Собора 1961 года, а также документы, освещающие празднование 700-летия Тверской епархии.

Публикуемые документы вводятся в научный оборот впервые. Они представляют интерес для исследователей истории Русской Православной Церкви в позднесоветский период, историков церковно-государственных отношений, а также для специалистов по региональной истории Тверского края.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Калининская (Тверская) епархия, архиепископ Иннокентий (Леоферов), позднесоветский период, церковно-государственные отношения, епархиальное управление, приходская жизнь, Поместный Собор 1971 года, Патриарх Пимен, богослужебная дисциплина, архивные документы, ГАТО.

Предварительные замечания

Представляемый вниманию читателей комплекс архивных документов извлечен из Фонда Р-2723 (Калининское епархиальное управление) Государственного архива Тверской области (ГАТО), опись 1, дело № 35 «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Хронологические рамки публикуемых материалов охватывают 1967–1971 годы – период, который пришелся на заключительный этап патриаршества Алексия I (Симанского) и начало местоблюстительства, а затем и патриаршества Пимена (Извекова).

Это время характеризуется несколькими важными для церковно-государственных отношений процессами. С одной стороны, к концу 1960-х годов уже в полной мере действовали нормативные акты, принятые в 1961 году (Архиерейский Собор и утвержденные им изменения в «Положении об управлении Русской Православной Церкви», освободившие настоятелей от хозяйственных функций), а также законодательство о религиозных культах, поставившее приходскую жизнь под строгий контроль уполномоченных Совета по делам религий. С другой стороны, на фоне хрущевской антирелигиозной кампании, затихшей к середине 1960-х, наступает период относительной стабилизации, когда церковная иерархия стремилась к легитимации своего статуса через активную патриотическую риторику, участие в миротворческой деятельности и демонстрацию лояльности советскому государству.

Документы, публикуемые ниже, происходят из епархиального делопроизводства и представляют собой, главным образом, исходящие циркулярные распоряжения управляющего Калининской епархией архиепископа Иннокентия (Леоферова), а также сопутствующие материалы: рапорты, протоколы собраний, переписку с государственными органами. Все документы представлены в виде машинописных копий на официальных епархиальных бланках, что подтверждает их официальный статус и включенность в систему административного управления епархией.

Документальный комплекс позволяет реконструировать как повседневные практики управления епархией, так и стратегические линии взаимодействия церковной иерархии с государственной властью. В нем отчетливо выделяются несколько тематических блоков.

Первый блок составляют документы о патриотической и миротворческой деятельности. В письмах 1969 и 1970 годов Епархиальное управление обосновывает необходимость увеличения добровольных взносов приходов тем, что эти средства идут на содержание Патриархии, духовных школ и зарубежных миссий, «способствующих сближению христиан всего мира и делу укрепления мира». Примечательно, что авторы посланий прямо указывают на то, что правительство СССР награждало Святейшего Патриарха Алексия «высокими правительственными наградами» за его вклад в дело защиты мира, что служило дополнительным аргументом в пользу лояльности церковной иерархии. Эти документы красноречиво свидетельствуют о том, как патриотическая риторика

становилась инструментом не только идеологической легитимации, но и финансовой мобилизации приходов.

Второй блок касается взаимоотношений церковной администрации с государственными органами. Особенно показательно письмо председателя исполкома Калининского облсовета С. Пилипца от 15 февраля 1971 года, в котором областная власть фактически перекладывает на религиозное общество бремя реставрации памятника архитектуры – Богородице-Рождественской церкви в селе Городня на Волге. Убедительно показано, как государство, провозглашая заботу о сохранении культурного наследия, использует законодательство для возложения финансовой ответственности на религиозные общины, согласившиеся оплатить реставрационные работы в сумме, впоследствии выросшей до 62 тыс. рублей, что для сельского прихода было непосильной ношей. Этот документ вскрывает механизм «двойного бремени», ложившегося на религиозные общества: они должны были содержать не только собственно церковную инфраструктуру, но и памятники архитектуры, находящиеся в их пользовании.

Третий блок – документы о подготовке и проведении Поместного Собора 1971 года. Это, пожалуй, самая политически значимая часть публикуемого комплекса. Протокол собрания клира и мирян Калининской епархии 4 мая 1971 года и сопровождающий его доклад архиепископа Иннокентия представляют собой уникальное свидетельство механизмов управления внутрицерковным мнением. Документы фиксируют единодушное выдвижение единственного кандидата в Патриархи – митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена и столь же единодушное одобрение решений Архиерейского Собора 1961 года. Аргументация, использованная владыкой Иннокентием, примечательна: он апеллирует к апостольскому принципу освобождения пастырей от «пещись о столах» (хозяйственных дел), к заветам почившего Патриарха Алексия и одновременно к необходимости следования советскому законодательству о культах, предупреждая, что противодействие решениям Собора 1961 года поставило бы Церковь на «пагубный путь». Здесь отчетливо видна конвергенция церковной традиции и государственного закона, когда богословская аргументация используется для легитимации административно-хозяйственных изменений, навязанных внешним давлением.

Четвертый блок составляют рутинные административно-хозяйственные и дисциплинарные распоряжения, касающиеся богослужебной практики. Среди них – предписания о контроле за текстами проповедей (с требованием предоставлять их в благочиние в двух экземплярах), о порядке совершения заупокойных ектений в праздничные дни, о хранении богослужебных книг под замком, о запрете допускать несовершеннолетних крестных родителей. Особый интерес представляет распоряжение о бесплатном распространении венчиков с разрешительными молитвами, где архиепископ пресекает попытки приходов продавать эти предметы, бесплатно получаемые из Патриархии. Эти, казалось бы, частные распоряжения позволяют увидеть внутреннюю жизнь приходов – напряженную, полную конфликтов и нарушений. Более того, в них отражена

сложная система контроля, выстроенная епархиальной властью: настоятели подотчетны благочинным, благочинные – архиерею, а все вместе – уполномоченному Совету по делам религий.

Пятый, отдельный блок составляют документы к 700-летию Тверской епархии, праздновавшемуся в 1971 году. Архиепископ Иннокентий подготовил развернутый исторический очерк о тверских архиереях и монастырях, в котором перечислены 74 епископа, трудившихся на кафедре с 1271 года. Особенность этого текста – его отчетливо выраженный церковно-исторический и агиографический характер, объединяющий фактический материал с панегирическим. Примечательно, что в рапорте Патриаршему Местоблюстителю архиепископ Иннокентий подчеркивает важность юбилея как события, свидетельствующего о «давности существования православия» и «многочисленности угодников Божиих» – эти аргументы служили не только церковно-историческим целям, но и укрепляли авторитет епархии в глазах церковного центра и светских властей.

Наконец, последние документы дела – письмо секретаря Епархиального управления в горсовет о разрешении на захоронение архиепископа Иннокентия, скончавшегося 6 сентября 1971 года, – придают публикуемому комплексу почти документальную драматургию: деятельность владыки, столь интенсивно фиксируемая циркулярами, завершается его кончиной и включением в традицию архиерейских захоронений на Николо-Малицком кладбище.

Анализ комплекса циркулярных распоряжений, рапортов, протоколов и иных материалов Калининского епархиального управления за 1967–1971 гг. позволяет реконструировать ряд существенных аспектов административной, богослужбной и общественной жизни епархии в позднесоветский период. Документы зафиксировали повседневные практики, которые в своей совокупности образуют многомерную картину функционирования церковной организации в условиях, когда ее деятельность была строго регламентирована как церковными канонами, так и советским законодательством о религиозных культах.

Взаимодействие епархиальной власти с государственными инстанциями предстает в документах как многоуровневый процесс, предполагавший постоянный обмен информацией и взаимное согласование позиций по широкому кругу вопросов. С одной стороны, епархиальное управление регулярно обращалось к государственным органам – уполномоченному Совету по делам религий, исполнительным комитетам местных Советов – за разрешениями, касавшимися как текущих административных вопросов (например, передачи церковного имущества или захоронений), так и более масштабных проектов. С другой стороны, сами государственные инстанции выступали инициаторами обращений к церковному руководству, как это имело место в случае с реставрацией Богородице-Рождественской церкви в селе Городня, когда исполком областного Совета возложил на религиозную общину финансовое бремя сохранения памятника архитектуры.

Особого внимания заслуживает тематика патриотической и миротворческой деятельности, которая последовательно проводится в ряде посланий Епархиального управления. В документах подчеркивается, что добровольные взносы приходов направляются не только на содержание епархиальных и центральных церковных структур, но и на поддержку зарубежных миссий Московской Патриархии, что, в свою очередь, способствует сближению христиан различных стран и служит делу сохранения мира. Данная аргументация, регулярно воспроизводившаяся в обращениях к приходским советам, выполняла одновременно несколько функций: она легитимировала финансовые сборы в глазах верующих, демонстрировала лояльность церковной иерархии советской внешней политике и укрепляла позиции Патриархии как общественного института, разделяющего ценности мирного сосуществования.

Финансово-хозяйственная сторона приходской жизни занимает значительное место в документах. Епархиальное управление неоднократно обращается к исполнительным органам церквей с просьбами об увеличении взносов, связывая эти сборы с жизненно важными для Церкви задачами – подготовкой священнослужителей в духовных школах, функционированием Патриархии, участием в международной деятельности. При этом характерно, что апелляция к материальной поддержке сочетается с напоминанием о заповеди «друг друга тяготы носите», что придает финансовым отношениям этическое измерение, соответствующее традиционным христианским представлениям о взаимопомощи.

В сфере богослужебной дисциплины и внутрприходских отношений документы отражают широкий спектр вопросов, требовавших постоянного архиерейского вмешательства. Это и контроль за содержанием проповедей (с обязательным представлением рукописей в благочиние), и регулирование порядка совершения заупокойных ектений в праздничные дни, и обеспечение сохранности богослужебных книг, и разъяснение правил о возрасте крестных родителей. Особый интерес представляет распоряжение о бесплатной выдаче венчиков с разрешительными молитвами, что свидетельствует о попытках архиепископа Иннокентия пресечь практику коммерциализации предметов, имеющих сакральное значение.

Следует отметить, что многочисленные циркуляры, касающиеся самых разных сторон приходской жизни, указывают на неоднородность реальной церковной практики и необходимость постоянной корректировки поведения духовенства и мирян. Отдельные распоряжения носят повторный характер, что свидетельствует о том, что предписания не всегда исполнялись с должной тщательностью, и архиерей был вынужден вновь возвращаться к одним и тем же вопросам. В документах также фиксируются случаи конфликтов между настоятелями и исполнительными органами, жалобы верующих на отдельных священнослужителей, а также архиерейские резолюции, отражающие его позицию в этих спорах. В частности, в ответ на обращение группы мирян, обвинявших иеромонаха Амвросия в создании «смуты» в кафедральном соборе, архиепископ Иннокентий ясно выразил свою поддержку настоятелю, что

указывает на его стремление сохранять иерархическую дисциплину и стабильность управления.

Особое место в публикуемом комплексе занимают материалы, связанные с подготовкой и проведением Поместного Собора 1971 года. Эти документы дают возможность проследить процедуру формирования епархиального представительства и согласования позиции по ключевым вопросам, выносившимся на обсуждение Собора. Собрание клира и мирян Калининской епархии, состоявшееся 4 мая 1971 года, прошло в форме заслушивания доклада архиепископа, выступлений благочинных и мирян, после чего было принято единогласное решение о выдвижении единственного кандидата на Патриарший престол – Патриаршего Местоблюстителя митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена. Одновременно собрание поддержало утверждение решений Архиерейского Собора 1961 года, касавшихся распределения хозяйственных функций между настоятелями и исполнительными органами приходов. Процедура принятия этих решений, как она отражена в протоколе, была обставлена со всей полнотой ритуальных и словесных форм, присущих церковным соборным актам, и сопровождалась ссылками как на апостольские установления (освобождение пастырей от «пещись о столах» – Деян. 6,2–6), так и на необходимость следования советскому законодательству.

Юбилейная тематика – 700-летие Тверской епархии, праздновавшееся в 1971 году, – составляет еще один содержательный блок документов. В подготовленных архиепископом Иннокентием материалах воссоздается многовековая история кафедры, перечисляются имена 74 епископов и архиепископов, трудившихся на тверской земле, а также угодников Божиих, связанных с этой епархией. Примечательно, что в послании к пастве подчеркивается непрерывность епископской преемственности, что служило важным аргументом в пользу легитимности и исторической укорененности церковной власти. Патриотическая составляющая также присутствует в этом повествовании: акцентируется, что тверские архипастыри в дни войн призывали верующих к защите Родины и сами нередко жертвовали жизнью. Таким образом, юбилейные документы выполняли функцию не только церковно-исторической памяти, но и современной консолидации паствы, укрепляя ее связи с епархиальным центром и поддерживая сложившиеся модели лояльности по отношению к государству.

Наконец, последний документ дела – обращение секретаря Епархиального управления в Калининский городской Совет с ходатайством о разрешении захоронения скончавшегося архиепископа Иннокентия на Николо-Малицком кладбище, где покоились его предшественники, – органично завершает публикуемый комплекс, фиксируя завершение жизни того, кто на протяжении одиннадцати лет управлял епархией и чьи распоряжения составляют основу документального корпуса.

В совокупности представленные материалы дают разностороннее представление о внутреннем устройстве и повседневном функционировании епархии в период, когда Русская Православная Церковь, с одной стороны, была

поставлена в жесткие законодательные рамки, а с другой – сохраняла развитую административную структуру, вела активную внутреннюю жизнь и стремилась к утверждению своего места в обществе. Документы раскрывают механизмы управления, формы взаимодействия между различными уровнями церковной иерархии (от архиерея до настоятеля, от благочинного до рядового священника), а также способы коммуникации между Церковью и государственными инстанциями.

Данный комплекс архивных материалов представляет собой многослойный исторический источник. На микроуровне он фиксирует повседневные практики управления епархией, быт и дисциплину приходов, взаимоотношения духовенства, приходских советов и верующих. На макроуровне документы позволяют увидеть механизмы реализации государственно-церковной политики в регионе, формы и границы лояльности церковной иерархии, а также способы адаптации церковных структур к условиям советской действительности. Особую ценность публикуемые тексты приобретают в свете современных дискуссий о характере взаимоотношений между Церковью и государством в советский период, позволяя уйти от упрощенных схем «гонений» или «конкордата» и увидеть сложную, противоречивую и постоянно переопределяемую динамику церковно-государственных отношений в позднесоветскую эпоху.

Публикуемые документы воспроизводятся с сохранением орфографии, пунктуации и стилистических особенностей подлинников. Все архивные шифры и датировки приводятся в соответствии с описью.

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ
УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ

Г. Калинин (обл.), ул. Софии Перовской, 11.
№580.

Тел. 3-12-08
27 октября 1967 г.

ВСЕМ О.О, НАСТОЯТЕЛЯМ ХРАМОВ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

По благословению ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА, в связи с празднованием 50-летия Великой Октябрьской социалистической революции, предлагается Вам в воскресенье 5 ноября или 8-го ноября, - в зависимости от местных условий и традиций, - после совершения литургии, перед обязательным благодарственным молебном, прочесть в церкви препровождаемое при сем Послание СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ и СВЯЩЕННОГО СИНОДА.

В день своего 90-летия ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВО будет пребывать в Троице-Сергиевой Лавре.

Празднование 90-летнего юбилея ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ благоугодно было перенести на день памяти Святителя Алексия, Митрополита Московского, 12/25 февраля 1968 года.

Препровождая Послание СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ и СВЯЩЕННОГО СИНОДА, вместе с ними и я приветствую причт Вашего храма, приходской Совет и всю паству с великим праздником Великой Октябрьской

Революции со всеми добрыми пожеланиями, изложенными в Послании СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ и СВЯЩЕННОГО СИНОДА.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,

Иннокентий,

АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 100.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

О.О. БЛАГОЧИННЫМ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

1. При посещении церквей вверенного Вам благочиннического округа прошу обратить внимание на укомплектование их на престольными евангелиями и крестами, затем чашами, лжицами, дисками, дароносицами, крестильными ящиками. Если одна церковь испытывает недостаток, а другая преизбытствует, пусть исполнительный орган недостающей церкви обратиться к Уполномоченному Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Калининской области, с письменной просьбой о содействии в передаче по акту недостающего имущества из одной церкви в другую.

2. Еще раз напоминаю о.о. благочинным и необходимости соблюдения циркулярного распоряжения №368 от 10 июля 1963 года по поводу строгого наблюдения за тем, чтобы подведомственное духовенство заблаговременно представляло тексты проповедей в благочиние в 2-х экземплярах, из которых один возвращается автору, а второй представляется мне.

Если же кто-либо из отцов намерен прочитать в соответствующую неделю или праздник проповедь, ранее произнесенную, он должен заблаговременно представить в благочиние письменное уведомление, с указанием темы проповеди и даты его предыдущего произнесения, и даты, когда она будет произнесена вторично. Эти рапорты, по надобности, прошу о.о. благочинных представлять мне. От такого же представления своих проповедей не освобождаются и о.о. благочинные.

Если кто намеревается прочесть проповедь, напечатанную в Журнале Московской Патриархии или же из иной книги поучений, необходимо указать тему проповеди, номер журнала, месяц и год издания, страницу, название книги и наименование автора.

27 января 1968 года

№42

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,

Иннокентий,

АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 110.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

Московская Патриархия
КАНЦЕЛЯРИЯ УПРАВЛЯЮЩЕГО
Калининской Епархией
25 января 1969 г.
№71.
г. Калинин (обл.),
ул. Софии Перовской, 11.
Тел. 3-12-08.

ИСПОЛНИТЕЛЬНОМУ ОРГАНУ ЦЕРКВИ

Напоминаю вам содержание нашего письма от 9-го февраля 1965 года за №46, что все добровольные взносы от церковных общин идут не только на содержание Патриархии и Епархиального Управления, но также на них существует миссия московской Патриархии, духовные школы (академии и семинарии) и что такие мероприятия, как посылка миссий и делегаций в зарубежные страны имеют огромное значение, способствуя сближению христиан всего мира и служит делу укрепления мира во всем мире.

По благословению Высокопреосвященнейшего архиепископа Калининского и Кашинского ИННОКЕНТИЯ, Епархиальное Управление обращается ко всем исполнительным органам церковей епархии с просьбой увеличить свои лепты и тем способствовать нормальному течению церковной жизни.

Надеемся, что, учитывая сказанное выше, Ваша православная община сможет внести в 1969 году в Епархиальное Управление добровольные взносы в сумме не менее _____ рублей.

СЕКРЕТАРЬ ЕПАРХИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ
ПРОТОИЕРЕЙ /В. ОСТАШЕВСКИЙ/

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 130.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

ВСЕМ О.О. НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

Циркулярным распоряжением №463 от 31 декабря 1964 года предписывалось всем настоятелям подробно заносить в «Богослужебный журнал» все совершаемые богослужения и все требоисполнения, скрепляя запись собственноручной подписью ежедневно.

Однако проверкой установлено, что во многих храмах журналы вовсе не ведутся. Где же они имеются, мало кто отмечает в них данные о совершаемых требах.

Последнее обстоятельство вынуждает меня вторично вменить в обязанность настоятеля завести с 1 августа текущего года требуемый журнал и заносить туда все совершаемые богослужения и все требоисправления, по прилагаемому образцу.

В многоклирных городских приходах запись седмичных богослужений ведет и подписывает их «седмичный» священнослужитель, а требоисправления – «требный» священник.

Наблюдение за точным исполнением настоящего циркулярного распоряжения возлагаю на о.о. благочинных, которые обязаны делать в указанных журналах отметки об осмотре и соответствующие замечания, а поквартально докладывать мне о точности исполнения настоящего предписания.

18 июля 1969 года

№444

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,
Иннокентий,
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 145.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

ВСЕМ О.О, НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ
КОПИЯ: ИСПОЛНИТЕЛЬНЫМ ОРГАНАМ ЦЕРКВЕЙ

Имеет место недоразумение из-за уноса из храма богослужебных книг, вследствие чего нарушается положенный круг богослужений.

Во избежание подобных недоразумений рекомендуется указанные выше книги хранить в алтаре в шкафу под запором, а ключ должен храниться у настоятеля, под расписку исполнительному органу церкви.

В многоклирных городских приходах настоятель передает ключ седмичному священнику на время очередного служения последнего.

Данный вопрос согласован с Уполномоченным Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Калининской области.

19 июля 1969 г.

№445.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,
Иннокентий,
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 145а.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ
УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ

Г. Калинин (обл.), ул. Софии Перовской, 11.

Тел. 3-12-08

№720.

25 ноября 1969 г.

О.О, НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

Нам стало известно о некоторых ненормальных явлениях во взаимоотношениях между настоятелями церквей и исполнительными органами приходов, а также о других поступках, ведущих к нарушению установленных правил в церкви, о чем и считаю необходимым своим долгом напомнить духовенству епархии.

1. Священники, отлучаясь из приходов, о своей отлучке не ставят в известность исполнительный орган церкви. А не редко в это время случается треба и исполнительный орган не знает, где священник и не знает, что ответить.

Поэтому предлагается священнослужителям обязательно предупреждать исполнительный орган в случае отъезда за пределы прихода.

2. некоторые священники используют амвон не только для произнесения проповеди, для которой он и предназначен, но и для саморекламы (дескать, такого священника, как я, вы не найдете) или же для того, чтобы свести личные счета с отдельными верующими и даже с исполнительными органами.

Поэтому запрещаю использовать амвон для целей, противоречащих служению Божьему Слову.

3. одновременно предписываю (в который раз!) священникам заблаговременно послать благочинному рукописи проповедей, имеющих быть произнесенными с амвона.

4. Во многих приходах приезжают регенты, не имеющие должной квалификации и не могущие представить положительных характеристик с прежнего места работы, а потому долго не засиживаться в приходе.

Предлагается таковых сразу направлять в епархию для надлежащей проверки о степени их ответственности за церковное пение, как неотъемлемую часть Богослужения.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,
Иннокентий,
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 147.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

Московская Патриархия
КАНЦЕЛЯРИЯ УПРАВЛЯЮЩЕГО
Калининской Епархией
16 февраля 1970 г.
№82.
г. Калинин (обл.),
ул. Софии Перовской, 11.
Тел. 3-12-08.

ИСПОЛНИТЕЛЬНОМУ ОРГАНУ ПРАВОСЛАВНОЙ
ОБЩИНЫ _____ ЦЕРКВИ

Согласно «Положению об управлении Русской Православной Церкви» - Московская Патриархия, духовные школы (семинарии и академии), Епархиальное управление, заграничные миссии Московской Патриархии, существуют только на средства, поступающие на добровольные взносы от православных приходов. Других средств на содержание всех этих учреждений нет.

А между тем, такие мероприятия, как посылка миссий и делегаций в зарубежные страны, имеют огромное значение, так как способствуют не только сближению христиан всего мира, но и вносят большой вклад в дело сохранения мира во всем мире. Этот вклад Московской Патриархии и самого Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ в дело защиты мира был неоднократно отмечен и нашим правительством, удостоившим Святейшего Патриарха высокими правительственными наградами.

Из вышеизложенного видно, что все добровольные взносы от церковных общин идут не только на содержание Патриархии и Епархиального управления, но и служат делу укрепления мира во всем мире и тем самым предотвращению войны, ужасы которой мы все перенесли и потому мир для нас всех должен быть дороже всего.

Кроме того, некоторые общины обращаются в Епархиальное управление с просьбой о назначении им священника и в то же время забывают о том, что если не будут поступать добровольные взносы на содержание духовных школ, то, конечно, нельзя ожидать и притока в епархию кандидатов для замещения священнических мест.

Следовательно, все средства, поступающие от приходских общин, служат высоким целям.

По благословению высокопреосвященнейшего ИННОКЕНТИЯ, архиепископа Калининского и Кашинского, Калининское Епархиальное управление обращается ко всем исполнительным органам церквей епархии с призывом увеличить свои лепты по сравнению с прошлым годом и тем способствовать нормальному течению церковной жизни, твердо памятуя завет апостола Павла «друг друга тяготы носите и тако исполните завет Христов».

СЕКРЕТАРЬ ЕПАРХИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ

МТР ПРОТОИЕРЕЙ /В. ОСТАШЕВСКИЙ/

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 161.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

Московская Патриархия
КАНЦЕЛЯРИЯ УПРАВЛЯЮЩЕГО
Калининской Епархией
21 февраля 1970 г.
№71.
г. Калинин (обл.),

ул. Софии Перовской, 11.
Тел. 3-12-08.

ИСПОЛНИТЕЛЬНОМУ ОРГАНАМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

Московская Патриархия снабжает через Епархиальное Управление бесплатно общины верующих комплектами венчиков с разрешительными молитвами для религиозных обрядов.

Однако, нам стало известно, что некоторые общины производят продажу комплектов венчиков с молитвами за деньги. Причем, в ряде случаев, их покупают люди, прибывшие не для совершения в церкви обряда отпевания, а в запас.

Епархиальное управление напоминает всем исполнительным органам, что:

1/ Бесплатно получаемые от Московской патриархии комплекты венчиков с молитвами не должны продаваться за деньги, а выдаваться бесплатно.

2/ Бесплатная выдача венчиков с молитвами может производиться для тех скончавшихся верующих, над которым в данной церкви совершается обряд надгробного или заочного отпевания.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,
Иннокентий,
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 162.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

СПРАВКА

В марте 1970 г. на имя архиерея поступило письмо из г. Калинина от верующих Соснина И.М., Панковой А. И. и Ширковой М. И.

Авторы сетуют по поводу «большой смуты», возникшей в кафедральном соборе, и обвиняют в этом иеромонаха Амвросия. Как указывается в письме, «он сеял в народ возмущение, стал маскироваться наместником архиерея, а народ, не понимая смысла стал увлекаться его видом и поведением... Он здесь неуместен, это не монастырь, а кафедральный собор... От него нужно поскорее избиваться и вся смута кончиться».

Далее в письме говорится, что Амвросий, видно, имеет советником Гавриила Штурука. О настоятеле собора Борисе Осташевском авторы письма отзываются в хвалебных тонах.

На письма верующих архиерей наложил резолюцию: «Радуюсь, что Вы правильно понимаете положение кафедрального собора в наличии здесь иеромонаха Амвросия, благодаря которому началась смута, приносящая много скорби. Благодарю Вас за поддержку меня и о. Бориса. Архиепископ Иннокентий. 30.03.70 г.

Уполномоченный Шантгай
30 марта 1970 г.

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 163.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

ПРИЧТАМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ.

Настоящим сообщается Вам, что 17 апреля с.г. в Бозе почил СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЙ, об упокоении которого возносите молитвы Господу.

Постановлением СВЯЩЕННОГО СИНОДА от 18 апреля с.г. на должность местоблюстителя патриаршего престола вступил старейший по хиротонии член Священного Синода, ПИМЕН, митрополит Крутицкий и Коломенский.

Имя высокопреосвященнейшего местоблюстителя возносите за богослужением в храме по следующей формуле: «О патриаршем местоблюстителе нашем Высокопреосвященнейшем ПИМЕНЕ, митрополите Крутицком и Коломенском».

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,

Иннокентий,

АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

20 апреля 1970 г.

№213.

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 164.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

Московская Патриархия
КАНЦЕЛЯРИЯ УПРАВЛЯЮЩЕГО
Калининской Епархией
1 октября 1970 г.
№570.

г. Калинин (обл.),
ул. Софии Перовской, 11.
Тел. 3-12-08.

ВСЕМ НАСТОЯТЕЛМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

От верующих некоторых приходов епархии поступают жалобы на то, что священники во время литургии в двенадцатые и другие большие праздники не произносят ектении о упокоении, хотя в эти дни записки для поминовения поступают от верующих и принимаются исполнительными органами.

Епархиальное управление считает своим долгом разъяснить настоятелям церквей, что в вышеуказанные праздничные дни, кроме воскресных (если в воскресные дни не совпадает праздник, как в этом году Воздвижение Честного и Животворящего Креста), заупокойная ектения не произносится. Поэтому и записок от верующих для поминовения на заупокойной ектении

исполнительным органом принимать не следует. Поминовение же усопших в указанные дни может совершаться только на проскомидии при подаче записок с просфорами.

Об этом необходимо разъяснить верующим во избежание недоразумений.

С настоящим циркуляром ознакомьте Исполнительный орган церкви.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,
Иннокентий,
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Описание 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 172.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

15.02.71 г. 1-71/1049

Совет по делам религий
при Совете Министров СССР

На территории Калининской области, на трассе Москва-Ленинград, находится уникальный памятник архитектуры 15 – 16 веков – Богородице-рождественская церковь в с. Городня на Волге.

В соответствии с Постановлением Совета Министров РСФСР от 24 мая 1966 г. №473 «О состоянии и мерах улучшения охраны памятников истории и культуры в РСФСР» исполком областного Совета принято решение об осуществлении ремонтно-реставрационных работ по вышеуказанному памятнику архитектуры. Поскольку церковь является действующей, стоимость работ отнесена за счет средств пользователя, т.е. религиозного общества.

Научно-реставрационным комбинатом Министерства культуры РСФСР в 1967 году был составлен предварительный сметно-финансовый расчет на эти работы на 37 тыс. руб. Религиозное общество согласилось оплатить в течение трех лет эту сумму, о чем выдало обстоятельство.

При перерасчете на новые цены, установленные с 1 января 1969 г. сумма предварительного сметно-финансового расчета возросла по 40,6 тыс. руб.

К 1 февраля 1971 г. специальными научно-реставрационными мастерскими №4 треста «Мособлстройреставрация» выполнено работ на 29 тыс. руб., все они религиозным обществом оплачены. Кроме того, религиозное общество оплатило 5,4 тыс. руб. за составление сметы.

В 1970 году после полного обследования памятника и уточнения объема работ Всесоюзный научно-реставрационный комбинат определил сметную стоимость всей реставрации храма 62 тыс. руб. и, кроме того, 22 тыс. руб. – стоимость реставрации ограды.

Поскольку такие затраты являются для сельского религиозного общества непосильными, исполком облсовета просит сказать содействие, чтобы Калининское епархиальное управление приняло за свой счет расходы в сумме 20 тыс. рублей, необходимые для полного завершения реставрации здания

действующей церкви и реставрации хотя бы внешней части старинной церковной ограды.

Зам. председателя исполкома
Калининского областного Совета
депутатов трудящихся /С.Пилипец/

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 181 – 182.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

КОПИЯ

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ,
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕМУ ПИМЕНУ,
МИТРОПОЛИТУ КРУТИЦКОМУ И КОЛОМЕНСКОМУ,
ПАТРИАРШЕМУ МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЮ
ПОЧТИТЕЛЬНЕЙШИЙ РАПОРТ

В нынешнем 1971 году исполняется 700 лет со времени основания самостоятельной Тверской (ныне Калининской) епархии.

Это событие тесно связано с образованием самостоятельного Тверского великокняжества.

Первым самостоятельным епископом Тверским был епископ СИМЕОН (из Полоцка), правивший Тверской епархией с 1271 года по 1289 год. Скончался 1 февраля 1289 года. Местночтимый святой.

В летописях не сказано, в каком месяце он вступил в управление тверской епархией, но известно, по летописям Никоновской и Троицкой, что великого князя Ярослава Ярославовича, умершего 16-го сентября 1271 года, погребали: «Епископ Симеон Тверской, инумени и попове положиша в церкви Космы и Дамиана в Ивери».

Это свидетельствует о том, что вступление епископа Симеона в управление Тверской епархией совершилось ранее этого события на несколько месяцев.

700-летие существования Тверской

Епархии важное событие в истории жизни нашей епархии, свидетельствующее о давности существования в городе Твери православия, о трудах архипастырей, духовенства и верующих на благо Церкви Православной и дорогой Родины нашей; о многочисленности угодников Божиих, спасавшихся в лоне Тверской церкви и ее обителях; о борцах, защищавших родную Русь и веру православную от врагов, нападавших на Русскую землю с целью ее порабощения, отдававших жизнь свою за веру и Отечество.

А потому необходимо отметить его особым празднованием с широким осведомлением о нем священнослужителей и верующих епархии исторической статьей в «Журнале Московской Патриархии», отправленной мною в редакцию в июле месяце прошлого года.

День празднования сего события я предполагаю совершить в день Святой Троицы в древнейшем кафедральном соборе «Белая Троица» с пением благодарственного молебна.

На совершение сего празднования я прошу разрешения и благословения Вашего Высокопреосвященства.

20 февраля 1971 г.

№221.

ВАШЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА
с любовью о Христе собрат, богомолец
и почитатель ИННОКЕНТИЙ
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ

КОПИЯ ВЕРНА:

СЕКРЕТАРЬ АРХИЕПИСКОПА КАЛИНИНСКОГО
МРТ/ПРОТОИЕРЕЙ (подпись) /Б. ОСТАШЕВСКИЙ/

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 183 – 184.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

Из рукописи архиепископа Кашинского и Калининского Иннокентий к 700-летию основания епархии.

В 1241 году Ярослав II Всеволодович (сын Всеволода Большое Гнездо) назначил старшего сына своего Александра (Невского) в Переяславль-Залесский, второго Ярослава удельным князем Тверским и младшего Михаила первым князем Московским. В 1254 г. князь Ярослав терпит неудачи в борьбе с татарами. Убита его жена, а сыновья взяты в плен. После смерти Александра Невского он стал князем Владимирским и Новгородским. При Ярославе Ярославиче была учреждена Тверская епархия. Погребен Ярослав в Твери в соборном храме Космы и дамиана в 1271 г.

В первой половине 11 века был основан первый Борисоглебский монастырь преподобным Ефремом Новоторжским (боярин и сотрудник князя Бориса).

В нач. 12 в. построен Старицкий Успенский монастырь киевскими иноками Трифоном и Никандром (в конце 12 в. обитель имела более 100 иноков).

В 12 в. великим князем Ярославом Ярославичем построен на земле его «отрока» Григория (в иночестве Гурия) Успенский Отрочий монастырь.

Первое упоминание в летописях о тверском епископе Симеоне в 1271 году в связи с погребением великого князя Ярослава Ярославича послужило основанием для церковных историков утверждать, что в этом году была открыта Тверская епархия.

Тверские епископы титуловались сначала Тверскими, а с 16 в. – Тверскими и Кашинскими.

За 700 лет своего существования Тверская епархия имела 74-х епископов и архиепископов.

1. СИМЕОН (правил с 1271 по 1289 гг.) в 1287 г. заложил каменный собор во имя Преображения на месте деревянной церкви Косьмы и Дамиана. Местночтимый (не канонизованный) святой.
2. Епископ АНДРЕЙ (Ерденев) – 1289 – 1315 гг. Сын литовского князя язычника Евдения и христианки Евпраксии, тетки князя Довмонта Псковского. В 1297 г. повенчал великого князя Михаила Ярославича Тверского с княгиней Анной Дмитриевной Кашинской.
3. Епископ Варсонофий (1315 – 1328 гг.). В 1317 г. благословил вел. князя Михаила Ярославича на сражение с Московским князем Юрием Даниловичем под Бортновым (*авторская орфография*). В 1320 г. погребал его в соборе св. Спаса возле епископа Симеона.
4. Епископ Феодор I (1330 - 1342)
5. Феодор II (1342 - 1360)
6. Василий (1361 - 1372)
7. Евфимий I Вислин (1374 - 1390). В 1375 г., во время осады Твери Дмитрием Донским послан был кн. Михаилом Александровичем испросить мир у Дмитрия Донского.
8. Епископ Арсений святой (1390 – 1409 гг.). Принял монашество в Киево-Печерской обители. Постриг в иноки Михаила Александровича. Причтен к лику святых Московским Собором 1547 г.
9. Епископ Антоний I (1411 - 1434). В 1417 году написано святое Евангелие, замечательно художественно оформленное (сейчас хранится в библиотеке кафедрального собора «Белая Троица»).
10. Епископ Илия (1435 - 1456)
11. Епископ Моисей (1458 - 1461)
12. Епископ Геннадий (Кожин) (1461 - 1477)
13. Епископ Вассиан (Стригин-Оболенский) (1477 - 1508). В 1485 г. при осаде Твери войском Ивана III при был к нему с сообщением о сдаче города.
14. Нил Грек (1509 - 1521)
15. Епископ Акакий (1522 - 1567)
16. Епископ Варсонофий II святой (1567 – 1571 гг.). При нем 23 декабря 1569 г. в Отрочь монастыре святой митрополит московский Филипп. В 1595 г. причтен к лику святых.
17. Савва (1571 - 1574). Тверская епархия стала архиепископской, и епископы стали называться Тверскими и Кашинскими.
18. Феодорит (1574 - 1578)
19. Захария (осень 1578 - 1602)
20. Архиепископ Феофист (1609 - 1615)
21. Арсений Грек (1613 - 1615)
22. Пафнутий (1615 - 1627)
23. Евфимий II (1627 - 1642)

- 24.Иона (1643 - 1653). В 1650 г. вскрыл гроб Анны Кашинской. В этом же году она причислена к лику святых, но через 27 лет по приговору патриарха Иоакима отчислена.
- 25.Лаврентий (1654 - 1657)
- 26.Иоасаф (1657 - 1675)
- 27.Симеон II (1676 - 1681)
- 28.Варсонофий III (Чернов) (1681)
- 29.Сергий (Волтахов) (5 февраля 1682 - 1702)
- 30.Каллист (Поборский) (1703 - 1712)
- 31.Алексий (Титов) (9 ноября 1712 - 21 января 1714)
- 32.Варлаам (Косовский) (21 января 1714 - 3 марта 1720)
- 33.Сильвестр (Холмский-Волынец) (3 марта 1720 - 3 февраля 1723). Открыто первое училище для детей духовно звания, в архиерейском доме.
- 34.Феофилакт (Лопатинский) (1723 - 13 декабря 1738)
- 35.Митрофан (Слотвинский) (начало 1739 - 7 декабря 1752)
- 36.Вениамин (Пуцек-Григорович) (28 февраля 1753 - 2 апреля 1758)
- 37.Афанасий (Волховский) (23 апреля 1758 - 26 мая 1763)
- 38.Иннокентий (Нечаев) (28 мая - 4 октября 1763)
- 39.Гавриил (Петров) (6 декабря 1763 - 22 сентября 1770)
- 40.Платон (Левшин) (10 октября 1770 - 25 января 1775)
- 41.Арсений (Верещагин) (1 апреля 1775 - 22 сентября 1783)
- 42.Иоасаф (Заболотский) (22 сентября 1783 - 13 февраля 1788)
- 43.Тихон (Малинин) (6 мая 1788 - 18 мая 1792)
- 44.Ириней (Клементьевский) (6 июня 1792 - 17 октября 1798)
- 45.Павел (Пономарев) (26 октября 1798 - 26 декабря 1799)
- 46.Павел (Зернов) (15 января 1800 - 18 декабря 1803)
- 47.Мефодий (Смирнов) (31 декабря 1803 - 30 августа 1814)
- 48.Серафим (Глаголевский) (30 августа 1814 - 15 марта 1819)
- 49.свт. Филарет (Дроздов) (15 марта 1819 - 26 сентября 1820)
- 50.Симеон (Крылов-Платонов) (26 сентября 1820 - 3 июля 1821)
- 51.Иона (Павинский) (21 июля 1821 - 6 ноября 1826)
- 52.Амвросий (Протасов) (6 ноября 1826 - 1 июля 1831)
- 53.Григорий (Постников) (25 июля 1831 - 1 марта 1848)
- 54.Гавриил (Розанов) (1 марта 1848 - 15 февраля 1857). При нем построено 38 новых храмов.
- 55.Филофей (Успенский) (15 февраля 1857 – 5 мая 1876)
- 56.Алексий (Ржаницын) (9 сентября 1876 - 9 июня 1877)
- 57.Евсевий (Ильинский) (8 декабря 1877 - 12 марта 1879)
- 58.Савва (Тихомиров) (23 апреля 1879 - 18 сентября 1896)
- 59.Димитрий (Самбикин) (2 ноября 1896 - 26 марта 1905). Агиолог. Церковный археолог и доктор церковной истории. Построено епархиальное женское училище, открыт епархиальный историко-археологический комитет, очнован музей церковных древностей.

- 60.Николай (Зиоров) (26 марта - 8 апреля 1905)
- 61.Николай (Налимов) (8 апреля - 1 июля 1905)
- 62.Алексий (Опоцкий) (1 июля 1905 - 29 января 1910). Вторичное прославление мощей святой благоверной Анны Кашинской.
- 63.Антоний (Каржавин) (30 января 1910 - 16 марта 1914). Известен своими богословско-экзегетическими толкованиями псалмов.
- 64.сщмч. Серафим (Чичагов) (23 марта 1914 - кон. 1917)
- 65.Серафим (Александров) (1922 - 15 июня 1928)
- 66.Фаддей (Успенский) (1928 - 18 октября 1936)
- 67.Палладий (Шерстенников) (29 декабря 1938 - 1940 (28 октября 1943))
- 68.Василий (Ратмиров) (кон. 1943 - сентябрь 1944)
- 69.Рафаил (Березин) (29 октября 1944 - 15 мая 1945)
- 70.Арсений (Крылов) (26 августа 1945 - 17 марта 1950)
- 71.Алексий (Сергеев) (17 марта 1950 - 29 июля 1954). В 1916 г. окончил школу живописи, ваяния и зодчества, а в 1919 г. архитектурное отделение школы зодчества.
- 72.Варсонофий (Гриневич) (29 июля 1954 - 13 марта 1958). Кандидат богословия Казанской духовной академии 1902 г.
- 73.Феодосий (Погорский) (22 июня 1958 - 22 марта 1960)
- 74.Иннокентий (Леоферов) с 23 ноября 1960

Монастыри и монашество на Руси появилось одновременно с принятием христианства. В подражание византийским образцам, монастыри приняли те же разнообразные формы, какие существовали на Востоке. С течением времени на Руси преобладающим типом стали монастыри княжеские и так называемые ктиторские, т.е. основанные частными лицами. В середине 14 века, в связи с переходом митрополичьей кафедры из Киева в Москву, в истории монашества северо-восточной Руси происходит перелом. Господствующим типом монашества, возникавших вновь монастырей, становятся так называемые пустынножительные и общежительные монастыри. Они не имели пособий от князей и бояр, занимались сельским хозяйством.

В 1918 году в Калининской епархии числилось 38 монастырей.

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 185 – 189.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ, ВЫСКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕМУ
АЛЕКСЕЮ, МИТРОПОЛИТУ ТАЛЛИНСКОМУ И ЭСТОНСКОМУ,
УПРАВЛЯЮЩЕМУ ДЕЛАМИ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ
ИННОКЕНТИЯ, АРХИЕПИСКОПА
КАЛИНИНСКОГО И КАШИНСКОГО
РАПОРТ

В дополнение к моему прошению на имя Высокопреосвященнейшего ПИМЕНА, Митрополита Крутицкого и Коломенского, МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ ПАТРИРАШЕГО ПРЕСТОЛА от 20 февраля 1971 года, за №221, долг имею сообщить Вашему Высокопреосвященству, что празднование 700-летия существования Тверской (Калининской) епархии мною предположено на Духов день.

Этот день мною избран, потому что он является храмовым праздником Калининского кафедрального собора «Белая Троица» и присоединение к нему празднования 700-летия Тверской епархии усугубляет это торжество.

В кафедральном соборе оно будет состоять в том, что накануне празднования будет мною произнесена проповедь о первом святителе Тверской епархии святом СИМЕОНЕ и прочих угодниках, потрудившихся в Тверской епархии, а за литургией о значении сего праздника. После ранней литургии будет совершена панихида по всем усопшим иерархам Тверской епархии, а по окончании поздней литургии благодарственный молебен с многолетием в сослужении всего соборного причта.

Во все приходы епархии будут высланы указы о.о. настоятелям с архипастырским посланием, для прочтения верующим, по поводу 700-летия существования Тверской епархии и номер 3 «Журнала Московской Патриархии» с напечатанной в нем моей статьи о настоящем праздновании, которая и ознакомит всех со значением празднования.

Сделано будет распоряжение совершить в Духов день Божественную литургию, панихиду по усопшим иерархам и благодарственный молебен с многолетием.

На что и прошу разрешения Первосвятителя и Священного Синода.

16 МАРТА 1971 г.

№296.

ВАШЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА

с любовью о Христе собрат, богомолец

и почитатель ИННОКЕНТИЙ

АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ

Копия верна: Б. ОСТАШЕВСКИЙ

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 190.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

КОПИЯ

СООБЩЕНИЕ

о заседании Комиссии по подготовке Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 года.

На очередном заседании 24 марта 1971 года Комиссия по подготовке Поместного Собора Русской Православной Церкви приняла следующие решения:

1. Провести собрания клириков клира и мирян в Епархиях Русской Православной Церкви для избрания членов Поместного Собора и обсуждения других вопросов после празднования Святой Пасхи с тем, чтобы протоколы этих собраний с решениями, кто именно избран членом Поместного Собора от клира и мирян, поступили в Предсоборную Комиссию не позднее 10 мая с.г.

2. Перед открытием Поместного Собора созвать архиерейское совещание по вопросам, связанным с проведением Поместного Собора Русской Православной Церкви.

Предсоборная Комиссия заслушала и приняла к сведению следующую информацию:

1. В Предсоборную Комиссию обратились многие Епархиальные Преосвященные с предложением выдвинуть только одного кандидата на пост Предстоятеля нашей Церкви в лице Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященнейшего Митрополита Крутицкого и Коломенского ПИМЕНА в твердой уверенности, что он, как ближайший сподвижник в Бозе почившего Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ, будет достойным преемником и продолжателем его деятельности на Первосвятительском Престоле.

Такие письменные предложения в адрес Предсоборной Комиссии поступили от постоянных членов Священного Синода – Преосвященных Митрополитов: Ленинградского НИКОДИМА, Киевского ФИЛАРЕТА и Таллинского АЛЕКСИЯ; от Преосвященных Митрополитов: Орловского ПАЛЛАДИЯ, Алма-Атинского ИОСИФА, Ярославского ИОАННА; Преосвященных Архиепископов: Уфимского ИОВА, Житомирского ПАЛЛАДИЯ, Псковского ИОАННА, Казанского МИХАИЛА, Ивано-Франковского ИОСИФА, Горьковского Флавиана, Одесского СЕРГИЯ, Курского СЕРАФИМА, Виленского АНТОНИЯ; Преосвященных Епископов: Оренбургского ЛЕОНТИЯ, Владимирского НИКОЛАЯ, Кишиневского ВАРФОЛОМЕЯ, Черниговского ВЛАДИМИРА, Смоленского ГЕДЕОНА, Самаркандского ПЛАТОНА,

2. В адрес Предсоборной Комиссии поступает множество аргументированных писем от Преосвященных Архипастырей, рядовых клириков, исполнительных органов и отдельных верующих различных епархий нашего Отечества с выражением поддержки решений Архиерейского Собора 1961 года и предложением его утверждения на Поместном Соборе 1971 года.

Апрель 1971 г.

№306

Аналогичные предложения по данным вопросам продолжают поступать.

МИТРОПОЛИТ ТАЛЛИНСКИЙ И ЭСТОНСКИЙ,
ЗАМЕСТИТЕЛЬ КОМИССИИ по ПОДГОТОВКЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА
1971 г. (подпись) АЛЕКСИЙ

КОПИЯ ВЕРНА:

СЕКРЕТАРЬ АРХИЕПИСКОПА КАЛИНИНСКОГО, мтр/протоиерей
/Б.ОСТАШЕВСКИЙ/

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 191.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.

НЕОБХОДИМОСТЬ ИЗБРАНИЯ ПОМЕСТНЫМ СОБОРОМ ПАТРИАРХА.

Когда в Церкви появлялись новые вопросы первостепенной важности, апостолы решали их путем совместного обсуждения, соборно. Соборно решался вопрос об избрании диаконов «пещись о столах» (Деян.,2-6) и об отмене закона об обрезании (Деян.13,2-3). Объединяющим началом всей апостольской деятельности было общее согласие, братская любовь.

По примеру Апостольского Собора созывались вселенски и Поместные Соборы, являясь выражением голоса всей Церкви.

Вопросы первостепенной важности возникли ныне в Русской Православной Церкви, в связи с необходимостью избрания Патриарха. Патриарший Местоблюститель, Митрополит Крутицкий и Коломенский ПИМЕН, в Актовом зале Московской Духовной академии 14 декабря 1970 года, сказал: «В данное время, когда еще не зажила рана расставания навек с почившим Патриархом Алексием, появляется внутренняя потребность остановиться на личности самого Святейшего и говорить о его умозрении, о глубокой вере и православном благочестии... Мы сейчас живем как бы в его присутствии, сохраняем порядки, им установленные, повторяем мысли, им высказанные. И от того, как мы будем использовать это наследство, зависит многое в дальнейшей нашей церковной деятельности» («ЖМП», №2, 1971 г. стр. 13). Во имя этого наследия Патриарха Алексия шествия по пути любви, мира и единомыслия; во имя установленной им традиции беспредельной верности Церкви Христовой и лояльном отношении к Родине, советскому государству и его законам, - мы собрались сегодня, чтобы из числа здесь присутствующих избрать представителей от клира и мирян Калининской епархии на предстоящий Поместный Собор.

Собрались также и для того, чтобы, заслушав мнение Предсоборной Комиссии и ряда епископов о выдвижении для выбора в патриархи одного кандидата в лице Высокопреосвященнейшего Пимена, Митрополита Крутицкого и Коломенского, Патриаршего Местоблюстителя, - мы единодушно поддерживали его кандидатуру на пост Святейшего Патриарха Московского и всея Руси.

Одним из решений почившего Патриарха Алексия, поддержанных Собором епископов 1961 года, было решение о внесении изменений в порядок управления Церковью. По словам Святейшего, здесь шла речь не об отмене, а только о поправке и уточнении настоятельских прав и обязанностей, причем в сторону более церковную и духовную («ЖМП», №8, 1961 г., стр. 6), иначе говоря, решение Патриарха и Собора епископов восстанавливало апостольский принцип освобождения пастырей от заботы «пещись о столах», т.е. от хозяйственных функций, которые отвлекали духовенство от прямых пастырских обязанностей. Так и Церковь Апостольская отменила закон об обрезании и освободила пастырей от хозяйственных дел, ибо это служило серьезным

препятствием на пути к осуществлению прямой цели – спасение душ верующих и вносило дезорганизацию в церковную жизнь.

По словам почившего Патриарха Алексия, «Совет Министров обратил внимание Священного Синода на необходимость внести надлежащий порядок в жизнь приходов и именно в вопросе восстановления прав исполнительных органов общин в части финансово-хозяйственной деятельности, в соответствии с законодательством о культах».

Выступление же против принятого Патриархом Алексием и Собором епископов решения столкнуло бы Церковь на пагубный, осужденный почившими Патриархами Сергием, Алексием и Тихоном, путь противодействия законодательству о религиозных культах, существующему в нашей стране. Вот почему многие архиереи, рядовые клирики, члены исполнительных органов и отдельные верующие нашей страны направляют в Предсоборную Комиссию множество аргументированных писем с выражением поддержки решений Архиерейского Собора 1961 года и предложением его утвердить на Поместном Соборе (Сообщение Предсоборной Комиссии от 3 апреля 1971 г., №306).

Поэтому я уверен, что и в этом вопросе вы единодушно проявите солидарность с мнением Предсоборной Комиссии, шествуя по проложенному почившим Патриархом Алексием пути любви, мира и единомыслия.

4 мая 1971 г. Архиепископ Калининский и Кашинский Иннокентий.

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Описание 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 192 – 194.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

ПРОТОКОЛ ПРОВЕДЕНИЯ СОБРАНИЯ КЛИРА И МИРЯН КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ 4 МАЯ 1971 ГОДА.

4 мая 1971 года в кафедральном соборе «Белая Троица» г. Калинина состоялось Собрание клира и мирян Калининской епархии, созванное для избрания представителей на предстоящий Поместный Собор Русской Православной Церкви.

Перед началом были пропеты тропарь «Христос Воскресе», кондак «Аще и во гроб» и стихира «Днесь благодать Святаго Духа собра».

Собрание открыл его Предстоятель, Преосвященный ИННОКЕНТИЙ, архиепископ Калининский и Кашинский, определяя цель созыва Собрания и объявляя порядок работы.

В своем докладе «О необходимости избрания Поместным Собором Патриарха» Преосвященный архиепископ ИННОКЕНТИЙ коснулся вопроса о значении Поместного Собора в церковной жизни.

Затем Владыка архиепископ Иннокентий процитировал глубоко содержательную часть речи Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Крутицкого и Коломенского ПИМЕНА в актовом зале Московской Духовной академии 14 декабря 1970 года о богатом духовном наследии почившего Патриарха Алексия, акцентируя следующие слова: «Мы и сейчас как бы живем

в его присутствии, сохраняем порядки, им установленные, повторяем мысли, им высказанные. И от того, как мы будем использовать это наследство, зависит многое в дальнейшей нашей церковной деятельности» («ЖМП», №2, 1971 г., стр. 13).

Далее Владыка Иннокентий сказал: «Во имя этого наследства Патриарха Алексия шествовать по пути любви, мира и единомыслия; во имя установленной традиции беспредельной верности Церкви Христовой и лояльном отношении к Родине, Советскому государству и его законы, - мы собрались сегодня, чтобы из числа здесь присутствующих единодушно избрать представителей от клира и мирян нашей епархии на Поместный Собор. Собрались такие и для того, чтобы, заслушав мнение Предсоборной Комиссии и ряда епископов о выдвижении для выбора в Патриархи одно: кандидата в лице **ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕГО ПИМЕНА МИТРОПОЛИТА КРУТИЦКОГО И КОЛОМЕНСКОГО, ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ**, - мы единодушно поддержали его кандидатуру на пост **СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ**.

Касаясь утвержденного Собором епископов 1961 года решения почившего Патриарха Алексия о внесении изменений в порядок управления Церковью, которыми, по словам Святейшего, не отменялось постановление «Положения об управлении Русской Православной Церкви» о правах и обязанностях настоятеля, а всего лишь внесена «поправка и уточнение настоятельских прав и обязанностей, причем в сторону более церковную и духовную» («ЖМП», №8, 1961 г., стр. 6), - Владыка Иннокентий подчеркнул, что это решение Патриарха Алексия восстановлено апостольский принцип освобождения пастырей от заботы «пещись о столах» (Деян.6,2,6), т.е. освобождения от трудоемких хозяйственных дел. Затем Владыка архиепископ Иннокентий сослался на сообщение Предсоборной Комиссии от 3 апреля 1971 года, №306, в котором сообщалось, что многие архиереи, рядовые клирики, члены исполнительных органов и отдельные верующие нашей страны направляют в Предсоборную Комиссию множество аргументированных писем с выражением поддержки решений архиерейского Собора 1961 года и предложением его утверждения на Поместном Соборе. В заключение Владыка **ИННОКЕНТИЙ** сказал: «Поэтому я уверен, что и в этом вопросе вы единодушно проявите солидарность с мнением Предсоборной Комиссии, шествуя по проложенному почившим Патриархом пути мира, любви и единомыслия».

Далее секретарем архиепископа протоиереем Василием **ОСТАШЕВСКИМ** был прочитана статья Митрополита Таллинского и Эстонского **АЛЕКСИЯ** «На высоком посту Патриаршего Местоблюстителя» («ЖМП», №2, 1971 г., стр. 6 – 11). Затем с кратким словом выступил настоятель Калининского кафедрального собора и благочинный Калининского благочиннического округа, протоиерей Борис **ОСТАШЕВСКИЙ**. Он подчеркнул, что упомянутые в цитированной Владыкой Архиепископом **ИННОКЕНТИЕМ** речи Патриаршего Местоблюстителя слова о заветах и традициях в Бозе почившего Патриарха **АЛЕКСИЯ** претворялись и претворяются в жизнь приходов нашей епархии через

посредство архипастырских циркуляров нашего Владыки ИННОКЕНТИЯ уже 11 лет. «На основании моих личных посещений приходов вверенного мне благочиннического округа, утверждаю, что все пастыри округа ревностно удовлетворяют религиозные потребности верующих. Духовенство довольно, что оно освобождено от хозяйственной деятельности прихода, отдавшись чисто духовной стороне своего призвания и повышая свой образовательный уровень. Исполнительные органы, не вмешиваясь в богослужебные дела пастыря, охотно взяли на себя бремя хозяйственных забот. Проводят ремонты храмов, реставрируют древнюю живопись святынь. Духовенство живет в мире с церковным советом. Нормальные отношения с гражданской властью, мир и любовь с верующими являются повсеместным явлением моего округа». Касаясь же цели нынешнего епархиального Собрания, прот. Борис ОСТАШЕВСКИЙ высказал убеждение, что Патриарший Местоблюститель Высокопреосвященнейший Митрополит ПИМЕН является достойнейшим кандидатом на вдовствующий Патриарший Престо, как верный сподвижник почившего Патриарха АЛЕКСИЯ, бережно хранящий заветы и традиции Святейшего. Прот. Борис ОСТАШЕВСКИЙ утверждал, что решение Собора Епископов 1961 года подняло авторитет духовенства, освобождая его от хозяйственных забот прихода, а тем самым от незаслуженных упреков присвоения церковных средств. Поэтому это решение должно быть утверждено Поместным Собором».

Настоятель Спасо-Кладбищенской церкви города Бежецка и благочинный Бежецкого благочиннического округа протоиерей Стефан Медведев сказал, что в его благочинии все пастыри, в основном, ревностны в удовлетворении духовных нужд пасомых, а члены приходских советов люди глубоко религиозные, а потому отношения между исполнительными органами и духовенством добрые, христианские. Затем прот. СТЕФАН МЕДВЕДЕВ поддержал призыв Владыки ИННОКЕНТИЯ и мнение Предсоборной Комиссии о выдвижении одного кандидата в Патриархи в лице Патриаршего Местоблюстителя, Митрополит Крутицкого и Коломенского Пимена. Равно как поддержал незыблемость решения Собора Епископов 1961 года и необходимость его утверждения Поместным Собором.

Настоятель Знаменской церкви г. Осташкова и благочинный Осташковского района протоиерей Владимир Шуста подчеркнул дружественную атмосферу между духовенством и исполнительными органами и невмешательство первыми в хозяйственные дела последних. Равно как и невмешательство церковных советов в богослужебные дела духовенства. Протоиерей Владимир ШУСТА высказался в поддержку кандидатуры Патриаршего Местоблюстителя в Патриархи и за утверждение Поместным Собором решений Собора Епископов 1961 года касательно уточнения прав и обязанностей настоятелей приходов.

Настоятель Богоявленского собора г. Вышнего Волочка и настоятель Вышневолоцкого благочиннического округа священник Борис МАЛАХА, говоря о состоянии своего благочиния, отметил ревностное служение пастырей

и братские взаимоотношения их с членами исполнительных органов. Священник Борис МАЛАХА высказался в пользу поддержки кандидатуры в Патриархии Митрополита Крутицкого и Коломенского ПИМЕНА, Патриаршего Местоблюстителя. Подчеркнул также необходимость утверждения Поместным Собором решения епископов 1961 года, так как хозяйственные заботы были палкой в колесе, мешающей священникам всецело отдаться прямым своим обязанностям ведения верующих ко спасению души.

Настоятель Петропавловской церкви г. Кашина и благочинный Кашинского благочиннического округа, священник Иоанн Басюк отметил достойное, в основном, служение пастырей вверенного ему Кашинского благочиннического округа и самоотверженную заботу исполнительных органов о благолепии и ремонте своих храмов. Священник Иоанн БАСЮК с большой убедительностью ратовал за выдвижение и избрание Патриархом Митрополита Крутицкого и Коломенского, Патриаршего Местоблюстителя и подчеркнул, что решение Собора епископов 1961 года принесло пользу Церкви, а потому должно быть утверждено Поместным Собором.

С аналогичным сообщениями о состоянии своих приходов, о христианских взаимоотношениях с исполнительными органами, а также с предложениями поручить членам Поместного Собора от Калининской епархии голосовать за кандидатуру в Патриархии Патриаршего Местоблюстителя, Митрополита ПИМЕНА, равно как и за утверждение решения Собора епископов 1961 года, - выступили: настоятель церкви города Торопца архимандрит ИГНАТИЙ (ВОЗНЯК) и настоятель древнейшей церкви Калининской области в селе Городня на Волге протоиерей Василий Киричук.

Далее попросил слова председатель Ревизионной комиссии Калининского кафедрального собора ФАДЕЕВ Арсений Кузьмич. «На протяжении своего одиннадцатилетнего пребывания в должности председателя ревизионной комиссии собора», Фадеев «был свидетелем переживаний духовенства и мирян по изысканию одной мысли: создать такой порядок, который удовлетворил бы духовенство и мирян, а именно постановку правильного учета хозяйственно-финансовых и материально-имущественных ценностей храма. Ныне такой порядок установлен и существует, благодаря решению почившего Святейшего Патриарха алексия. Патриарх Алексей передал свои заветы своему старейшему помощнику Митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену, который взял на себя тяжелое бремя управления Московской Патриархией. Пусть же члены Поместного Собора от нашей епархии голосуют за избрание его преемником почившего Патриарха», - сказал ФАДЕЕВ. С подобными же заявлениями и предложениями выступили и другие представители клира и мирян Калининской епархии.

Затем Преосвященный архиепископ ИННОКЕНТИЙ предложил Собранию кандидатов от клира и мирян Калининской епархии для избрания их членами предстоящего Поместного Собора. Собрание единодушно проголосовало за выдвинутых кандидатов: от клира настоятеля кафедрального собора и благочинного Кашинского благочиннического округа протоиерея

Бориса Ивановича ОСТАШЕВСКОГО, а от мирян председателя Ревизионной комиссии того же кафедрального собора ФАДЕЕВА Арсения Кузьмича.

Члены епархиального Собрания единодушно поддержали заслушанное мнение Предсоборной Комиссии и ряда епископов о выдвижении для выбора в Патриархи одного кандидата в лице Высокопреосвященнейшего ПИМЕНА, Митрополита Крутицкого и Коломенского, Патриаршего Местоблюстителя, считая его достойным кандидатом на пост Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. Члены епархиального Собрания поручили избранным ими членам Поместного Собора голосовать за эту кандидатуру и за утверждение решения Собора епископов 1961 года.

Далее с заключительным словом выступил преосвященный архиепископ ИННОКЕНТИЙ. Владыка поблагодарил членов Собрания за труды, понесенные в связи с прибытием на Собрание и за единодушие, с которым принимались предложения и постановления. Заседание закрывается. Члены собрания поют «Ангел вопиаше» и «Светися, светися».

АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ ИННОКЕНТИЙ

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 195 – 199.

Копия, машинопись.

ПОСТАНОВЛЕНИЕ

Собрания клира и мирян Калининской епархии 4 мая 1971 г.

Собрание клира и мирян Калининской епархии обращается со словами любви и преданности сподвижникам в Бозе почившего патриарха Алексия – местоблюстителю Московского патриаршего престола митрополиту Пимену и всем постоянным членам Святейшего Синода.

Собрание благодарит членов комиссии по подготовке Поместного Собора 1971 г. за проведенную ими большую и полезную работу.

26 лет, прошедшие со времени Поместного Собора 1945 г., годы, когда на посту кормчего церкви стоял ныне почивший патриарх Алексей, явились периодом, за который очень многое было сделано ко благу и славе Церкви, к нормальному устройству церковной жизни.

Интересы церкви требуют, чтобы на предстоящем Поместном Соборе был выдвинут только один кандидат на пост Председателя нашей Церкви. И этим кандидатом, достойным преемником и продолжателем первосвятительской деятельности в Бозе почившего патриарха Алексия, по нашему твердому убеждению, должен стать ближайший сподвижник почившего патриарха – митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен.

Собрание поручает членам Поместного Собора от Калининской епархии голосовать за эту кандидатуру.

Установленные по инициативе в Бозе почившего патриарха Алексия порядки в церковном управлении дали неоспоримые положительные результаты. Традиции патриарха Алексия, заключающиеся в беспредельной

верности Церкви Христовой и в лояльном отношении к Родине, Государству и его законам, мы должны бережно хранить. Решения архиерейского собора 1961 г. подлежат безусловному одобрению.

Собрание получает членам Поместного Собора от Калининской епархии голосовать за утверждение Собором этих решений.

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Описание 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 200.
Копия, машинопись.*

АРХИПАСТЫРСКОЕ ПОСЛАНИЕ

О.О. НАСТОЯТЕЛЯМ, ПРИЧТАМ, ЦЕРКОВНЫМ ИСПОЛНИТЕЛЬНЫМ
ОРГАНАМ И ВЕРУЮЩИМ ПРИХОДОВ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ,
ИННОКЕНТИЯ, АРХИЕПИСКОПА КАЛИНИНСКОГО И КАШИНСКОГО

«Помянух дни древние, поучихся
Во всех делах Твоих» (Пс. 142,5).

ДОРОГИЕ ОТЦЫ, БРАТИЯ И СЕСТРЫ!

В нынешнем 1971 году исполняется 700 лет со времени основания самостоятельной Тверской епархии.

Празднование этого события, по разрешению ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ, Высокопреосвященнейшего ПИМЕНА, митрополита Крутицкого и Коломенского и СВЯЩЕННОГО СИНОДА, благословлено в приходах Калининской епархии совершить 7 июня в день Святого Духа.

Первым архиереем Тверским был епископ СИМЕОН 1-й (Полоцкий), имя которого, как Тверского епископа, в летописях упоминается впервые в 1971 году.

Основание самостоятельной Тверской епархии связано с установлением самостоятельного Тверского княжества при князе Ярославле Ярославовиче в 1241 году. Точная дата приглашения или назначения первого епископа Симеона неизвестна. В первый раз Симеон в летописях упоминается как Тверской епископ под 1271 годом: «Лета 6779 (1271 г.) преставися великий князь Ярослав Ярославович (отец святого князя Михаила Ярославовича) и везоша его в Тверь. Епископ же тверской Симеон положи его церкви Космы и Дамиана в Твери».

Из летописей видно, что он происходил из знатного рода князей полоцких и полагают, что и родина его была город Полоцк, куда он был посвящен во епископа знаменитым Киевским (Всероссийским) митрополитом Кириллом 2-м.

Смуты и распри полоцких и литовских, а также преследования православных литовским князем Миндовгом, заставили епископа Симеона переселиться в Тверь, которая, надо полагать, была в ведении полоцкого епископа. С любовью и радостью он был принят князем тверским Ярославом Ярославовичем, и кафедра епископа Тверского была наделена именами и угодами.

Святитель Симеон был пастырем своего стада, о нем летописи свидетельствуют, что он был «Смыслен зело и силен в книгах Божественного писания; учителен, добродетелен, нищия и сестры, и вдовицы жаловаше, и

обидимых заступляюще, и насилуемых избавляше и бвсть страшен всем неправду творящим» (Никон., III-86). Он без боязни говорил всем правду, и вельможам, и князьям, что видно из беседы его с полоцким князем Константином (Карамзин. История России). Памятником его учительства служит помещенное в «Мериле Праведном» - «Симеона епископа Тверского наказание» (поучение).

Святитель Симеон прилагал также много стараний и усердия к построению храмов Божиих, особенно после двух случившихся пожаров в городе Твери.

В 1286 году благов. Великий князь Михаил Ярославович заложил в Твери величественный св. Спаса каменный собор, вместо прежней деревянной церкви. Святитель же Симеон, предчувствуя близость смерти и не надеясь видеть окончания постройки его, освятил в ней малый предел в честь введения во Храм Божией Матери.

Народ любил своего архипастыря и когда в 1286 году на Тверь напали литовцы и разорили храмы и архиерейский дом, то тверяне, не щадя своей жизни, погнались за литовцами и отняли все похищенное. Этой любовью пасомых радовался Святитель.

Скончался епископ Сименон 3 февраля 1289 года. «Положиша его (тело) в церкви св. Спаса с правой стороны (т.е. в правом приделе Введения Божией Матери) февраля в 3-й день».

Святитель Симеон почитается как местночтимый святой. Память его в день кончины 3 февраля.

Так при Святителе Симеоне положено основание самостоятельной Тверской епархии.

За весь 700-летний период существования Тверской епархии епископат ее не прерывался. После кончины епископа или перехода в другую епархию, сразу же назначался новый епископ. За весь этот период на кафедре Тверской было 74-е епископа (я являюсь 74-м архиереем).

Из числа епископов тверских некоторые прославлены святостью жизни и причислены святостью жизни и причислены к лику святых, таковы: СИМЕОН, ВАРСОНОФИЙ, АРСЕНИЙ и Феодор 2-й.

Основная деятельность тверских епископов уходила на построение церквей, монастырей, приискание добрых пастырей и руководство ими.

Любили тверские епископы свою Родину и в дни войн призывали верующих на защиту родной земли. Так епископ Феокист призывал тверян защищаться против приверженцев ставленника иноземных захватчиков Лже-Дмитрия, но при занятии польскими захватчиками Твери был взят в плен и отослан к тушинскому самозванцу, по дороге сбежал, но был взят в плен и изрублен врагами.

И в позднейшее время епископы стояли за Родину, жертвовали средства и призывали верующих к ее защите и всяческой помощи.

Под руководством архипастырей и добрых пастырей росла и крепла вера православная и дала Церкви Тверской немало угодников Божиих, о которых мы сейчас скажем немного.

В Твери навеки памятно имя святого мученика благоверного великого князя Михаила Тверского, замученного и убитого татарами в Орде.

Богата Тверская епархия и преподобными угодниками Божиими.

В Твери Преподобная Ксения, мать князя Михаила Тверского.

Недалеко от Твери, в бывшем Савватьевском монастыре, подвизался препод. Савватий и его ученик Ефросин.

В 20-ти километрах от Твери, в селе Саввино, подвизались Савва и Варсонофий.

Город Торжок славен подвигами препод. Ефрема Новоторжского, основателя первого монастыря в нашем крае, и ученика его Аркадия, а также Иулиании, княгини Новоторжской и блаженного Константина.

В городе Кашине, в Петропавловской церкви, открыто почивают мощи святой благоверной княгини Анны Кашинской, супруги святого князя Михаила Тверского.

В городе Калязине великим почитанием пользуется преподобный Макарий, а город Осташков славен пребыванием в Знаменской церкви мощей преподобн. Нила Столобенского, подвизавшегося на острове озера Селигера.

В городе Ржеве почитаются Ржевский князь Владимир и супруга его Агриппина.

В городе Красном Холме прославлен подвигами своими основатель Краснохолмской обители преподобный Антоний.

В городе Бежецке славится своей подвижнической жизнью препод. Нектарий, основатель подгородной обители, которая давно не существует.

Благодарение Господу, что мы имеем великий сонм угодников Божиих, молящихся за нас и своей благочестивой жизнью подающих и нам пример для подражания их вере и благочестию.

В период княжеских правлений епископы были миротворцами враждующих князей. С ликвидацией отдельных княжеств и установления единого управления в России епископы тверские, движимые любовью к своему народу и Родине, в дни великих испытаний и общественных бедствий, объединяют верующих людей на борьбу с врагами, не щадя своей жизни, что мы видим во время смутного времени.

Тверь, в свое время деревянная, часто подвергалась опустошительным пожарам, а также голоду, и архипаstryи тверские обращались к верующим, нетронутым этими бедствиями, с просьбой помогать пострадавшим, кто чем поможет. В храмах производились тарелочные сборы на голодающих и пострадавших от пожаров, а также принимались пожертвования от людей зажиточных – хлебом, одеждою и деньгами и направлялись пострадавшим.

Во время нашествия Наполеона в 1812 году архипаstryи Тверские совершали в храмах молебствования о даровании победы русскому воинству над врагами, воспламеняя в своих посланиях и поучениях чувства беззаветного патриотизма, в чем помогали им и паstryи.

В Великую Отечественную войну 1941 – 1945 гг. Калининские архипаstryи вдохновляли верующих производить сборы на больных и раненых

воинов, на танковую колонну имени Димитрия Донского. В проповедях поддерживали надежды верующих на победу над фашистскими захватчиками. После победы над врагами, по воззваниям калининских архиереев, церкви производили сборы пожертвований в фонд инвалидов Отечественной войны и совершали взносы на восстановление народного хозяйства.

Патриотическая деятельность архипастырей и пастырей была отмечена нашим Правительством награждением достойных медалями.

И сейчас церкви Калининской епархии ведут большую патриотическую деятельность. По призыву архипастырей священники в своих проповедях призывают верующих к борьбе за мир и процветание Родин. Религиозные же общины производят взносы в фонд мира.

Большинство пастырей являются искренними и усердными служителями Церкви Христовой. В праздничные дни храмы наши полны молящимися.

Видя такую веру православного населения епархии, усердное служение пастырей Церкви, верим и надеемся, что святое православие в родной на калининской епархии не только будет твердо держаться, но и развиваться под управлением архипастырей, руководимых СВЯТЕЙШИМ ПАТРИАРХОМ и их непосредственных сотрудников пастырей.

С помощью Божией и при молитвенном предстательстве святых угодников, просиявших в Церкви Тверской, да цветет в нас вера Христова и сердца наши украшаются жизнью святой, добродетелями, любовью и миром. Аминь.

10 мая 1971 года

Г. КАЛИНИН

ИННОКЕНТИЙ,
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Описание 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 201 – 205.

Копия, машинопись.

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ
УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ

Г. Калинин (обл.), ул. Софии Перовской, 11.

Тел. 3-12-08

№449.

3 июня 1971 г.

ВСЕМ О.О., НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

В связи с избранием СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА и приступлением Его к исполнению обязанностей, предлагается Вам за Богослужениями поминать имя СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА Московского и всея Руси ПИМЕНА по утвержденной патриаршей формуле.

П/п УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,

Иннокентий,

АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

С подлинным верно:
СЕКРЕТАРЬ ЕПАРХИАЛЬНОГО АРХИЕРЕЯ
МТР/ПРОТОИЕРЕЙ Б.ОСТАШЕВСКИЙ

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 206.
Копия, машинопись, епархиальный бланк.*

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ
УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ

Г. Калинин (обл.), ул. Софии Перовской, 11.
№548.

Тел. 3-12-08
13 июля 1971 г.

ВСЕМ О.О., НАСТОЯТЕЛЯМ ЦЕРКВЕЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИИ

Моим циркулярным распоряжением №373 от 13 июля 1963 года предписывалось не допускать несовершеннолетних в качестве восприемников при крещении младенцев.

Восприемниками могут быть только лица, достигшие совершеннолетнего возраста. Об этом имеются указания в «Книге о должности пресвитера о крещении» в №80-м, где говорится, что «малолетние, как еще неспособные к делу учительства и нетвердые в разумении веры и силы таинства», не могут быть восприемниками, ибо на восприемнике лежит право учительства и духовного воспитания крещаемого. Поэтому лиц, не достигших совершеннолетия, ни в коем случае не допускать в восприемники.

Теми не менее, как нам стало известно, что отдельные священнослужители допускают нарушение при крещении церковного установления и гражданского закона.

Вследствие сего вторично разъясняю со всей твердостью, что допущение несовершеннолетних в качестве восприемников не должно иметь место.

В связи с тем, что наблюдаются факты нарушения ранее данных духовенству указаний и распоряжений епархиального архиерея, предлагаю о. о. настоятелям завести дело (в отдельной папке) для руководящих указаний. При перемещении на другой приход или уходе за штат настоятель передает дело по акту своему преемнику, а в случае отсутствия последнего сдает в Епархиальное управление.

Наблюдение за исполнением всех моих предписаний вменяю в обязанность благочинным.

УПРАВЛЯЮЩИЙ КАЛИНИНСКОЙ ЕПАРХИЕЙ,
Иннокентий,
АРХИЕПИСКОП КАЛИНИНСКИЙ И КАШИНСКИЙ.

*Государственный архив Тверской области (ГАТО).
Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского
епархиального управления. Том 1». Л. 207.*

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

Московская Патриархия
КАНЦЕЛЯРИЯ УПРАВЛЯЮЩЕГО
Калининской Епархией
6 сентября 1971 г.
№653.
г. Калинин (обл.),
ул. Софии Перовской, 11.
Тел. 3-12-08.

В КАЛИНИНСКИЙ ГОРОДСКОЙ СОВЕТ
ДЕПУТАТОВ ТРУДЯЩИХСЯ

Сегодня, 6 сентября, скончался управляющий Калининской епархией, архиепископ Иннокентий (Леоферов Иван Николаевич).

Могила, где до сих пор хоронили калининских архиереев (три архиерея), находится на калининском Николо-Малицком кладбище. В ограде этой могилы имеется свободное место для захоронения умершего архиепископа Иннокентия. По церковным традициям умершего архиепископа Иннокентия необходимо похоронить у казанной могиле. Во избежание кривотолков, убедительно просим Вашего разрешения на захоронение архиепископа Иннокентия на Николо-Малицком кладбище. На похоронах имеют быть представители Московского патриарха и духовенство области.

СЕКРЕТАРЬ ЕПАРХИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ
ПРОТОИЕРЕЙ /В. ОСТАШЕВСКИЙ/

Ходатайство удовлетворено (от руки) Шантгай.

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 216.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

СПРАВКА

В сентябре 1971 г. по сентябрь 1972 г. Калининской епархией временно управлял епископ /потом архиепископ/ Дмитровский Филарет /Вахромеев Кирилл Варфоломеевич/, 1935 г. рождения. Его жизнеописание – см. «Ж.М.П.» №12-1965 г.

24 августа 1972 г. епископом Калининским и Кашинским назначен епископ Гермоген /Орехов Григорий Васильевич/, 1929 г. рождения.

Уполномоченный /Б. Шантгай/

Государственный архив Тверской области (ГАТО).

Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. «Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1». Л. 234.

Копия, машинопись, епархиальный бланк.

Библиографический список

1. Государственный архив Тверской области (ГАТО). Фонд Р-2723. Опись 1. Дело №35. Регистрационное дело Калининского епархиального управления. Том 1.

Archival Documents of the Kalinin Diocesan Administration (1967–1971) as a Historical Source on the History of the Russian Orthodox Church in the Late Soviet Period

Author: *Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko), Smolensk Orthodox Theological Seminary - Assistant to the Rector for Publishing Work*

Abstract. The publication presents a collection of archival documents from the Fund R-2723 (Kalinin Diocesan Administration) of the State Archive of Tver Oblast (GATO), inventory 1, file No. 35 "Registration File of the Kalinin Diocesan Administration. Volume 1". The materials cover the period from 1967 to 1971, encompassing the final stage of the patriarchate of Alexy I (Simansky), the locum tenens, and the beginning of the patriarchate of Pimen (Izvekov).

The published documents primarily consist of outgoing circular directives of Archbishop Innokenty (Leoferov), the ruling bishop of the Kalinin diocese, as well as accompanying materials: reports, minutes of meetings of clergy and laity, and correspondence with state bodies. The documents reflect various aspects of diocesan life: issues of liturgical discipline and control over the content of sermons, the financial and economic activities of parishes and the justification of voluntary contributions, and the relationships between clergy and parish executive bodies as well as state authorities. Of particular importance are materials related to the preparation and holding of the Local Council of the Russian Orthodox Church in 1971, including the procedure for nominating a candidate for the Patriarchal throne and the approval of the decisions of the Bishops' Council of 1961, as well as documents covering the celebration of the 700th anniversary of the Tver diocese.

The published documents are introduced into scholarly circulation for the first time. They are of interest to researchers of the history of the Russian Orthodox Church in the late Soviet period, historians of church-state relations, as well as specialists in the regional history of the Tver region.

Keywords: Russian Orthodox Church, Kalinin (Tver) diocese, Archbishop Innokenty (Leoferov), late Soviet period, church-state relations, diocesan administration, parish life, Local Council of 1971, Patriarch Pimen, liturgical discipline, archival documents, GATO.

References

- State Archive of Tver Oblast (GATO). Fund R-2723. Inventory 1. File No. 35. Registration File of the Kalinin Diocesan Administration. Volume 1.

Личные записи священника Георгия Ковалева как источник по церковной жизни Смоленщины 1935-1936 гг.

Автор: Крохин Филипп Дмитриевич (инок Евтихий Крохин), магистр теологии

Аннотация: В данной статье публикуется обнаруженный автором в ходе исследования источник в одном из уголовных дел репрессированного в 1937 г. священнослужителя тихоновской ориентации Западной области Георгия Ковалева. В начале статьи приводится краткая биография автора публикуемого документа, а также указываются причины его ареста согласно версии органов государственной безопасности. Затем кратко анализируются версии двух сторон следственного процесса: позиция обвинения (органов НКВД) и обвинения и позиция, изложенная о. Георгием Ковалевым. После анализа позиций предполагается, что аргументация арестованного священника была более близка к реальному положению дел. В конце статьи делается вывод о том, что записи о. Георгия представляют собой, а потому заслуживают внимания исследователей, интересующихся церковной историей. После вступительного слова приводится сам текст заявления Георгия Ковалева сотрудникам Смоленского РО НКВД.

Ключевые слова: НКВД, Смоленск, церковная жизнь в СССР, репрессированное духовенство, православие, тихоновская ориентация, обновленческая ориентация.

Священник Георгий Алексеевич Ковалев родился 2 февраля 1893 года в с. Сафоново Знаменского района Смоленской губернии¹. В начале XX столетия окончил Смоленскую Духовную семинарию. Его отец был церковным сторожем². В 1912 г. Георгий Алексеевич поступил на службу псаломщиком, и нес это послушание вплоть до 1921 г. В 1921 г. был рукоположен в сан диакона, а в 1925 г. по просьбе прихожан с. Илово-Владимирское - в сан священника. Хиротонию он принимал от рук тихоновского епископа, и служил священником в вышеуказанном селе вплоть до своего ареста³. 14 октября 1936 г. о. Георгий был арестован райотделом Смоленского НКВД⁴, а 3 февраля 1937 года Особым Совещанием при НКВД СССР был приговорен к 5 годам ИТЛ⁵.

Согласно представленному следствием обвинению, о. Георгий Ковалев постоянно высказывал недовольство советской властью колхозникам и своим прихожанам, а также вел антисоветскую агитацию. Так, Иван Кардонный утверждал, что в один из воскресных дней Ковалев проповедовал своей пастве, что голод в стране является следствием неверия народа в Бога. Поскольку народ

¹ На данный момент Сафоново является городом и по совместительству районным центром.

² ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 5.

³ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 8.

⁴ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 5.

⁵ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 39.

забыл Бога и Его заповеди, Он наслал засуху. То, что сейчас с трудом удавалось вырастить, государство отбирало, поскольку, земля принадлежала не колхозникам, а государству⁶.

Также, по свидетельству Кордонного, Ковалев незадолго до ареста утверждал, что на самом деле никто зиновьевцев и троцкистов расстреливать не будет, поскольку среди них много немцев. Если СССР решилось бы их расстрелять, то Третий Рейх непременно бы напал на Советский Союз и уничтожил бы его⁷.

Подобного рода показания давали и другие свидетели⁸. В результате Особая Комиссия при НКВД СССР приговорила священника Георгия Ковалева к 5 годам исправительно-трудовых лагерей⁹.

Однако, 31 января 1937 г. священник Ковалев отправил в НКВД свое видение ситуации. Оно было изложено на 12 листах обычных тетрадных листов, и до сих пор хранится в материалах его уголовного дела¹⁰.

Согласно версии отца Георгия, антисоветскими элементами являлись именно его клеветники – Емельян Павлюченков вместе с Иваном и Тихоном Кордонными. Сам же Ковалев, согласно его изложению, являлся законопослушным советским гражданином, а его клеветники постоянно демонстративно поносили советскую власть и высказывали антисоветские настроения. Эта группа людей подговорила свидетелей дать ложные показания, чтобы убрать Ковалева из церкви. Священник также отмечает, что многие свидетели, которые дали против него показания, являлись заядлыми алкоголиками и регулярно устраивали пьянки с его главными обидчиками¹¹.

По мнению арестованного священника, причиной такой несправедливости в отношении сельского служителя культа стала месть Кордонных и Павлюченкова:

- 1) Павлюченков Емельян регулярно пропивал церковные деньги, за что его постоянно упрекал Ковалев¹².
- 2) Кордонный Тихон постоянно высказывал недовольство на советскую власть, а также являлся тайным псаломщиком и желал, чтобы Ковалев принял его без регистрации на службу. Священник этому противился, за что и попал в немилость к нелегальному дьячку¹³.

Противостояние между Ковалевым и его недоброжелателями началось в 1935 г., и длилось около года, закончившись осенью 1936 г. В ходе

⁶ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 12.

⁷ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 12.

⁸ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 21-25.

⁹ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 40.

¹⁰ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 49.

¹¹ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 49.

¹² ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 49.

¹³ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 49.

противостояния Кордонные вместе с Павлюченковым изыскивали всевозможные способы убрать Ковалева со службы. Не погнушались они и тем, что обратились к обновленческому митрополиту Михаилу (Свидерскому)¹⁴. В результате их действий Ковалева арестовали по ложному доносу, а настоящие антисоветчики в лице Павлюченкова и Кордонных остались на свободе¹⁵

На данный момент не представляется возможным достоверно выяснить правдивость тех или иных обвинений обеих сторон. Однако, мы полагаем, что более правдивая версия изложена священником Георгием Ковалевым. Это косвенно подтверждают 2 наблюдения:

- 1) Иван Кордонный на допросах охарактеризовал себя как «любителя церковного пения»¹⁶. Такие странные формулировки вызывают лишь недоумение, поскольку представляется весьма странным, что человек посещает церковь в селе лишь потому, что ему нравится участвовать в церковном пении. Куда более логично предположить, что Кордонный был нелегальным псаломщиком и скрывал это от органов государственной безопасности, о чем и предупреждал сотрудников НКВД Ковалев в своем письме.
- 2) Обновленческий митрополит Михаил (Свидерский) имел определенные связи с органами НКВД¹⁷, и потому вполне мог оказать содействие Павлюченкову и Кордонному. К тому же, они желали взять на службу в с. Илово-Владимирское священника обновленческой ориентации, что могло усилить интерес Свидерского к данному событию. Вполне вероятно, что митр. Михаил, пользуясь своими связями с органами НКВД, смог убедить Западнообластное управление народного комиссариата оказать давление на сотрудников смоленского райотдела, и те осознанно составили сфабрикованное дело против Ковалева.

Таким образом, записки Ковалева представляют уникальную историческую ценность, поскольку являются непосредственными свидетельствами обычного сельского священника как представителя духовенства второй половины 1930-х гг. В своих записях он постоянно упоминает об определенных явлениях церковной жизни, являвшихся обыденными для него самого, но не являющихся таковыми для современных исследователей. В записях множество раз упоминаются государственные бюрократические процедуры, необходимые для законного отправления служб православными священнослужителями в 1935-1936 гг. Помимо этого, священник Г. Ковалев источника подробно описывает внутреннюю жизнь своего прихода.

Записи священника Георгия Ковалева приводятся нами с исправленной (где это оказалось возможным) орфографией и пунктуацией. В некоторых местах

¹⁴ Хотя община принадлежала к тихоновской ориентации

¹⁵ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 49.

¹⁶ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. № 23615-с. Л. 12.

¹⁷ ОРАФ УФСБ России по Смоленской области. Д. №23263-с Л. 9.

этого сделать не удалось, поэтому в определенных случаях чтение текста вполне может вызвать определенные затруднения.

В Особое Совещание НКВД СССР

Западной области находя-
Щагося по[д] стражей в Смо-
ленской тюрьме Ковалева
Георгия Алексеевича

Заявление (подробное дополнение)

22 декабря 1936 года мне сообщили что мое дело передали в Особое Совещание ССР по обвинении меня по 58/10 по личным счетам. Надеюсь на высшие следственные органы, что они поймут и убедятся, что только получается из моего обвинения ложь, клевета, месть и злоба со стороны обвиняемых, что видно из моего поданного ранее 14 янв. 1937 г. в Особое Совещание, а также мною в СмолРик [письмо] в июне и августе месяце Рай прокурору в июне и августе Стабейский с/с 20 августа, а также было сообщение в Стабейский сельсовет об угрозах в 1935 году и в июле 1936 года, что сельсовет не обратил внимание на (неразб.) дела Кордоновых Ивана и Тихона, и было сообщение в Захариинский с/с о всех безобразиях и хулиганстве и агитации против сов. Власти со стороны Кордонова Ивана и Тихона и Павлюченкова Емельяна.

Вот за все мои ранее поданные заявления, которые только их больше озлобили и они начали с 1935 года искать удобного случая мстить мне за то, что я предупреждал их о прекращении [безобразий], и за это пострадал, что я сообщал людям стоящим во власти [об этом] и смотрели на все безобразия Кордоновых и Павлюченкова смотрели сквозь пальцы, а они искали удобного случая мне отомстить, за это и подобрали ложный материал дабы избавиться от меня, говоря, у нас никогда такого не было чтобы на нас [священник] доносил власти. С моей стороны было обо всем сообщено Стабейскому с\с, Смол[енскому] Рику, Райпрокурору, а также Захаринскому с/с по месту их усительства¹⁸.

Описываю все подробные сведения как было и что их вызвало иметь [на меня] месть и злобу. Надеюсь на следственные органы, которые должны понять и убедиться в том, до какой наглости люди доходят, защищая себя, когда кругом сами виноваты и обвиняют того, который вел замкнутую и уединенную жизнь, и кроме своей службы никакого отношения ни с кем не имел. О всех хулиганствах сообщал, за что и получил 58/10.

¹⁸ Так написано в оригинале документа. Скорее всего, имеется ввиду «жительства».

Дело в следующем. 11-го ноября 1934 на место растратчика и пьяницы Якова Васильева церковным старостой до общего собрания было поручено Павлюченкову Емельяну еженедельно вести запись прихода-расходских книг, которые правильно записывались до 20 мая 1935 год, что видно из прихода-расходных книг. Такая запись Павлюченкову не понравилась, и он начал расходовать церковные деньги на свои хозяйственные нужды, на пьянства, как-то купил лошадь, (неразб.) весной 1935 года и денег не оказалось. С 20-го мая 1935 года перестал отдавать отчеты для записи до 14 октября 1936 года, не счел нужным отдать никакого отчета, проводил¹⁹ деньги направо и налево, как ему вздумается. Являлся в пьяном виде в Стабейский с/с, а также и в Захариинский, где ему сообщали что я жаловался на их безобразия, но мер они не принимали, а напротив - только против меня вооружали, что с их стороны получалось злоба и месть на меня. О ремонте и не думали. 90 стекол было разбито еще с 1930 года и до сих пор ничего не сделали. Птицы летают в середине храма, за иконами свили гнезда и насиживали птенцов, и гадили, крыши давно крашеные, местами текли²⁰. В остальных церковных постройках крыши тоже как решето, и все постройки требовали тщательного ремонта, а деньги проводились на пьянки и другие дела, что было известно Рику, сельсовету и Райпрокурору, которые не проверили на месте, а напротив только подлили масла в огонь Павлюченкову, который больше злобился и начал мстить мне.

Павлюченков ранее был судим за воровство на мельнице. Павлюченков 26-го мая подборными ключами открыл мою квартиру и кладовую моего соседа Ивана Моисеева, казначея колхоза с целью провести кражу, но ему не удалось, что было Иваном Моисеевым сказано участковому милиционеру Кузьмину.

Так дело шло до 7 апреля 1936 г. На 7 апреля было назначено собрание об отчете и переизбрании представителя Дударева Антона, и что все ради своих интересов. Павлюченков напоил водкой своих родственников и собрание не состоялось. Пьяными были Мачулкин Петр, Яковлев Иван, Павлов, Феодосий, Купреев и Павлюченков Емельян. Павлюченков к Пасхе собрался привезти другого священника, говорил, кричал мне «в два дня привезу, а этого надо гнать», это [он] говорил 7 апреля 1936 году²¹. К Пасхе ему [это] не удалось. (Неразб.) назначен (неразб.²²) епископом Михаилом. После Пасхи Павлюченков с Кородоновым Иваном отправился к архиепископу Серафиму²³, чтобы Серафим дал им священника, но архиепископ Серафим, не находя за мной причин, им отказал. Тогда они отправились к другому, обновленческому [митрополиту] Михаилу²⁴, и тот рад, захватились себе другое село, и назначил Романова Артемия.

¹⁹ Тратил.

²⁰ Автор имел ввиду, что покраска крыши давно не проводилась, местами она протекала.

²¹ Пасха в 1936 году приходилась на 12 апреля.

²² Скорее всего, имеется ввиду фамилия священника, примерно читаемая как «Мавзулевски».

²³ Имеется ввиду архиепископ Серафим (Остроумов).

²⁴ Имеется ввиду митрополит Михаил (Свидерский), управлявший Западнообластной митрополией в 1935-1936 гг.

В мае месяце я узнал, что Павлюченков был в Рике, [узнал] о регистрации Романова, то[гда] мной было подано заявление в РИК в том, что [все это произошло] из-за личных счетов, и просил Рик не зарегистрировать Романова, и [что] за мною никаких причин нет, а также в Рике лично видел Романова, который ожидал регистрации, но им не удавалось, и я остался дальше служить, и просил в мае месяце архиепископа Серафима перевести меня в другое село, так как в этом селе невозможно было [выполнять обязанности священника], но епископ Серафим пока воздерживался о переводе, не находя за мной никаких причин к переводу. Я просил и говорил, что они что-нибудь придумают на меня, так и (неразб.). Обо всем было сообщено в Рику, прокурору и архиепископу, и все хорошо знают о всех делах и безобразиях, что было со стороны Павлюченкова в мае, июне месяце, но Рик с прокурором отвечали, что нам никаких дел нет, что вы будете там ссориться, а получилось из-за ссоры. Вот какое дело.

И вот уже в августе и сентябре придумали. Когда раньше были ссоры и им было отказано Риком в священнике, зимой прошлого года Павлюченков в дер. Заборье к гражданину Силуану Федорову заехал обогреться и стащил санки, такой человек, что нигде не призывает²⁵. Павлюченков вышел с колхоза в 1933 году, и я поступил в 1934 году 7 апреля, и с ним не был знаком, и его совершенно не знал до 11 ноября 1934 г., и он позволил нахально врать следователю, что я как будто говорил ему, чтобы он не шел в колхоз, и следователь не мог этого понять. Так Павлюченков было и успокоился, пока не начали Кордоновы Иван и Тихон.

Кордонский Иван 1913 года рождения, ранее судим, он уже был проходящим²⁶ псаломщиком из деревни довольно развитой, учился, в 6-й группе. В 1932 году держал экзамен на псаломщика в городе Смоленске у протоиерея Ивана Егорова²⁷ и получивши документ на звание псаломщика у архиепископа Серафима за №2 от 1932 года. Имея на руках документ, он не считал нужным регистрироваться, что требовалось, и скрывался и бывши у архиепископа Серафима, который не принял его как за псаломщика, и предложил ему регистрироваться. Но он был против регистрации и был мною недоволен, что я требую от него регистрации и сказал, что мне, что «я пойду против Вас, [если] Вы будете требовать», об этом знал и председатель Сталбеевского с/с Евфремов, но мер никаких не принимал.

Архиепископ Серафим уже не считал его как псаломщика ввиду его отказа от регистрации, что и на меня стал обижаться, как будто это было от меня, и ждал момента мне за это отплатить. Я стал²⁸ его брать его в приход и отказывал ему без регистрации, но он говорил, что «пока Павлюченков будет, до тех пор я буду

²⁵ Либо «проживает».

²⁶ Либо «приходским»

²⁷ Такой священник в Смоленске действительно проживал в Смоленске в 1927-1937 гг. Он служил во Всехсвятской Церкви г. Смоленска.

²⁸ Не стал.

регистрации, тебе никакого дела нет. У нас попов много на твое место, а я коренной и постоянный».

Кордонов Иван без позволения одевал диаконский стихарь, не имевши бумаг, и просил у меня отзыва, но я воздерживался ему выдать и этим, и с этим отзывом [Кордонов] хотел получить диакона у Михаила. Тогда он мне открыто заявил, что «я буду с Вами ссориться», но ожидал момента, который и представился. Во время следствия у следователя Кордонов Иван отказывался, [говорил], что «я псаломщиком не был, и бумаг от архиепископа Серафима не имел», что (неразб.) врал как ему вздумалось. Кордонова Ивана за его болтливость приходилось иногда уклоняться [от того, чтобы] брать его в приход. За болтливость приходилось выгонять его оттуда (Тихона) из своей квартиры, что они отвечали, что я не имею права выгонять, так как это церковное здание.

В начале 1935 года Кардонный Иван в присутствии члена Стабейского с/с Лозовского Тита, счетовода Попова Дмитрия и уполномоченного Рика Фаддева допустил (спорил) сказать про Кирова и Николаева, что Фаддеев очень удивился его вопросам и ответам, но мер никаких не было принято. Это было весной в квартире, и псаломщик приходил узнавать требы и мне приходилось его прогонять часто из квартиры за его болтливость. Я сообщил председателю Стабеевского с/с Евфремову, чтобы он принял меры против Кардонных за их болтливость, и чтобы в моей квартире не было с моей стороны никаких разговоров, кроме службы, но председатель Евфремов мер к пресечению не принял, а напротив [стало] только хуже, то есть Кардонные и Павлюченков на меня озлобились, и вместе с ними и Лозовским, который сказал гоните попа, а то он еще будет доносить, и Кардонные считали меня после как за шпиона. Я сказал им, что я не позволю оскорблять себя, а также и власть. Эти слова мною были сказаны у архиепископа Серафима в присутствии Кардонного Тихона, когда он 5 июля был со мной у архиепископа Серафима по жалобе на меня, но им опять не удалось. Тогда Тихон Кардонный сказал, что мы будем обращаться к обновленцам, и архиепископ Серафим сказал: «как хотите, но я за Ковалевым причин никаких не имею». Я сказал, что хулиганства и оскорблений против себя и власти и вождей не позволю. На это прошу обратить внимание.

Тихон Кардонный – отец Ивана Кардонного. Единоличник, весьма болтливый человек, почти каждую неделю приходил на службу, в душе у него было совсем другое. 22 мая 1936 года после службы пришел в мою квартиру, а квартира оказалась около церкви, в церковном помещении, что я начал выражать свое недовольство против Сов. Власти, говоря что его обидели, не дают ему ни земли, ни соток, а также говорил, что богатые нас угнали в колхозы и богатые откроют войну, что мне пришлось его выгнать из квартиры в присутствии Тимченкова Косьмы, который в тот день зашел ко мне из села Липок, который отирался²⁹ там за псаломщика, и Тихон Кардонный во время обеда у Павлюченкова Емельяна на 40-й день [после] погребения его дочери позволил

²⁹ Либо «отправляя [службу]»

оскорблять власть в присутствии всех граждан, которые очень удивлялись, позволил сказать, что власть их обижает и будучи враждебным вел агитацию против власти и вождей, называя Ленина не вождем, а вошью, а его вождей - гнидами³⁰ что их кусают, уж все очень удивлялись этому. Я сказал, что нехорошо так говорить, он ответил, что я никого не боюсь, знаю, что говорю, на то свобода [слова], «яйца курицу не учат». Это ему и его сыну Ивану не понравилось (что я делал предупреждения), то они начали идти против меня. И Тихон Кардонный со своим сыном (и Павлюченковым), боясь, чтобы я не об этом не сказал власти, и чтобы избавиться и как-нибудь прожать меня 29 июня 1936 года с заявлением от (неразб.) 1936 г., которое было написано по пьянке, отправились с клеветой на меня к архиепископу Серафиму, и которой вызывает меня лично с Тихоном Кардонным для объяснения на 5-го июня 1936 года, где устанавливается клевета на меня, и им архиепископ Серафим отказал другого священника³¹. Я лично епископу в присутствии Тихона сказал, что я не позволю оскорблять себя, а также власть. Тогда Тихон Кардонный сказал, что «мы будем обращаться к обновленцам». Тогда епископ сказал: «как хотите», а я сказал, что буду обращаться в Рик и к прокурору, что с моей стороны было и сделано.

Так им не пришлось до 5-го июля получить священника, так как за мною не было никаких причин, и они больше обозлились и дожидались момента найти какую-нибудь придирку, но не могли, так как я вел замкнутую уединенную жизнь, компании не имел и ни с кем не водил, а это Павлюченкову и Кардонным не нравилось.

На Петров день 1936 года, по окончании службы, Павлюченков отправился домой, где в деревне пропил 50 рублей и избил свою хозяйку, которая на завтра с больницы заходила ко мне и плакала. На третий день заходит ко мне псаломщик Иван Кардонный, а у меня в квартире наводнение по случаю сильного дождя, крыша как решето. Он говорит, что плохо когда квартира плохая. Я отвечаю, что как на пьянства [у тебя деньги] есть, а как на ремонт – то денег нет³². На Петров день пропил 50 рублей. Эти слова переданы Иваном Кардонным Павлюченкову Емельяну, и с этого началось. 18-го июня 1936 года Павлюченков приходит ко мне и набрасывается [со словами]: «что тебе надо? Какое тебе дело сколько я пропил?», и взял закрыл на замок мои продукты в кладовой, и лишил меня продуктов до воскресенья. 19-го [июня], когда горячка прошла, а в воскресенье открыл, но бывши в Смоленске пошел к епископу уже не к Серафиму, а к Михаилу³³, который будучи этим доволен (иметь за собой село), назначил безместного Сергиевского³⁴, и просил Рик зарегистрировать [его], но Рик с июля месяца пока не зарегистрировал до 13 октября, так как у нас было спорное дело

³⁰ Гнидами, т.е. личинками паразитов, в том числе и вшей.

³¹ Дать им другого священника.

³² Скорее всего, Ковалев имел ввиду то, что Кардонный пропил церковные деньги, и поскольку они жили в одном доме, то крыша у них была общей.

³³ Митрополит Михаил (Свидерский) проживал по адресу ул. Фурманова, д. 20; архиепископ Серафим (Остроумов) проживал по адресу ул. Фурманова, д. 16.

³⁴ Фамилия священника.

и личные счета. И только 13 октября секретарь Никулин неправильно подписал регистрацию, не проверил на месте о всех беспорядках, и не имея на то никаких (неразб.)³⁵ согласно бюллетени 2=32 «о религиозных общинах, без подписи председателя Иванова и без печати. И ни разу меня в Рик для объяснения на поданные мной заявления в июне и августе месяце [не вызвал]. Делопроизводитель Астапенко определенно мне ответила, что никаких личных счетов он не принимал, и ни какой регистрации не проводил не будем, и Вы как служили, так и служите, а между прочим Никулин (неразб.) подписал, никакого собрания верующих не было, перевыборов не было, двадцатки не было, а были Кардонный Иван, бегая по дворам родственников, собраны ложные подписи, и то с обманом для того, что требует Рик, а то церковь закроют, но никак против священника, а со стороны Кардонных и Павлюченкова сделано с целью не как задержать церковь, а как против священника, что и получилось. О двадцатке в книгах протоколы общего собрания не было, и нигде не видно и протокола копии в Рике не было, поэтому Рик сделал ошибочно, и, получается, обманом со стороны Павлюченкова и Кардонных.

29 июля 1936 года Кардонный Иван приходил ко мне и говорит, что можете себе искать квартиру где угодно, а я перехожу скоро сюда, или дай мне место. Я сказал, что без регистрации я не приму тебя и привез подушки, и матрас, который до 14 октября находился у моих соседей Ивана Моисеева. Кардонный Иван после того, как [я] ему отказал в квартире, он начал на меня кричать и (неразб.): «У нас попов много на твое место. Я коренной и постоянный, а ты пришел сюда и будешь хулиганить и доносить власти на нас», и предлагал мне освободить квартиру, что я за все его беспорядки попросил [его] выйти из квартиры и собирался на него составить акт о его хулиганстве в присутствии Лозовского Тита. Закрывши свою квартиру, я отправился к члену с/с Лозовскому Титу о предупреждении о хулиганстве, и Лозовский Тит говорил, что без регистрации его не пускай, а то он тебя выгонит³⁶ из квартиры, и напомнил ему, что ввиду болтовни и агитации я не желаю чтобы они были со мной на квартире вместе с ними, и напомнил случай, как дома Иван говорил про Кирова, и что они скрыли его, а также говорил про Кардонова Тихона, что они часто около церкви болтают, что много несколько раз им было мною [дано] предупреждение, но они только хуже мне мстили. В квартире Лозовского были его жена и племянник его (неразб.) и председатель колхоза Степаненков. Вдруг является Кардонный Иван и начинает ругаться, что нехорошо священнику жаловаться и доносить власти, а я и говорю, что [если] вы будете болтать и вести агитацию со своим отцом, то я за вас не буду отвечать, а должны вы ответить. Кардонный в этот момент закричал на меня, и отправляясь из хаты Лозовского сказал: «все равно не дам жить, прогону попа». Сейчас же отправился к Павлюченкову и стал ходить по дворам и собирать подписи.

30-го мною было о всех безобразиях и хулиганстве сообщено в Захариинский с/с, а также в Стабеевский с/с о предупреждении и прекращении

³⁵ Примерно читается как «даллах».

³⁶ Либо же «Выпрет».

безобразий. В это время были родственники Павлюченкова в сельсовете, которые сказали ему, что пока не поздно гоните попа, а то поп подал на Вас заявление о хулиганстве, агитации, и чтобы сделали ревизию, а растраты Павлюченкова более двух тысяч на пьянки и личные хозяйственные дела, и вот чтобы все эти загладить свои ошибки решил как-нибудь избавиться от меня и вздумал дать ложный материал, так и получилось. На Ильин день, т.е. 2-го августа, ввиду всего этого не хотели давать мне служить и считали меня уже как за шпиона, но по случаю двух праздников открыли храм для службы. Народу было немного, человек 15. Кардонный Тихон собрал около себя и наговаривал на меня, а Кардонный Иван говорил «какой это есть пастырь, который доносит власти на нас. У нас таких никогда не было попов». Тихон Кардонный говорит: «зачем он выгнал моего сына из хаты, это меня не было в то время, а то я бы попом топором голову расшиб», и после службы попросил меня в притвор, так как я без разрешения власти запрещал [им находится]. В это время были пьяница Петр Мачулкин, Василий Секачев, единоличник, кулак, друг Ивана Кардонного, Анисья Феодовьева, которая, не зная в чем дело, со слов и просьбы и Ивана Кардонного и Тихона и Павлюченкова стали на меня обижаться, и я объяснил им в чем дело. Павлюченков Емельян говорит: «вот, граждане, поп доказывает на нас, что мы ведем агитацию. Никакой агитации мы не ведем», а что Кардонные говорят: «то верно, и все правильно». То было на Ильин день, а эта группа три человека, у которых был Иван Кардонный на Ильин [день] пришли и решили из-за личных счетов уже больше не давать мне служить. Павлюченков был у Лозовского и спросил, что это такое, и Лозовский сказал ему «гоните попа, а то поп на вас жалуется», что передал мне Павлюченков.

Приходит³⁷ воскресенье 9-го августа, церковь закрыта, и мне уже не дают служить, а также и 10-го августа³⁸. А в это время Павлюченков побыл в Рике о регистрации, и там ничего не добился. Приходит воскресенье 16-го августа. Службы тоже нет, и не церковь не открывают, а псаломщик решается [и] 16-го августа отбирает у меня все вещи церковные и книги, совершенно меня обезоруживают от всех, службы церковной и также прихода, не имея на то данных, и только по личным счетам и с тем, чтобы к Спасу во что бы то ни стало привезти Сергиевского. После отобрания от меня всех церковных вещей является мать Павлюченкова Емельяна и просит сходить на кладбище. Отправились проводок и панихиду³⁹ на кладбище по внучке другого ее сына Григория, по его дочери Александре. Я говорю, что если позволит мне Ваш сын Павлюченков Емельян, то тогда сходим, и она его упросила, и мы отправились на кладбище. Павлюченков с Кардонным Иваном [идут] впереди, а я позади, и они ведут с собой разговор. Кардонный Иван Говорит: «хорошо, что власть не знает, что

³⁷ Наступает.

³⁸ 10 августа Православная Смоленщина чествует образ Божией Матери «Смоленская Одигитрия». См. подр.: Рафаил (Ивочкин), иером. Почитание Надвратной Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» в XX-XXI вв. // Возрожденная святыня. Надвратная икона Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия». Смоленск: «Свиток», 2017. С. 77-103.

³⁹ Скорее всего, имеется ввиду то, что они совершили панихиду.

говорил мой отец про вшей и гнид, а если бы узнали бы, то нам не поздоровилось бы». А на кладбище просили меня служить панихиду и проводок говоря, что вы последний раз у нас на кладбище. Тихон Кардонный на кладбище упрашивал Павлюченкова, чтобы на Спасов день служил другой священник Сергиевский, что Павлюченков ему обещал, а меня собирались прогнать, и после проводок Кардонный Иван и Павлюченков опять отобрали все облачения и книги от меня.

17 и 18 августа был в Смоленске, и ему опять не удалось получить регистрацию, и решается, чтобы не дать мне служить берет Сергиевского и едут в Стабеевский с/с на автомобиле, и просят сельсовет разрешить Сергиевскому служить на моем месте, но ввиду спорного у нас дела, из-за личных счетов, Евфремов и сельсовет не разрешает. Тогда он обратно с Сергиевским едет в Смоленск 18-го, но это им значит не удалось. Павлюченков приезжает в Иловку один, а Кардонный Иван уже 18 вечером ожидает Сергиевского служить вечерню, а мне уже не позволяют. Значит, им до 18-го, то есть до Спасова дня никакими мерами не удалось прогнать меня, так как за мною не было никаких причин, и что уже как быть как поступить, что сделать, чтобы избавиться от меня. Вот и придумывают создать ложный материал и подбирают, и придумали. Кардонный Иван в июле месяце в деревне (неразб.) говорил, чтобы не шли в колхозы, так как колхозникам будет плохо, а единоличникам будет лучше жить, что я просил его, если он будет говорить, то я с тобой не буду служить, что он за это на меня обиделся, это было в июне месяце. Так Павлюченков 18-го августа вернулся со Смоленска один, без священника. 19-го утром приходит Павлюченков и просит меня служить ради праздника. Я говорю, что вот Вы просите так четыре службы уже не давали служить, но по просьбе прихожан я согласился, но с условием без псаломщика Кардонного Ивана, так как он без регистрации. Тогда Павлюченков говорит, что он будет не как псаломщик, а вместе только с певчими и как певчий. В это время было несколько человек, а псаломщик был на улице, в квартиру не заходил. Я говорил Павлюченкову, что если бы меньше слушали Кардонных, тогда все было бы терпимо. Отец псаломщика Тихон Кардонный говорит «молчи, а то глаза последние выколю», а у меня потеряно зрение 80 процентов. Во время службы в храме псаломщик упросил некоторых граждан, которые с Павлюченковым не отдавали мне деньги за службу, и я не начинал службы обедни, тогда подступают ко мне уже с Павлученковым и просят выдать деньги псаломщику Кардонному Ивану, ну и я не протестовал. Тогда Павлученков отдал тогда, служба началась, но я сказал, что я его не считаю без регистрации за псаломщика. Больше на Спасов день никаких разговоров не было, а Павлученков с Кардонным ложные тайные (неразб.) против меня. 20-го августа я обратился в Стабеевский сельсовет, который дал им предписания, чтобы псаломщика уволить, и службы не прекращать, но несмотря на их предписания Павлученков и Кардонные отобрали от меня все, и в будущем четыре службы не (неразб.) служить, и только недели за 3 до ареста я стал служить, но они уже в сентябре подобрали ложный материал на меня, который и подали. В одно воскресенье псаломщик в присутствии женщины и своего отца говорит, что «все равно я попа

доведу до сумашествия, зачем он подал раньше заявление на нас», и также в следующее воскресенье Павлюченков и говорит псаломщику при куме, который приехал крестить: «надо вам помириться, идите за водкой», а псаломщик отвечает: «никогда не помирюсь, и не простил, и не прощу, зачем он подал на нас в Н.К.В.Д.?». 20-го сентября было у них в другой хате пьянство, потом пришли пьяные Тихон Кардонный, Павлюченков Нил Егорович, и начали меня ругать, зачем я подал заявление раньше, а я сказал, что я не позволю, чтобы оскорбляли меня, а также в моем присутствии говорили и оскорбляли власть и вождей. На это Кардонный Тихон и говорит: «Молчи, черт кудлатый, а то волосы выдеру, ты зачем подал заявление вперед на нас?». Вот что вызвало их меня преследовать и создать ложный материал. Обо всем было сообщено в сельсовет, в Рик и прокурору, о всех их хулиганствах, но мер не было принято, а я за это получил статью 58/10, и был арестован 14 октября 1936 года. Во время следствия Павлюченков говорит: «ты нас думал посадить, а самого себя посадил». Псаломщик во время следствия отрицал, что он псаломщик, что он не имел никакого документа, и не был псаломщиком, и все время врал и (неразб.), Лозовский и Мачулкин тоже как за их сторону.

Прошу в точности убедиться в их лжи обо мне и разобраться, за что я с 14 октября нахожусь под стражей за их хулиганство. Мною 14 января 1937 года было подано заявление, но не получено ли оно пока я не получил сообщения. Прошу ответить о получении и разобраться.

К сему Ковалев Георгий Алексеевич.

13/1/1937 г. Смоленск, тюрьма.

Во время следствия псаломщик отрицал, что он псаломщик, а между прочим, около церкви в 1936 году сажал картофель на церковной земле. Вот первое доказательство, второе говорил, что он не выгонял меня с квартиры, и не привозил постели, а постель его лежала у моих соседей до моего ареста, все время лгал во время следствия.

В 1935 году у меня около церкви была посажена картофель, и корова Лозовского часто выкакивала⁴⁰ и побивала картофель, и мне приходилось выгонять ее, а ребята и он ругались, что это не твоя земля, а то сгинешь, и вот личные счета. И желая мне за это отплатить дал следователю ложные сведения, когда моей стороны ничего этого не было, и не могло быть, так как я вел замкнутую и уединенную жизнь, компаний не водил, хулиганства не позволял.

Прошу в порядке прокурского надзора разобраться в ложных материалах, и прошу более справедливости, так как я никакой за собой вины не знаю.

К сему Ковалев Георгий Алексеевич.

1937 г., 31 дня января.

⁴⁰ Либо «выскакивала».

Источники и литература

Источники

1. Отдел регистрации архивных фондов управления Федеральной Службы Безопасности по Смоленской области (ОРАФ УФСБ России по Смоленской области). Д. № 23615-с.
2. Отдел регистрации архивных фондов управления Федеральной Службы Безопасности по Смоленской области (ОРАФ УФСБ России по Смоленской области). Д. №23263-с.

Литература

3. Рафаил (Ивочкин), иером. Почитание Надвратной Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» в XX-XXI вв. // Возрожденная святыня. Надвратная икона Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия». Смоленск: «Свиток», 2017. С. 77-103.

Personal Notes of Priest Georgy Kovalev as a Source on Church Life in the Smolensk Region in 1935–1936

Author: *Krokhin Filipp Dmitrievich (Eutychius Krokhin), Master of Theology*

Abstract: This article publishes a source discovered by the author during his research within one of the criminal cases of Priest Georgy Kovalev, a clergyman of Tikhonian orientation from the Western Region, who was repressed in 1937. The article begins with a brief biography of the author of the document in question, as well as an indication of the reasons for his arrest according to the version provided by the state security agencies. It then briefly analyses the versions of both parties involved in the investigative process: the position of the prosecution (the NKVD bodies) and the position set forth by Priest Georgy Kovalev. Following the analysis of these positions, it is suggested that the reasoning of the arrested clergyman was closer to the actual state of affairs. The article concludes that the notes of Priest Georgy represent a valuable source and therefore deserve the attention of scholars interested in church history. After the introductory remarks, the full text of Georgy Kovalev's statement to the officers of the Smolensk District Department of the NKVD is provided.

Keywords: NKVD, Smolensk, church life in the USSR, repressed clergy, Orthodoxy, Tikhonian orientation, Renovationist orientation.

References

- Department of Registration of Archival Holdings of the Directorate of the Federal Security Service for the Smolensk Region (ORAF UFSB of Russia for the Smolensk Region). File No. 23615-s.
- Department of Registration of Archival Holdings of the Directorate of the Federal Security Service for the Smolensk Region (ORAF UFSB of Russia for the Smolensk Region). File No. 23263-s.
- Rafail (Ivochkin), Hieromonk. "Veneration of the Gateway Smolensk Icon of the Mother of God 'Hodegetria' in the 20th–21st Centuries." In *The Revived Shrine: The Gateway Smolensk Icon of the Mother of God 'Hodegetria'*, pp. 77–103. Smolensk: Svitok, 2017.

Рецензии

УДК 27-475.5:27-475.8

Рецензия на книгу митрополита Антония Сурожского (Блума) «Беседы о вере и Церкви»

Автор: *Мищенко Максим Александрович (Иерей Максим Мищенко), Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора по издательской работе*

Аннотация. Рецензия посвящена книге митрополита Антония Сурожского (Блума) «Беседы о вере и Церкви», впервые изданной в России в 1991 году и переизданной в исправленном и дополненном виде в 2017 году. В рецензии рассматривается личность автора — одного из наиболее авторитетных православных проповедников и духовных наставников XX века, выходца из русской эмиграции, врача по образованию, более полувека окормлявшего православную паству в Великобритании. Анализируются основные темы сборника: центральная для богословия владыки Антония тема «встречи» — человека с Богом, с самим собой и с ближним; вопросы о границах Церкви и возможности спасения нехристиан; размышления о молитве и духовничестве; диалог верующего с неверующим. Особое внимание уделяется проповедническому стилю митрополита Антония, который, не имея формального богословского образования, сумел стать одним из самых авторитетных православных богословов своего времени благодаря живому опыту молитвы, богообщения и служения людям. Отмечается, что язык его проповедей, максимально приближенный к современному слушателю, делает их доступными для самой широкой аудитории, а глубокая укорененность в святоотеческом предании обеспечивает верность православной традиции. Рецензия содержит характеристику издания, анализ его содержания и оценку актуальности для современного читателя.

Ключевые слова: митрополит Антоний Сурожский (Блум), Беседы о вере и Церкви, православная проповедь, духовничество, теология встречи, границы Церкви, спасение нехристиан, молитва, экуменизм, святоотеческое предание, русская эмиграция, Сурожская епархия.

Общая характеристика издания

В современной церковной историографии и богословской науке все более отчетливо осознается необходимость переосмысления духовного наследия выдающихся деятелей Русской Православной Церкви XX столетия. Одной из ключевых фигур этого периода, чье творчество продолжает оказывать значительное влияние на формирование православного богословия и проповеднической культуры, является митрополит Сурожский Антоний (Блум) (1914–2003). Архипастырь, не имевший формального богословского образования, но снискавший всемирную известность как проповедник и

духовный наставник, он оставил после себя обширное наследие, которое, будучи записанным с голоса, сохранило живую интонацию устного слова и глубину личного духовного опыта.

Книга митрополита Антония Сурожского (Блума) «Беседы о вере и Церкви», впервые изданная в России в 1991 году издательством «Интербрук» тиражом 120 тысяч экземпляров, стала одним из самых значительных событий в церковной книгоиздательской практике начала постсоветского периода. Сборник, задуманный составителями прежде всего как катехизический, знакомящий с основами православия и помогающий сделать первые шаги в Церкви, на долгие годы оставался одной из самых известных и востребованных книг о вере. В 2017 году вышло второе, исправленное и дополненное издание этой книги (Москва: Омофор, 2017)¹, что свидетельствует о ее неизменной востребованности в современной читательской аудитории.

Выход этого издания совпал с уникальным историческим моментом: рубеж 1980–1990-х годов, когда многомиллионная аудитория в России, десятилетиями находившаяся в условиях государственного атеизма, впервые получила возможность открыто знакомиться с духовной литературой. В этом контексте «Беседы о вере и Церкви» стали своего рода откровением – люди слышали живое слово о Боге, произнесенное без елейности, без искусственной набожности, но с подлинной глубиной и искренностью². Книга была переиздана множество раз, ее совокупный тираж, вместе с другими трудами владыки, приближается к миллиону экземпляров, что свидетельствует о ее непреходящей востребованности.

Митрополит Антоний Сурожский (в миру – Андрей Борисович Блум, 1914–2003) – фигура во многом уникальная для Русской Православной Церкви XX века. Выходец из русской эмигрантской семьи, родившийся в Швейцарии, он прошел долгий и трудный путь к вере. Детство и юность владыки были отмечены мытарствами эмигрантского бытия во Франции, где он учился в рабочей школе на окраине Парижа, а затем – на биологическом и медицинском факультетах Сорбонны. К четырнадцати годам он был законченным атеистом, и его обращение произошло совершенно неожиданно: во время чтения Евангелия от Марка он «вдруг почувствовал, что по ту сторону стола, тут, стоит Христос»³,

¹ Беседы о вере и Церкви / митрополит Антоний Сурожский. - Изд. 2-е, испр. и доп. - Москва : Омофор, 2017. - 378 с.

² См. Майданович Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. // Наблюдайте, как вы слушаете... - М.: Фонд содействия образованию 21 века, 2004. Стр. 18 – 19; Илларион (Алфеев), иеромонах. Митрополит Сурожский Антоний. / Иеромонах Илларион (Алфеев) // Православное богословие на рубеже столетий. Богословы уходящего века. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. Стр. 362 – 363; Илларион (Алфеев), игумен. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. // Любовь всепобеждающая. Проповеди, произнесенные в России. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 2001. Стр. 8 – 9.

³ Антоний (Блум), митрополит Сурожский. О встрече (сборник бесед и интервью, ранее опубликованных в периодике). / Митрополит Антоний (Блум). – Клин: Христианская жизнь, 1999. Стр. 33 – 34; Майданович Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Наблюдайте, как вы слушаете... - М.: Фонд содействия образованию 21 века, 2004. Стр. 11

и это чувство присутствия никогда более не покидало его. Этот личный опыт встречи с Живым Богом определил всю его последующую жизнь.

По окончании медицинского факультета в 1939 году Андрей Блум тайно принял монашеские обеты, а в 1943 году был пострижен в мантию с именем Антоний. В годы Второй мировой войны он служил врачом во французской армии, а затем участвовал в движении Сопротивления, занимаясь подпольной хирургией. Этот опыт врачевания, встречи со смертью лицом к лицу, стал началом его пастырского служения. «Смерть, мысль о ней, память о ней, - говорил он, - как бы единственное, что придает жизни высший смысл»⁴. Именно этот глубинный опыт человеческого страдания и надежды лег в основу его будущих проповедей.

В 1948 году митрополит Серафим (Лукьянов) призвал его к священству и направил на пастырское служение в Англию. С тех пор и до самой кончины в 2003 году владыка Антоний окормлял православную паству в Великобритании. За годы его служения единственный приход, объединявший малочисленную группу эмигрантов из России, превратился в многонациональную Сурожскую епархию Московского Патриархата, канонически организованную и имеющую свои приходы на Британских островах⁵. Не имея формального богословского образования, он стал одним из наиболее авторитетных православных проповедников и духовных наставников своего времени, получив степень почетного доктора богословия от Абердинского университета (с формулировкой «За проповедь слова Божия и обновление духовной жизни в стране»), а затем - от Кембриджского университета, Московской и Киевской духовных академий. Свидетельство о его деятельности оставил доктор Роберт Ранси, Архиепископ Кентерберийский: «Народ нашей страны – христиане, скептики и неверующие – в огромном духовном долгу перед митрополитом Антонием... он говорит о христианской вере с прямотой, которая вдохновляет верующего и призывает ищущего»⁶.

Особенность творчества владыки Антония заключается в том, что он ничего не писал в традиционном смысле этого слова: все его книги – это расшифрованные магнитофонные записи устных бесед, проповедей, интервью и ответов на вопросы. Именно эта устная природа его слова придает текстам уникальную живость, непосредственность и ту удивительную интонацию личной встречи, которая составляет главное очарование его наследия. Он не

⁴ Илларион (Алфеев), иеромонах. Митрополит Сурожский Антоний. / Иеромонах Илларион (Алфеев) // Православное богословие на рубеже столетий. Богословы уходящего века. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. Стр. 361; Илларион (Алфеев), игумен. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. // Любовь всепобеждающая. Проповеди, произнесенные в России. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 2001. Стр. 6 – 7.

⁵ См.: Майданович Е. Л. Антоний (Блум). Е. Л. Майданович // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Том 2-й. Стр. 617 – 618; Майданович Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Наблюдайте, как вы слушаете... - М.: Фонд содействия образованию 21 века, 2004. Стр. 10 – 20; Майданович Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. / О встрече. Издание второе, исправленное и дополненное. Клин: Христианская жизнь, 1999. Стр. 3 – 4.

⁶ Цит. по Майданович Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Наблюдайте, как вы слушаете... - М.: Фонд содействия образованию 21 века, 2004. Стр. 13 – 14.

говорил на архаичном наречии синодальных авторов, не использовал академическую стилистику дореволюционной профессуры, не прибегал к благочестивому языку официальной проповеди – он говорил как близкий, родной человек, как наш современник, и именно поэтому его слово находило отклик в сердцах самых разных людей.

«Беседы о вере и Церкви» представляют собой сборник, охватывающий широчайший круг тем: от самых основ веры и природы Церкви до вопросов молитвы, таинств, взаимоотношений православия с инославием и современной секулярной культурой. Книга была задумана составителями как катехизический сборник, однако ее значение далеко выходит за рамки простого введения в основы веры. В центре внимания митрополита Антония – не формы церковной жизни и не правила благочестия, а самое ее содержание, где главное условие – подлинность, искренность жизни во Христе.

Основные темы и их раскрытие

Одной из сквозных тем всего творчества митрополита Антония является тема встречи: встреча человека с Богом, человека с самим собой, человека с ближним. В сборнике «Беседы о вере и Церкви» эта тема раскрывается через размышления о том, что христианская вера начинается не с усвоения догматов и правил, а с личного опыта встречи с Живым Богом. Владыка вспоминает, как в четырнадцать лет во время чтения Евангелия от Марка он «вдруг почувствовал, что по ту сторону стола, тут, стоит Христос», и это чувство присутствия никогда более не покидало его. «Это чувство живого Христа, которое Вы испытали, оно потом не ушло, не ослабело?» – спросили его много лет спустя. «Нет, – ответил он. – С тех пор оно никогда меня не покидает. Оно может быть более интенсивным или менее интенсивным, но оно всегда присутствует в моей жизни»⁷. Именно из этого опыта встречи рождается его богословие – не отвлеченное теоретизирование, а живое свидетельство о Боге, Который относится к человеку не только с любовью, но и с уважением, Который верит в человека, даже если человек утрачивает веру в Него⁸.

В беседах владыка Антоний говорит о трех родах встречи. Первая – встреча с Богом, которая всегда есть суд, но суд любви, а не осуждения. «Часто Господь ждет того времени, когда мы достаточно созреем, чтобы произнести над собой суд и когда мы станем способными принять и Его безусловный, справедливый, нелицеприятный суд, но в нем увидеть не свое осуждение, а Божий призыв, Божий зов к тому, чтобы нам вырасти в полную меру человеческого

⁷ См.: Илларион (Алфеев), иеромонах. Митрополит Сурожский Антоний. / Иеромонах Илларион (Алфеев) // Православное богословие на рубеже столетий. Богословы уходящего века. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. Стр. 360 – 361; Илларион (Алфеев), игумен. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. // Любовь всепобеждающая. Проповеди, произнесенные в России. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 2001. Стр. 6.

⁸ Илларион (Алфеев), иеромонах. Митрополит Сурожский Антоний. / Иеромонах Илларион (Алфеев) // Православное богословие на рубеже столетий. Богословы уходящего века. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. Стр. 365; Илларион (Алфеев), игумен. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. // Любовь всепобеждающая. Проповеди, произнесенные в России. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 2001. Стр. 10.

достоинства»⁹. Вторая - встреча человека с самим собой, с теми глубинами, куда он боится заглянуть. «Остаться с самим собой - одна из самых страшных вещей, которая может случиться с человеком, если он делает это не по собственному почину, а только по необходимости»¹⁰. И третья – встреча с конкретным человеком, с ближним, которого Бог послал тебе навстречу. Владыка призывает научиться «смотреть с целью увидеть, слушать с целью услышать», преодолевая страх перед другим человеком и страх того, что спокойная жизнь может быть нарушена болью ближнего¹¹.

В беседах о Церкви митрополит Антоний проводит важное различие между Церковью как объектом веры – святой, соборной и апостольской – и Церковью как исторической реальностью, «которую мы собой представляем», со всеми ее немощами и грехами. При этом он подчеркивает, что Церковь есть место встречи Бога и человека, место, где Христос и Дух Святой пребывают неразлучно со Своим народом.

Отдельного внимания заслуживают размышления владыки о границах Церкви. Вслед за протоиереем Георгием Флоровским он утверждает, что вопрос о том, где кончается Церковь и начинается мир инославных, не имеет окончательного догматического решения. «Соборы первых веков... определили с разительной ясностью и законченностью нашу веру в Бога, Господа нашего, и Матерь Божию; они определили, в чем заключается наше спасение и последние Божии обетования; но, изложив, в чем состоит глубинная природа Церкви, они не определили ее границ». В беседах он неоднократно говорит о возможности спасения для нехристиан, о том, что инославные христиане могут быть верными Христу и жить ради Него, даже если их богословие ущербно. «Что делать с теми, которые, примкнув к ошибочной вере, приняв ущербное богословие, живут ради Христа и умирают за Него? Свидетели Его - мученики за веру в Господа, католики, протестанты и другие, живущие лишь ради того, чтобы передать веру в Спасителя тем, кто ее не знал, прожили подвижническую жизнь, приняли мученическую смерть? Неужели они могут быть признаны только Христом, в вечности, и должны быть отвергнуты Его учениками на земле?». Эта широта взглядов, не отменяющая верности Православию, но предполагающая уважение к каждому человеку как к образу Божию, является одной из характернейших черт пастырского подхода митрополита Антония.

Владыка Антоний не боялся ставить самые животрепещущие и сложные вопросы, такие как возможность спасения для нехристиан. На этот вопрос, поставленный ему студентами Московской духовной академии в 1966 году, он ответил утвердительно: «Вы не можете ставить под вопрос вечное спасение человека только на том основании, что он родился в Центральной Африке в эпоху, когда там не было ни одного миссионера: тогда действительно спасение

⁹ Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Человек перед Богом. / Митрополит Антоний (Блум). – М.: Центр по изучению религии, 1995. Стр. 105 – 106.

¹⁰ Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Человек перед Богом. / Митрополит Антоний (Блум). – М.: Центр по изучению религии, 1995. Стр. 106.

¹¹ Там же. С. 108 – 111.

определялось бы географией и историей... Тогда это был бы Божий произвол: ты родился там, ты и осужден поэтому»¹². В ответ на тезис о том, что «только избранные православные обретут спасение», владыка говорил: «Я не могу представить, чтобы Бог создал людей только для того, чтобы большинство из них пошло к диаволу!»¹³. В книге «Человек перед Богом» он развивает эту тему, ссылаясь на учение некоторых Отцов Церкви (Григория Нисского и Исаака Сирина) о возможности всеобщего спасения. «Уверенность в спасении всех не может быть уверенностью веры в том смысле, что в Священном Писании нет ясного, доказательного утверждения об этом, но это может быть уверенностью надежды, потому что, зная Бога, каким мы Его знаем, мы имеем право на все надеяться».

Особое место в сборнике занимает знаменитый «Диалог верующего с неверующим» - серия бесед, прозвучавших в эфире Русской службы Би-би-си в 1972 году с сотрудником радио Анатолием Максимовичем Гольдбергом. Этот диалог показывает уникальный дар митрополита Антония говорить с современным человеком на его языке, не навязывая церковных формулировок, но свидетельствуя о вере из личного опыта.

В этом диалоге владыка отвечает на вызов атеистического скептицизма, раскрывая, в частности, глубочайший смысл христианского учения о Воскресении Христа и о значении материи. Он называет христианство «единственным подлинно материалистическим мировоззрением» в том смысле, что оно принимает материю всерьез, видит в ней не временное обрамление духа, а неотъемлемую часть полноты человеческого бытия, имеющую окончательное значение. Учение о воскресении плоти, по его словам, не является «пропагандистским» догматом, но вытекает из первичного опыта учеников, встретивших Воскресшего Христа. «Без этого, - говорит владыка, - ученики просто разбежались бы, как разбитое войско».

Значительное место в сборнике отведено вопросам молитвы и духовничества. Митрополит Антоний является автором нескольких книг о молитве («Молитва и жизнь», «Беседы о молитве», «Учитесь молиться» и другие¹⁴), и многие из этих размышлений вошли в «Беседы о вере и Церкви». Митрополит Антоний подчеркивает, что молитва – это не механическое действие и не способ что-либо получить от Бога, а взаимоотношения между

¹² Антоний (Блум), митрополит Сурожский. О встрече (сборник бесед и интервью, ранее опубликованных в периодике). / Митрополит Антоний (Блум). – Клин: Христианская жизнь, 1999. Стр. 168 – 169.

¹³ Илларион (Алфеев), иеромонах. Митрополит Сурожский Антоний. / Иеромонах Илларион (Алфеев) // Православное богословие на рубеже столетий. Богословы уходящего века. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. Стр. 370.

¹⁴ На русском языке следующие публикации: Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Молитва и жизнь. / Митрополит Антоний (Блум); пер. с англ. Т. Майданович. – Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1992; Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Беседы о молитве. С.-П.: Сатис, 1996; Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Учитесь молиться. / Митрополит Антоний (Блум); пер. с англ. Т. Майданович. – М.: Зачатьевский монастырь, 1999; Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Может ли еще молиться современный человек? / Митрополит Антоний (Блум). – Клин: Христианская жизнь, 1999; Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Школа молитвы. / Митрополит Антоний (Блум). – Клин: Христианская жизнь, 2000.

Богом и человеком. «Молитва - это встреча, это отношения, и отношения очень глубокие, к которым нельзя принудить насильно ни нас, ни Бога. И тот факт, что Бог может сделать для нас Свое присутствие явным или оставить нас с чувством Своего отсутствия, уже является частью этих живых, реальных отношений»¹⁵. Центром молитвы является Сам Господь, и во время молитвы «нельзя сосредоточиться ни на чем меньшем, чем Бог»¹⁶.

В беседе, озаглавленной «Берегитесь, братья мои, священники!», владыка поднимает тему духовничества, условно разделяя духовников на три степени. Первая – простой приходской священник, «роль которого - совершать таинства Церкви», и этого уже достаточно, если он помнит, что чудо таинств совершается Господом. Вторая - священник опытный, который «должен быть предельно осторожен» и не должен говорить того, чего он опытно не пережил. Третья - старец, «человек, который весь путь прошел до глубин своей души, дошел до того места, где запечатлен образ Божий в нем, и который может говорить из этих глубин». Владыка подчеркивает, что духовник никогда не должен нарушать свободу своих чад, ибо Бог «не ищет Себе рабов, а ищет Себе детей, братьев, сестер».

Главная особенность проповеднического стиля митрополита Антония, проявившаяся в этом сборнике, – это язык, максимально приближенный к современному слушателю. Как отмечает епископ Иларион (Алфеев), владыка не говорил на архаичном наречии синодальных авторов, не использовал академическую стилистику дореволюционной профессуры, не прибегал к благочестивому языку официальной проповеди. Он говорил как близкий, родной человек, как наш современник. Это делало его слово доступным для людей, никогда не переступавших порог храма, и одновременно - глубоко укорененным в святоотеческом предании.

Отличительной чертой его проповедей является то, что они не являются выражением частной эмоциональности, а представляют собой подлинное продолжение чтения слова Божия. Как справедливо отмечает митрополит Филарет (Вахромеев), «слово митрополита Антония действительно производит сильное впечатление на слушателей, так как оно отражает его личный духовный опыт. Владыка не просто говорит правильные слова, не просто поучает, как надо жить, но свидетельствует нам от своего духовного делания, открывая часто слушателям свои личные переживания тех истин веры и благочестия, о которых проповедует. Именно эти сокровенные переживания веры и придают словам Владыки Антония убедительность и делают излишними всякого рода софистические рассуждения»¹⁷.

Итак, в центре внимания находятся ключевые темы сборника, среди которых центральное место занимает концепция «встречи» - человека с Богом, с

¹⁵ Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Учитесь молиться. / Митрополит Антоний (Блум); пер. с англ. Т. Майданович. – М.: Зачатьевский монастырь, 1999. Стр. 6 – 7.

¹⁶ Там же. С. 33.

¹⁷ См.: Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. // Воскресные проповеди. – Минский кафедральный Свято-Духов собор, Минск, 1996. Стр. 3 – 4.

самим собой и с ближним; вопросы о границах Церкви и возможности спасения нехристиан; размышления о молитве и духовничестве, а также диалог верующего с неверующим как форма свидетельства о вере в условиях секулярного общества. «Беседы о вере и Церкви» представляют собой не только значимый историко-церковный документ эпохи, но и актуальное руководство для современного читателя, находящегося в поиске живого, личностного опыта веры.

Актуальность и значение издания

В 1991 году «Беседы о вере и Церкви» стали своего рода откровением для многомиллионной аудитории в России. После десятилетий атеистической пропаганды люди впервые услышали живое слово о Боге, произнесенное без елейности, без искусственной набожности, но с подлинной глубиной и искренностью. Книга была задумана как катехизический сборник, но ее значение далеко выходит за рамки простого введения в основы веры. Как отмечает С. С. Аверинцев, владыка Антоний говорит не о религии, а о вере, не о правилах, а о встрече с Живым Богом. В центре его внимания – не формы церковной жизни и не правила благочестия, а самое ее содержание, где главное условие – подлинность, искренность жизни во Христе.

В России в последнее время стали часто говорить о «религиозном возрождении». Для Русской Церкви это возрождение преимущественно сводится к восстановлению церковных стен, к увеличению числа храмов, монастырей, духовных школ. При этом живая человеческая личность нередко остается как бы за кадром. Митрополит Антоний именно этим всю жизнь и занимался: восстанавливал, исцелял, врачевал человеческие души - то есть делал самое главное, от чего зависит духовное возрождение русского Православия. Его проповедь Евангельской любви и свободы имела громадное значение в советские годы, когда духовный опыт, который он носил в себе и умел передать окружающим – глубоко личностные отношения с Богом, встреча с Ним лицом к лицу – был для многих единственной возможностью прикоснуться к живой вере.

Особое значение «Бесед о вере и Церкви» заключается в том, что они обращены не только к уже воцерковленным людям, но и к тем, кто находится в поиске, кто сомневается, кто не знает, с чего начать свой путь к Богу. Владыка Антоний умел не только говорить, но и слушать - способность, которой лишены многие пастыри, привыкшие к амвону, к кафедре. Вероятно, в этой способности быть всецело обращенным к собеседнику заключался один из секретов той потрясающей популярности, которой пользовался митрополит Антоний в самых широких кругах - как среди православных верующих, так и среди людей, далеких от Православной Церкви.

Книга митрополита Антония Сурожского «Беседы о вере и Церкви» является выдающимся явлением в православной духовной литературе конца XX века. Она сочетает в себе глубину богословского содержания с удивительной доступностью языка, верность святоотеческому преданию с открытостью к современному человеку, строгость догматического мышления с пастырской любовью и широтой взглядов.

Не имея профессионального богословского образования, владыка Антоний стал одним из самых авторитетных православных богословов своего времени не через отвлеченное теоретизирование, а через живой опыт молитвы, богообщения и служения людям. Его богословие – это не о Боге, а в Боге; это свидетельство о той встрече, которая произошла в его жизни в четырнадцать лет и продолжалась до самой кончины. Богословие митрополита Антония в высшей степени современно и в то же время глубочайшим образом укоренено в святоотеческой традиции. Его язык доступен всякому читающему, но говорит он при этом о самых сложных и существенных вопросах человеческого бытия.

Эта книга может быть рекомендована как для тех, кто только начинает свой путь к вере, так и для людей, давно живущих церковной жизнью, поскольку она обращает внимание на самое главное – на личную, живую встречу с Богом, в которой и заключается суть христианства. Сборник занимает достойное место в ряду наиболее значимых трудов, возродивших традицию живого православного свидетельства в России на рубеже XX–XXI веков. Как сказал один из московских священников после кончины владыки Антония: «Он свидетельствовал утратившим веру в Бога о вере Божией в человека, взывал к нашему сыновству и преподавал уроки свободы и стояния в Боге. В минуту жизни трудную мы притекали к нему, ища «единого на потребу»¹⁸. Владыка был любящим и открытым наставником и старшим другом во Христе даже тем, кто никогда его не видел». Это свидетельство в полной мере относится и к его книгам, которые продолжают свое служение и после его кончины, находя отклик в сердцах новых поколений читателей.

Библиографический список

Источники

1. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Беседы о вере и Церкви / Митрополит Сурожский Антоний. - Москва : СП "Интербук", 1991. - 317,[2] с.
2. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Беседы о вере и Церкви / митрополит Антоний Сурожский. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва : Омофор, 2017. – 378 с.
3. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Беседы о молитве / митрополит Антоний (Блум). – Санкт-Петербург : Сатис, 1996. – 127 с.
4. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Может ли еще молиться современный человек? / митрополит Антоний (Блум). – Клин : Христианская жизнь, 1999. – 238 с.
5. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Молитва и жизнь / митрополит Антоний (Блум) ; перевод с английского Т. Майданович. – Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1992. – 100 с.
6. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. О встрече : сборник бесед и интервью, ранее опубликованных в периодике / митрополит Антоний (Блум). – Изд. 2-е, испр. и доп. – Клин : Христианская жизнь, 1999. – 190 с.

¹⁸ Цит. по: Майданович Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский. // Наблюдайте, как вы слушаете... - М.: Фонд содействия образованию 21 века, 2004. Стр. 18 – 19

7. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Учитесь молиться / митрополит Антоний (Блум) ; перевод с английского Т. Майданович. – Москва : Зачатьевский монастырь, 1999. – 208 с.
8. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Человек перед Богом / митрополит Антоний (Блум). – Москва : Центр по изучению религии, 1995. – 335 с.
9. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Школа молитвы / митрополит Антоний (Блум). – Клин : Христианская жизнь, 2000. – 219 с.

Литература

9. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни : Воспоминания митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной / митрополит Евлогий (Георгиевский). – Москва : Московский Рабочий : Издательский отдел Всецерковного Православного Молодежного движения : Крутицкое Патриаршее подворье, 1994. – 621 с.
10. Иларион (Алфеев), игумен. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский // Любовь всепобеждающая : Проповеди, произнесенные в России. – Москва : Крутицкое Патриаршее подворье : Общество любителей церковной истории, 2001. – С. 3–22.
11. Иларион (Алфеев), иеромонах. Митрополит Сурожский Антоний / иеромонах Иларион (Алфеев) // Православное богословие на рубеже столетий : Богословы уходящего века. – Москва : Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. – С. 355–383.
12. Майданович, Е. Л. Антоний (Блум) / Е. Л. Майданович // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 2. – С. 617–618.
13. Майданович, Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский // Наблюдайте, как вы слушаете... – Москва : Фонд содействия образованию 21 века, 2004. – С. 10–20.
14. Майданович, Е. Л. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский // О встрече. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Клин : Христианская жизнь, 1999. – С. 3–4.
15. Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Предисловие / Антоний (Блум), митрополит Сурожский // Воскресные проповеди. – Минск : Минский кафедральный Свято-Духов собор, 1996. – С. 3–4.

A Review of Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom)'s Book "Conversations on Faith and the Church"

Author: *Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko), Smolensk Orthodox Theological Seminary - Assistant to the Rector for Publishing Work*

Abstract. The review is devoted to the book by Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom) "Conversations on Faith and the Church," first published in Russia in 1991 and reissued in a revised and expanded edition in 2017. The review examines the personality of the author — one of the most authoritative Orthodox preachers and spiritual mentors of the 20th century, a descendant of the Russian emigration, a physician by education, who for over half a century shepherded the Orthodox flock in Great Britain. The main themes of the collection are analyzed: the theme of "encounter" central to the theology of Metropolitan Anthony — the encounter of man with God, with himself, and with one's neighbor; questions concerning the boundaries of the Church and the possibility of salvation for non-Christians; reflections on prayer and spiritual guidance; and the dialogue between a believer and a non-believer. Special attention is paid to the preaching style of Metropolitan Anthony, who, lacking formal theological education, became one of the most authoritative Orthodox theologians of his time through his living experience of prayer, communion with God, and service to

people. It is noted that the language of his sermons, maximally adapted to the contemporary listener, makes them accessible to the widest possible audience, while his deep rootedness in the patristic tradition ensures fidelity to Orthodox tradition. The review contains a description of the edition, an analysis of its content, and an assessment of its relevance for the contemporary reader.

Keywords: Metropolitan Anthony of Sourozh (Bloom), Conversations on Faith and the Church, Orthodox preaching, spiritual guidance, theology of encounter, boundaries of the Church, salvation of non-Christians, prayer, ecumenism, patristic tradition, Russian emigration, Diocese of Sourozh.

References

- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Besedy o vere i Tserkvi [Conversations on Faith and the Church] / Metropolitan Anthony of Sourozh. – Moscow : SP "Interbuk", 1991. – 317, [2] p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Besedy o vere i Tserkvi [Conversations on Faith and the Church] / Metropolitan Anthony of Sourozh. – 2nd ed., rev. and exp. – Moscow : Omofor, 2017. – 378 p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Besedy o molitve [Conversations on Prayer] / Metropolitan Anthony (Bloom). – Saint Petersburg : Satis, 1996. – 127 p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Mozhet li eshche molit'sya sovremenniy chelovek? [Can Modern Man Still Pray?] / Metropolitan Anthony (Bloom). – Klin : Khristianskaya zhizn', 1999. – 238 p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Molitva i zhizn' [Prayer and Life] / Metropolitan Anthony (Bloom) ; translated from English by T. Maidanovich. – Riga : Balto-slavyanskoe obshchestvo kul'turnogo razvitiya i sotrudnichestva, 1992. – 100 p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. O vstreche : sbornik besed i interv'yu, ranee opublikovannykh v periodike [On Encounter: A Collection of Talks and Interviews Previously Published in Periodicals] / Metropolitan Anthony (Bloom). – 2nd ed., rev. and exp. – Klin : Khristianskaya zhizn', 1999. – 190 p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Uchites' molit'sya [Learn to Pray] / Metropolitan Anthony (Bloom) ; translated from English by T. Maidanovich. – Moscow : Zachat'evskii monastyr', 1999. – 208 p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Chelovek pered Bogom [Man Before God] / Metropolitan Anthony (Bloom). – Moscow : Tsentr po izucheniyu religii, 1995. – 335 p.
- Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Shkola molitvy [School of Prayer] / Metropolitan Anthony (Bloom). – Klin : Khristianskaya zhizn', 2000. – 219 p.
- Evlogy (Georgievsky), Metropolitan. Put' moei zhizni : Vospominaniya mitropolita Evlogiya, izlozhennye po ego rasskazam T. Manukhinoi [The Path of My Life: Memoirs of Metropolitan Evlogy, Narrated from His Stories by T. Manukhina] / Metropolitan Evlogy (Georgievsky). – Moscow : Moskovskii Rabochii : Izdatel'skii otdel Vsetserkovnogo Pravoslavnogo Molodezhnogo dvizheniya : Krutitskoe Patriarshee podvor'e, 1994. – 621 p.
- Hilarion (Alfeyev), Hegumen. Predislovie [Preface] / Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh // Lyubov' vsepobezhdayushchaya : Propovedi, proiznesennye v Rossii [All-Conquering Love: Sermons Delivered in Russia]. – Moscow : Krutitskoe Patriarshee podvor'e : Obshchestvo lyubitelei tserkovnoi istorii, 2001. – P. 3–22.
- Hilarion (Alfeyev), Hieromonk. Mitropolit Surozhskii Antonii [Metropolitan Anthony of Sourozh] / Hieromonk Hilarion (Alfeyev) // Pravoslavnoe bogoslovie na rubezhe stoletii : Bogoslovy ukhodyashchego veka [Orthodox Theology at the Turn of the Centuries: Theologians of the Passing Century]. – Moscow : Krutitskoe Patriarshee podvor'e, 1999. – P. 355–383.

- Maidanovich, E. L. Antonii (Blum) [Anthony (Bloom)] / E. L. Maidanovich // Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]. – Moscow : Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaya entsiklopediya", 2001. – Vol. 2. – P. 617–618.
- Maidanovich, E. L. Predislovie [Preface] / Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh // Nablyudaite, kak vy slushaete... [Observe How You Listen...]. – Moscow : Fond sodeistviya obrazovaniyu 21 veka, 2004. – P. 10–20.
- Maidanovich, E. L. Predislovie [Preface] / Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh // O vstreche [On Encounter]. – 2nd ed., rev. and exp. – Klin : Khristianskaya zhizn', 1999. – P. 3–4.
- Philaret (Vakhromeyev), Metropolitan of Minsk and Slutsk. Predislovie [Preface] / Antony (Bloom), Metropolitan of Sourozh // Voskresnye propovedi [Sunday Sermons]. – Minsk : Minskii kafedral'nyi Svyato-Dukhov sobor, 1996. – P. 3–4.

Сведения об авторах

Данилов Андрей Владиленович, доктор богословия, доктор философии, Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета, заведующий кафедрой религиоведения. Беларусь, г. Минск, e-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Человенко Татьяна Григорьевна. ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева» - зав. кафедрой теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности; кандидат педагогических наук, доцент; Россия, г. Орёл, E-mail: chelovenko@inbox.ru. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4407-7152>

Петрунин Владимир Владимирович. ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева» - доцент кафедры теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности; кандидат философских наук, доцент; Россия, г. Орёл, E-mail: petrunin@list.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8552-6527>

Человенко Алексей Сергеевич. ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет имени И.С. Тургенева» - старший преподаватель кафедры теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности; Россия, г. Орёл, E-mail: 4el0vek@inbox.ru ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9769-7985>

Антонян Артур Романович, исполняющий обязанности заведующего кафедрой Православной культуры и теологии Донского государственного технического университета, кандидат философских наук, доцент. Россия, Ростов-на-Дону, pravoslavie-art@mail.ru

Мищенко Максим Александрович (иерей Максим Мищенко). Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора по издательской работе, Россия, 214000, г. Смоленск. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Пузиков Евгений Сергеевич (протоиерей Евгений Пузиков). Таврическая духовная семинария – старший преподаватель; магистр богословия; Россия, г. Севастополь; E-mail: o.evgen_djank@mail.ru

Сахневич Сергей Владимирович. Институт деловой карьеры – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой лингвистики; Россия, г. Москва; E-mail: crash68@yandex.ru

Аксёнов Игорь Викторович (протоиерей Игорь Аксёнов), кандидат философских наук Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского – доцент кафедры теологии; Религиозная организация «Выборгская епархия Русской Православной Церкви» (Московский Патриархат) – епархиальный секретарь Россия, г. Санкт-Петербург (г. Выборг); E-mail: ivaxenov@mail.ru

Долин Антон Александрович. Российский государственный гуманитарный университет, Теологический факультет – аспирант; магистр теологии; Россия, г. Москва; E-mail: apelsin0003@mail.ru

Акимкин Михаил Юрьевич. магистр теологии, аспирант Московской духовной академии. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия. akim_mihail@mail.ru

Попов Эдуард Георгиевич (иеромонах Максим). Клирик Макаровского Иоанно-Богословского мужского монастыря; кандидат богословия; Россия, Республика Мордовия, г. Саранск, с. Макаровка, E-mail: exploration-xxi@mail.ru

Мельник Иван Константинович (иерей Иоанн Мельник). Московская духовная академия – соискатель; магистр теологии; Россия, г. Лобня; E-mail: melnik300@mail.ru

Сакович Анатолий Евгеньевич, юрист, магистр теологии, аспирант Минской духовной академии. Беларусь, г. Минск. e-mail: sakovich.ae@yandex.ru

Зеленов Александр Викторович, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Россия. г, Москва; E-mail: alvzel@gmail.com

Буянов Александр Юрьевич, магистр теологии, аспирант кафедры Богословия Московской Духовной академии. Россия, г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева лавра. alexandr_buyan@mpda.ru

Шиндорики Кирилл Валерьевич. Сретенская духовная академия – аспирант; магистр теологии; Россия, г. Москва. shindorikov.kirill.sda@yandex.ru. ORCID: 0009-0008-4407-2977

Максимов Пётр Максимович, магистр богословия, аспирант I года обучения кафедры филологии Московской духовной академии. E-mail: p.max37@yandex.ru

Тимощук Игорь Григорьевич. Таврическая духовная семинария – доцент; кандидат психологических наук. Россия, г. Симферополь; E-mail: taya-igor@yandex.com.

Данилова Таисия Николаевна. Таврическая духовная семинария – доцент; кандидат психологических наук; Россия, г. Симферополь; E-mail: taya-igor@yandex.com.

Тарабухин Иван Андреевич, студент Московской духовной академии. Россия, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия. E-mail: tarabukhin.john@mail.ru

Теребун Максим Александрович. Магистр теологии, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии. E-mail: mda.terebun@mail.ru. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1124-1110>

Баран Андрей Васильевич (протоиерей Андрей Баран), магистрант, Саратовская православная духовная семинария, г. Саратов, ул. Мичурина, д.92. E-mail: sagito@list.ru

Зиновьев Александр Сергеевич. Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия – аспирант; Россия, г. Москва; E-mail: painter1990@gmail.com;

Аглямков Николай Александрович. Тверской государственный университет – аспирант, магистр истории; Россия, г. Тверь; E-mail: aglyamovn@mail.ru

Доненко Николай Николаевич (епископ Нестор), кандидат педагогических наук, Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. Кирилла и Мефодия – соискатель. Россия, г. Ялта, пгт. Ореанда. E-mail: donenkonik@rambler.ru

Новиков Денис Александрович (иерей Дионисий Новиков). Частное образовательное учреждение «Смоленская Православная гимназия» -преподаватель истории; Россия, Смоленск. E-mail: masseden@rambler.ru

Подобедов Александр Викторович, аспирант кафедры истории России, Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования. «Государственный университет просвещения», Москва; E-mail: a.podobedov@yandex.ru. ORCID: 0009-0006-7614-2605

Тюрин Ярослав Сергеевич, магистр теологии, аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии. Россия, Сергиев Посад. tiurin1999@mail.ru

Вишняков Андрей Павлович (епископ Иоасаф). Славгородская и Каменская епархия Русской Православной Церкви –правлящий архиерей, Россия, Санкт-Петербургская духовная академия – кандидат богословия; Россия, г. Санкт-Петербург; E-mail: asaf_2010@mail.ru

Балабейкина Ольга Александровна. Санкт-Петербургский государственный экономический университет – кандидат географических наук, доцент кафедры региональной экономики и природопользования, Санкт-Петербургский государственный университет – старший преподаватель кафедры физической географии и ландшафтного планирования; Россия, г. Санкт-Петербург; E-mail: olga8011@yandex.ru

Мюллер Наталья Владимировна. Санкт-Петербургский государственный экономический университет – кандидат экономических наук, доцент кафедры менеджмента и инноваций; Россия, г. Санкт-Петербург; E-mail: n_muller@mail.ru

Юсупова София Альверовна. Санкт-Петербургский государственный экономический университет – бакалавр зарубежного регионоведения; Россия, г. Санкт-Петербург; E-mail: ovavut79@mail.ru

Иванов Александр Михайлович. Смоленский филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации – доцент, доцент кафедры юриспруденции; кандидат исторических наук; Смоленский филиал Финансового университета при Правительстве Российской Федерации – доцент кафедры математики, информатики и общегуманитарные науки; Россия, г. Смоленск; E-mail: aleks-i-82@yandex.ru;

Силина Карина Владимировна. Смоленский филиал Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, студент очной формы обучения; Россия, г. Смоленск; E-mail: silina.carina2016@yandex.ru;

Крохин Филипп Дмитриевич (инок Евтихий Крохин). Насельник Спасо-Преображенского Авраамиевого мужского монастыря, магистр теологии. Россия, г. Смоленск. E-mail: supernwell@yandex.ru

Information about the authors

Danilov Andrei Vladilenovich, Doctor of Theology, Doctor of Philosophy, Head of the Department of Religious Studies, Institute of Theology of Saints Methodius and Cyril, Belarusian State University. Belarus, Minsk, E-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Chelovenko Tatiana Grigorievna. Orel State University named after I.S. Turgenev - Head of the Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security; PhD of Pedagogical Sciences, Associate Professor; Russia, Orel; E-mail: chelovenko@inbox.ru , ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4407-7152>

Petrinin Vladimir Vladimirovich. Orel State University named after I.S. Turgenev - Associate Professor of the Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security; PhD of Philosophical sciences, Associate Professor; Russia, Orel, E-mail: petrunin@list.ru. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8552-6527>

Chelovenko Alexey Sergeevich. Orel State University named after I.S. Turgenev - senior lecturer of the Department of Theology, Religious Studies and Cul-tural Aspects of National Security; Russia, Orel, E-mail: 4el0vek@inbox.ru. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9769-7985>

Antonian Arthur Romanovich, Acting Head of the Department of Orthodox Culture and Theology, Don State Technical University; Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor. Russia, Rostov-on-Don. pravoslavie-art@mail.ru. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3047-8609>

Mishchenko Maxim Alexandrovich (Priest Maxim Mishchenko). Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing Work. Smolensk, Russia. E-mail: makekaresus@yandex.ru

Puzikov Evgeny Sergeevich (Archpriest Evgeny Puzikov). Tavricheskaya Theological Seminary – Senior teacher; Master of Theology; Russia, Sevastopol; E-mail: o.evgen_djank@mail.ru

Sakhnevich Sergey Vladimirovich. Institute of Business Career – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Linguistics; Russia, Moscow; E-mail: crash68@yandex.ru

Axenov Igor Victorovich (Archpriest Igor Axenov), Candidate of Philosophy. F. M. Dostoevsky Russian Christian Humanitarian Academy – Associate Professor of Theology Department; Religious Organization Vyborg Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) – Diocese Secretary. Russia, Saint-Petersburg (Vyborg); E-mail: ivaxenov@mail.ru

Dolin Anton Aleksandrovich. Russian State University for the Humanities Faculty of Theology- Candidate. Master of Theology; Russia, Moscow; E-mail: apelsin0003@mail.ru

Akimkin Mikhail Y., MA in Theology, PhD student of Moscow Theological Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, Russia. akim_mihail@mail.ru

Popov Eduard Georgievich (Hieromonk Maxim). The cleric, Makarov monastery of St. John the Theologian; PhD in theology; Russia, Respublika Mordovia, Saransk, s. Makarovka; E-mail: exploration-xxi@mail.ru

Melnik Ivan Konstantinovich (Priest Ioann Melnik). Moscow Theological Academy – Degree Applicant; Master of Theology; Russia, Lobnya; E-mail: melnik300@mail.ru

Sakovich Anatoly Evgenievich, Lawyer, Master of Theology, Postgraduate Student at Minsk Theological Academy. Belarus, Minsk. E-mail: sakovich.ae@yandex.ru

Zelenov Alexander Viktorovich, postgraduate student at the General Church Postgraduate School and Doctoral Program named after the Holy Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius. Russia. Moscow; E-mail: alvzel@gmail.com

Buyanov Alexander Y., MA in Theology, PhD student of the Moscow Theological Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad. alexandr_buyan@mpda.ru

Shindorikov Kirill Valerievich. Sretensky Theological Academy — postgraduate student; Master of Theology; Russia, Moscow. E-mail: shindorikov.kirill.sda@yandex.ru

Maksimov Petr Maksimovich, Master of Theology, I-year postgraduate student of the Department of Philology of the Moscow Theological Academy. E-mail: p.max37@yandex.ru

Tymoshchuk Igor Grigorevich.;Taurida Theological Seminary – Associate Professor; Candidate of Psychological Sciences; Russia, Simferopol; E-mail: taya-igor@yandex.com.

Danilova Taisiya Nikolaevna; Taurida Theological Seminary – Associate Professor; Candidate of Psychological Sciences; Russia, Simferopol; E-mail: taya-igor@yandex.com.

Tarabukhin Ivan A.. Student, Moscow Theological Academy, Sergiev Posad, Trinity Lavra of St. Sergius, Academy. tarabukhin.john@mail.ru

Terebun Maksim Aleksandrovich. Master of Theology, Postgraduate Student of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy. E-mail: mda.terebun@mail.ru. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1124-1110>

Baran Andrei Vasilievich (Priest Andrei Baran), Master's Student, Saratov Orthodox Theological Seminary, Saratov, Russia. E-mail: sagito@list.ru

Zinoviev Alexander Sergeevich. Saints Cyril and Methodius Institute of Postgraduate and Doctoral Studies – Postgraduate Student; Russia, Moscow; E-mail: painter1990@gmail.com;

Aglyamov Nikolay Aleksandrovich. Tver State University - Postgraduate Student, Master of History; Russia, Tver; E-mail: aglyamovn@mail.ru;

Donenko Nikolai Nikolaevich (Bishop Nestor), PhD in Pedagogy, Postgraduate student, Department of Church History and General Humanitarian Disciplines; Religious Organization - Higher Theological Educational Organization of the Russian Orthodox Church "Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies". Russia, Yalta, Oreanda. E-mail: donenkonik@rambler.ru

Novikov Denis Alexandrovich (Priest Dionisy Novikov). Private Educational Institution "Smolensk Orthodox Gymnasium" - History Teacher; Smolensk, Russia, E-mail: masseden@rambler.ru

Podobedov Alexander V., Postgraduate student of the Department of Russian History, Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "State University of Education", Moscow; E-mail: a.podobedov@yandex.ru. ORCID: 0009-0006-7614-2605

Tyurin Yaroslav Sergeyevich, MA in Theology, PhD candidate at the Department of Church History, Moscow Theological Academy. Sergiev Posad, Russia. tiurin1999@mail.ru

Vishniakov Andrei P. (Bishop Ioasaph). Slavgorod Diocese of the Russian Orthodox Church – the ruling bishop; Saint Petersburg Theological Academy – Candidate of Theology; Russia, Saint Petersburg; E-mail: asaf_2010@mail.ru;

Balabeykina Olga A. Saint Petersburg State University of Economics – Candidate of Geographical Sciences, Associate Professor of the Department of Regional Economics and Nature Management; Saint Petersburg State University – Senior Lecturer at the Department of Physical Geography and Landscape Planning; Russia, Saint Petersburg; E-mail: olga8011@yandex.ru;

Muller Natalia V. Saint Petersburg State University of Economics – Candidate of Economic Sciences, Associate Professor of the Department of Management and Innovation; Russia, Saint Petersburg; E-mail: n_muller@mail.ru;

Yusupova Sofiya A. Saint Petersburg State University of Economics – Bachelor of Foreign Regional Studies; Russia, Saint Petersburg; E-mail: ovavut79@mail.ru

Ivanov Alexander Mikhailovich. Smolensk Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration – Associate Professor of the Department of Jurisprudence; Candidate of Historical Sciences; Smolensk branch of the Financial University under the Government of the Russian Federation – Associate Professor of the Department of Mathematics, Informatics and General Humanities; Russia, Smolensk; E-mail: aleks-i-82@yandex.ru; ORCID: 0000-0002-5730-430 X

Silina Karina Vladimirovna. Smolensk Branch of the Financial University under the Government of the Russian Federation, full-time student; Russia, Smolensk; E-mail: silina.carina2016@yandex.ru; ORCID: 0009-0000-1973-9401

Krokhin Filipp Dmitrievich (Eutychius Krokhin). Inhabitant of the Transfiguration Avraamiev Male Monastery, Master of Theology. Russia, Smolensk. E-mail: supernwell@yandex.ru

Журнал «Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии» является научным изданием Смоленской семинарии, одного из старейших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Журнал был создан по благословению митрополита Смоленского и Рославльского Исидора при участии профессорско-преподавательского состава духовной школы во главе с ректором протоиереем Георгием Урбановичем.

Современное развитие Смоленской духовной школы как первой в современной истории семинарии, получившей в 2009 году лицензию на реализацию Государственного стандарта «Теология», а в 2011 году – государственную аккредитацию по данному направлению, определяет и развитие ее главного научного издания.

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Гedeон Вишневский, основатель семинарии в Смоленске. Среди выпускников Смоленской семинарии – выдающиеся учёные: основоположник отечественного почвоведения Василий Васильевич Докучаев, историк-краевед Иван Иванович Орловский; филолог, учёный-богослов архимандрит Макарий (Глухарев), который за свои просветительские труды был прославлен в лике святых; архиепископ Николай – первый проповедник Православия в Японии, прославленный в лике святых как равноапостольный; Александр Романович Беляев – один из основоположников советской научно-фантастической литературы и другие.

Периодичность выпусков журнала – в период с 2015–2019 гг. – ежегодно, с 2020 года – ежеквартально.

Учредитель и издатель – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии Русской Православной Церкви»

214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5.

214000 Russia, Smolensk, 5, Timiryazevstr.

Адрес эл. почты: theologyjournal@yandex.ru

Сайт: <https://theologyjournal.ru>